

OPERA OMNIA
SANCTI THOMAE AQUINATIS

-----oOo-----

Textum electronicum praeparavit et indexavit
Ricardo M. Rom n, S. R. E. Presbyterus
Bonis Auris, MCMXCVIII

|*ARISTOTELIS_LIBRI

|*ETHICORUM
SENTENTIA LIBRI ETHICORUM

|*ETH.1 : LIBER 1

|+1 Lectio 1

|#1 Sicut Philosophus dicit in principio metaphysicae, sapientis est ordinare. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in XI metaphysicae, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium.

Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quae sunt voces significativae; tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arca et domo.

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

|#3 Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis. Nam si quae operationes in homine inveniuntur, quae non subiacent voluntati et rationi, non dicuntur proprie humanae, sed naturales, sicut patet de operationibus animae vegetabilis, quae nullo modo cadunt sub consideratione moralis philosophiae. Sicut igitur subiectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita etiam subiectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem, vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem.

|#4 Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum. Quo quidem auxilio indiget ad duo. Primo quidem ad ea quae sunt vitae necessaria, sine quibus praesens vita transigi non potest: et ad hoc auxiliatur homini domestica multitudo, cuius est pars. Nam quilibet homo a parentibus habet generationem et nutrimentum et disciplinam et similiter etiam singuli, qui sunt partes domesticae familiae, seinvicem iuvant ad necessaria vitae.

Alio modo iuvatur homo a multitudine, cuius est pars, ad vitae sufficientiam perfectam; scilicet ut homo non solum vivat, sed et bene vivat, habens omnia quae sibi sufficiunt ad vitam: et sic homini auxiliatur multitudo civilis, cuius ipse est pars, non solum quantum ad corporalia, prout scilicet in civitate sunt multa artificia, ad quae una domus sufficere non potest, sed etiam quantum ad moralia; inquantum scilicet per publicam potestatem coercentur insolentes iuvenes metu poenae, quos paterna monitio corrigere non valet.

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

#6 Et inde est, quod moralis philosophia in tres partes dividitur. Quarum prima considerat operationes unius hominis ordinatas ad finem, quae vocatur domestica. Secunda autem considerat operationes multitudinis domesticae, quae vocatur oeconomica. Tertia autem considerat operationes multitudinis civilis, quae vocatur politica.

#7 Incipiens igitur Aristoteles tradere moralem philosophiam a prima sui parte in hoc libro, qui dicitur ethicorum, idest Moralium, praemittit prooemium, in quo tria facit.

Primo enim ostendit de quo est intentio.

Secundo modum tractandi, ibi, dicetur autem utique sufficienter etc.. Tertio qualis debeat esse auditor huius scientiae, ibi: unusquisque autem bene iudicat etc..

Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo manifestat propositum, ibi, si utique est aliquis finis etc..

Circa primum duo facit. Primo enim proponit necessitatem finis; secundo habitudinem humanorum actuum ad finem, ibi: multis autem operationibus etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit, quod omnia humana ordinantur ad finem; secundo ostendit diversitatem finium, ibi, differentia vero finium etc.; tertio ponit comparisonem finium adinvicem, ibi, quorum autem sunt fines etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, ideo bene enunciauerunt etc..

#8 Circa primum, considerandum est, quod duo sunt principia humanorum actuum, scilicet intellectus seu ratio, et appetitus, quae sunt principia moventia, ut dicitur in tertio de anima. In intellectu autem vel ratione consideratur speculativum et practicum.

In appetitu autem rationali consideratur electio et executio. Omnia autem ista ordinantur ad aliquod bonum sicut in finem; nam verum est finis speculationis. Quantum ergo ad intellectum speculativum ponit doctrinam per quam transfunditur scientia a Magistro in discipulum.

Quantum vero ad intellectum practicum ponit artem, quae est recta ratio factibilium, ut habetur in VI huius; quantum vero ad actum intellectus appetitivi ponitur electio. Quantum vero ad executionem ponitur actus. Non facit autem mentionem de prudentia, quae est in ratione practica sicut et ars, quia per prudentiam proprie dirigitur electio. Dicit ergo quod singulum horum manifeste appetit quoddam bonum tamquam finem.

#9 Deinde cum dicit: ideo bene enunciauerunt etc., manifestat propositum per diffinitionem boni.

Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur.

Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod Philosophi bene enunciauerunt, bonum esse id quod omnia appetunt.

#10 Nec est instantia de quibusdam, qui appetunt malum. Quia non appetunt malum nisi sub ratione boni, in quantum scilicet aestimant illud esse bonum, et sic intentio eorum per se fertur ad bonum, sed per accidens cadit supra malum.

#11 Quod autem dicit quod omnia appetunt, non est intelligendum solum de habentibus cognitionem, quae apprehendunt bonum, sed etiam de rebus carentibus cognitione, quae naturali appetitu tendunt in bonum, non quasi cognoscant bonum, sed quia ab aliquo cognoscente moventur ad bonum, scilicet ex ordinatione divini intellectus: ad modum quo sagitta tendit ad signum ex directione sagittantis. Ipsum autem tendere in bonum, est appetere bonum, unde et actum dixit appetere bonum in quantum tendit in bonum. Non autem est unum bonum in quod omnia tendunt, ut infra dicitur. Et ideo non describitur hic aliquod unum bonum, sed bonum communiter sumptum. Quia autem nihil est bonum, nisi in quantum est quaedam similitudo et participatio summi boni, ipsum summum bonum quodammodo appetitur in quolibet bono et sic potest dici quod unum bonum est, quod omnia appetunt.

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

#13 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod duplex est operatio, ut dicitur in IX metaphysicae: una quae manet in ipso operante, sicut videre, velle et intelligere: et huiusmodi operatio proprie dicitur actio; alia autem est operatio transiens in exteriorem materiam, quae proprie dicitur factio; et haec est duplex: quandoque enim aliquis exteriorem materiam assumit solum ad usum, sicut equum ad equitandum, et cytharam ad cytharizandum. Quandoque autem assumit materiam exteriorem ut mutet eam in aliquam formam, sicut cum artifex facit lectum aut domum.

Prima igitur et secunda harum operationum non habent aliquid operatum quod sit finis, sed utraque earum est finis; prima tamen nobilior est quam secunda: in quantum manet in ipso operante. Tertia vero operatio est sicut generatio quaedam, cuius finis est res generata.

Et ideo in operationibus tertii generis ipsa operata sunt fines.

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

#15 Deinde cum dicit: multis autem operationibus etc., agit de comparatione habituum et actuum ad finem. Et circa hoc quatuor facit.

Primo manifestat, quod diversa ordinantur ad diversos fines. Et dicit, quod cum multae sint operationes, et artes et doctrinae, necesse est quod earum sint diversi fines. Quia fines, et ea quae sunt ad finem sunt proportionalia.

Quod quidem manifestat per hoc, quod artis medicinalis finis est sanitas, navifactivae vero navigatio, militaris autem victoria, oeconomicae vero, id est dispensativae domus, divitiae, quod quidem dicit secundum multorum opinionem. Ipse autem probat in primo politicae, quod divitiae non sunt finis oeconomicae, sed instrumenta.

#16 Secundo ibi: quaecumque autem sunt talium etc., ponit ordinem habituum adinvicem. Contingit enim unum habitum operativum, quem vocat virtutem, sub alio esse. Sicut ars quae facit frena est sub arte equitandi, quia ille qui debet equitare praecipit artifice qualiter faciat frenum. Et sic est architector, id est principalis artifex respectu ipsius. Et eadem ratio est de aliis artibus, quae faciunt alia instrumenta necessaria ad equitandum, puta sellas, vel aliquid huiusmodi. Equestris autem ulterius ordinatur sub militari. Milites enim dicebantur antiquitus non solum equites, sed quicumque pugnatore ad vincendum. Unde sub militari continetur non solum equestris, sed omnis ars vel virtus ordinata ad bellicam operationem, sicut sagittaria, fundibularia vel quaecumque alia huiusmodi. Et per eundem modum aliae artes sub aliis.

#17 Tertio ibi: in omnibus utique etc., proponit ordinem finium secundum ordinem habituum. Et dicit quod in omnibus artibus vel virtutibus hoc communiter est verum, quod fines architectonicarum sunt simpliciter quoad omnes magis desiderabiles, quam fines artium vel virtutum, quae sunt sub principalibus.

Quod probat per hoc, quod homines persequuntur, id est quaerunt, illa, id est fines inferiorum artium vel virtutum gratia horum, id est propter fines superiorum. Litera autem suspensiva est, et sic legenda: quaecumque sunt talium sub una quadam virtute...

In omnibus utique architectonicarum fines etc..

#18 Quarto ostendit non differre quantum ad ordinem finium, utrum finis sit opus vel operatio. Et dicit quod nihil differt, quantum ad ordinem pertinet, quod fines earum sint operationes, aut aliquod operatum praeter operationes, sicut apparet in praedictis doctrinis. Nam frenifactivae finis est operatum frenum; equestris vero, quae est principalior, finis est operatio scilicet equitatio; e converso autem se habet in medicinali, et in

exercitativa. Nam medicinalis finis est aliquod operatum, idest sanitas. Exercitativae vero, quae sub ea continetur, finis est operatio idest exercitium.

|+2 Lectio 2

|#1 Si itaque est aliquis finis operabilium etc..

Praemissis his quae sunt necessaria ad propositum ostendendum, hic accedit Philosophus ad manifestandum propositum, scilicet ad ostendendum ad quid principaliter respiciat huius scientiae intentio. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit ex praemissis, esse aliquem finem optimum in rebus humanis. Secundo ostendit, quod necessarium est habere cognitionem de ipso, ibi, igitur ad vitam etc.. Tertio ostendit ad quam scientiam pertineat eius cognitio ibi. Videbitur autem utique principalissimae etc..

Circa primum utitur triplici ratione. Quarum principalis talis est. Quicumque finis est talis quod alia volumus propter illum et ipsum volumus propter se ipsum et non aliquid aliud, iste finis non solum est bonus, sed etiam est optimus, et hoc apparet ex hoc quod semper finis cuius gratia alii fines quaeruntur est principalior, ut ex supra dictis patet; sed necesse est esse aliquem talem finem. Ergo in rebus humanis est aliquis finis bonus et optimus.

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

|#3 Quod autem sit impossibile in finibus procedere in infinitum, probat tertia ratione quae est etiam ducens ad impossibile, hoc modo. Si procedatur in infinitum in desiderio finium, ut scilicet semper unus finis desideretur propter alium in infinitum, nunquam erit devenire ad hoc quod homo consequatur fines desideratos.

Sed frustra et vane aliquis desiderat id quod non potest assequi; ergo desiderium finis esset frustra et vanum. Sed hoc desiderium est naturale: dictum enim est supra quod bonum est, quod naturaliter omnia desiderant; ergo sequetur quod naturale desiderium sit inane et vacuum. Sed hoc est impossibile. Quia naturale desiderium nihil aliud est quam inclinatio inhaerens rebus ex ordinatione primi moventis, quae non potest esse supervacua; ergo impossibile est quod in finibus procedatur in infinitum.

|#4 Et sic necesse est esse aliquem ultimum finem propter quem omnia alia desiderantur et ipse non desideratur propter alia.

Et ita necesse est esse aliquem optimum finem rerum humanarum.

|#5 Deinde cum dicit: igitur ad vitam etc., ostendit quod huius finis cognitio, est homini necessaria. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit, quod necessarium est homini cognoscere talem finem. Secundo ostendit quid de eo cognoscere oporteat, ibi, si autem sic, tentandum est, etc..

Concludit ergo primo ex dictis, quod ex quo est aliquis optimus finis rerum humanarum, cognitio eius, habet magnum incrementum ad vitam, idest multum auxilium confert ad totam vitam humanam. Quod quidem apparet tali ratione.

Nihil quod in alterum dirigitur potest homo recte assequi nisi cognoscat illud ad quod dirigendum est. Et hoc apparet per exemplum sagittatoris, qui directe emittit sagittam, attendens ad signum ad quod eam dirigit. Sed tota humana vita oportet quod ordinetur in ultimum et optimum finem humanae vitae; ergo ad rectitudinem humanae vitae necesse est habere cognitionem de ultimo et optimo fine humanae vitae.

Et huius ratio est, quia semper ratio eorum quae sunt ad finem, sumenda est ab ipso fine, ut etiam in secundo physicorum probatur.

|#6 Deinde cum dicit: si autem sic etc., ostendit quid circa istum finem sit cognoscendum.

Et dicit quod ex quo sic est, quod cognitio optimi finis necessaria est ad vitam humanam: oportet accipere quis sit iste optimus finis et ad quam scientiam speculativam vel practicam pertineat eius consideratio.

Per disciplinas enim intelligit scientias speculativas, per virtutes autem scientias practicas, quia sunt aliquarum operationum principia.

Dicit autem quod tentandum est de his determinare ad insinuandum difficultatem, quae est in accipiendo ultimum finem in humana vita sicut et in considerando omnes causas altissimas.

Dicit autem quod oportet illud accipere figuratiter, id est verisimiliter, quia talis modus accipiendi convenit rebus humanis, ut infra dicitur. Horum autem duorum, primum quidem pertinet ad tractatum huius scientiae, quia talis

consideratio est circa rem de qua haec scientia considerat. Sed secundum pertinet ad prooemium: in quo manifestatur intentio huius doctrinae.

#7 Et ideo statim consequenter cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit ad quam scientiam pertineat huius finis consideratio. Et circa hoc duo facit.

Primo ponit rationem ad propositum ostendendum.

Secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi: quas enim esse est debitum etc..

Primo ergo ponit rationem ad propositum, quae talis est. Optimus finis pertinet ad principalissimam scientiam, et maxime architectonicam.

Et hoc patet ex his, quae supra praemissa sunt. Dictum est enim quod sub scientia vel arte quae est de fine continentur illae quae sunt circa ea quae sunt ad finem.

Et sic oportet quod ultimus finis pertineat ad scientiam principalissimam, tamquam de principalissimo fine existentem, et maxime architectonicae, tamquam praecipiente aliis quid oporteat facere. Sed civilis scientia videtur esse talis, scilicet principalissima, et maxime architectonica. Ergo ad eam pertinet considerare optimum finem.

#8 Deinde cum dicit: quas enim esse etc., probat quod supposuerat; scilicet quod civilis sit talis.

Et primo probat quod sit maxime architectonica.

Secundo quod sit principalissima, ibi: si enim et idem est uni etc..

Circa primum duo facit. Primo attribuit politicae, sive civili, ea quae pertinent ad scientiam architectonicam.

Secundo ex his concludit propositum, ibi, utente autem hac etc..

Duo autem pertinent ad scientiam architectonicam, quorum unum est, quod ipsa praecipit scientiae vel arti quae est sub ipsa quid debeat operari, sicut equestris praecipit frenifactivae.

Aliud autem est, quod utitur ea ad suum finem. Primum autem horum convenit politicae, vel civili, tam respectu speculativarum scientiarum, quam respectu practicarum; aliter tamen et aliter. Nam practicae scientiae praecipit politica, et quantum ad usum eius ut scilicet operetur vel non operetur, et quantum ad determinationem actus. Praecipit enim fabro non solum quod utatur sua arte, sed etiam quod sic utatur, tales cultellos faciens. Utrumque enim est ordinatum ad finem humanae vitae.

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

#10 Alia autem proprietas scientiae architectonicae, scilicet uti inferioribus scientiis, pertinet ad politicam, solum respectu practicarum scientiarum; unde subdit quod pretiosissimas, idest nobilissimas virtutum idest artium operarivarum videmus esse sub politica, scilicet militarem, et oeconomicam et rhetoricam, quibus omnibus utitur politica ad suum finem, scilicet ad bonum commune civitatis.

#11 Deinde cum dicit: utente autem hac etc., ex praemissis duobus concludit propositum. Et dicit quod, cum politica, quae practica est, utatur reliquis practiceis disciplinis, sicut secundo dictum est, et cum ipsa legemponat quid oporteat operari et a quibus abstinere, ut primo dictum est, consequens est quod finis huius tamquam architectonicae complectitur, idest sub se continet fines aliarum scientiarum practicarum.

Unde concludit quod hic, scilicet finis politicae, est humanum bonum, id est optimum in rebus humanis.

#12 Deinde cum dicit: si enim et idem est etc., ostendit quod politica sit principalissima, ex ipsa ratione proprii finis. Manifestum est enim quod unaquaeque causa tanto potior est quanto ad plura effectus eius se extendit. Unde et bonum, quod habet rationem causae finalis, tanto potius est quanto ad plura se extendit.

Et ideo, si idem est bonum uni homini et toti civitati: multo videtur maius et perfectius suscipere, id est procurare, et salvare, id est conservare, illud quod est bonum totius civitatis, quam id quod est bonum unius hominis. Pertinet quidem enim ad amorem qui debet esse inter homines quod homo quaerat et conservet bonum etiam uni soli homini, sed multo melius est et divinius quod hoc exhibeatur toti genti et civitatibus.

Vel aliter: amabile quidem est quod hoc exhibeatur uni soli civitati, sed multo divinius est, quod hoc exhibeatur toti genti, in qua multae civitates continentur. Dicit autem hoc esse divinius, eo quod magis pertinet ad Dei similitudinem, qui est universalis causa omnium bonorum. Hoc autem bonum, scilicet quod est commune uni vel civitatibus pluribus, intendit methodus quaedam, id est ars, quae vocatur civilis. Unde ad ipsam maxime pertinet considerare ultimum finem humanae vitae: tamquam ad principalissimam.

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

|+3 Lectio 3

#1 Dicitur autem utique sufficienter etc..

Postquam Philosophus ostendit quid sit bonum, quod principaliter intenditur in hac scientia, hic determinat modum huic scientiae convenientem.

Et primo ex parte doctoris; secundo ex parte auditoris, ibi: eodem utique modo etc..

Circa primum ponit talem rationem.

Modus manifestandi veritatem in qualibet scientia, debet esse conveniens ei quod subiicitur sicut materia in illa scientia. Quod quidem manifestat ex hoc, quod certitudo non potest inveniri, nec est requirenda similiter in omnibus sermonibus, quibus de aliqua re ratiocinamur.

Sicut etiam neque in conditis, id est his quae fiunt per artem, non est similis modus operandi in omnibus; sed unusquisque artifex operatur ex materia, secundum modum ei convenientem aliter quidem ex cera aliter ex luto, aliter ex ferro. Materia autem moralis talis est, quod non est ei conveniens perfecta certitudo. Et hoc manifestat per duo genera rerum quae videntur ad materiam moralem pertinere.

#2 Primo namque et principaliter ad materiam moralem pertinent opera virtuosa, quae vocat hic iusta, de quibus principaliter intendit civilis scientia. Circa quae non habetur certa sententia hominum, sed magna differentia est in hoc quod homines de his iudicant. Et in hoc multiplex error contingit.

Nam quaedam sunt quae a quibusdam reputantur iusta et honesta, a quibusdam autem iniusta et inhonesta, secundum differentiam temporum et locorum et personarum. Aliquid enim reputatur vitiosum uno tempore aut in una regione, quod in alio tempore aut in alia regione non reputatur vitiosum. Et ex ista differentia contingit quosdam opinari quod nihil esset naturaliter iustum vel honestum, sed solum secundum legispositionem; de qua quidem opinione ipse plenius agit in V huius.

#3 Secundo autem ad materiam moralem pertinent bona exteriora, quibus homo utitur ad finem, et circa ista etiam bona contingit invenire praedictum errorem, quia non semper eodem modo se habent in omnibus.

Quidam enim per ea iuvantur, quibusdam vero ex ipsis proveniunt detrimenta. Multi enim homines occasione suarum divitiarum perierunt, utpote a latronibus interfecti. Quidam vero occasione suae fortitudinis corporalis, ex cuius fiducia incaute se periculis exposuerunt.

Et sic manifestum est, quod materia moralis est varia et deformis, non habens omnimodam certitudinem.

#4 Et quia secundum artem demonstrativae scientiae, oportet principia esse conformia conclusionibus, amabile est et optabile, de talibus, id est tam variabilibus, tractatum facientes, et ex similibus procedentes ostendere veritatem, primo quidem grosse id est applicando universalia principia et simplicia ad singularia et composita, in quibus est actus.

Necessarium est enim in qualibet operativa scientia ut procedatur modo compositivo, e contrario autem in scientia speculativa necesse est ut procedatur modo resolutivo, resolvendo composita in principia simplicia. Deinde oportet ostendere veritatem figuraliter, id est verisimiliter; et hoc est procedere ex propriis principiis huius scientiae. Nam scientia moralis est de actibus voluntariis: voluntatis autem motivum est, non solum bonum, sed apprensibile bonum. Tertio oportet ut cum dicturi simus de his quae ut frequentius accidunt, id est de actibus voluntariis, quos voluntas non ex necessitate producit, sed forte inclinata magis ad unum quam ad aliud, ut etiam ex talibus procedamus, ut principia sint conclusionibus conformia.

#5 Deinde cum dicit: eodem utique modo etc., ostendit quod auditorem oportet acceptare in moralibus praedictum modum determinandi.

Et dicit, quod debitum est, quod unusquisque recipiat unumquodque (eorum) quae sibi ab alio dicuntur eodem modo, id est secundum quod convenit materiae. Quia ad hominem disciplinatum, id est bene instructum, pertinet, ut tantum certitudinem quaerat in unaquaque materia, quantum natura rei patitur. Non enim potest esse tanta certitudo in materia variabili et contingenti, sicut in materia necessaria, semper eodem modo se habente. Et ideo auditor bene disciplinatus nec debet maiorem certitudinem requirere, nec minori esse contentus, quam sit conveniens rei de qua agitur. Propinquum enim peccatum esse videtur, si aliquis auditor acceptet aliquem mathematicum persuasionibus rhetoricis utentem, et si expectat a rhetorico demonstrationes certas, quales debet preferre mathematicus. Utrumque enim contingit ex hoc, quod non consideratur modus materiae convenientis.

Nam mathematica est circa materiam, in qua invenitur omnimoda certitudo. Rhetorica autem negotiatur circa materiam civilem, in qua multiplex variatio accidit.

#6 Deinde cum dicit unusquisque autem iudicat bene etc., ostendit qualis debeat esse auditor huius scientiae. Et primo ostendit quis sit insufficiens auditor.

Secundo quis sit inutilis, ibi, amplius autem passionum etc.. Tertio ostendit quis sit auditor conveniens, ibi, secundum rationem autem etc..

Circa primum duo facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Et dicit, quod unusquisque non potest habere bonum iudicium nisi de his quae cognoscit. Et sic ille qui est instructus circa unum quodlibet genus bene potest iudicare de his quae pertinent ad illud genus. Sed ille qui est bene instructus circa omnia, potest simpliciter bene iudicare de omnibus.

#7 Secundo ibi: idcirco politicae etc., concludit propositum, scilicet quod iuvenis non est conveniens auditor politicae et totius moralis scientiae, quae sub politica comprehenditur; quia sicut dictum est, nullus potest bene iudicare nisi ea quae novit. Omnis autem auditor oportet quod bene iudicet de his quae audit, ut scilicet bene dicta recipiat, non autem ea quae male dicuntur. Ergo oportet, quod nullus sit auditor conveniens nisi habeat aliquam notitiam eorum quae debet audire. Sed iuvenis non habet notitiam eorum quae pertinent ad scientiam moralem, quae maxime cognoscuntur per experientiam.

Iuvenis autem est inexpertus operationum humanae vitae propter temporis brevitatem, et tamen rationes moralis scientiae procedunt ex his quae pertinent ad actus humanae vitae, et etiam sunt de his; sicut si dicatur quod liberalis minora sibi reservat, et maiora aliis tribuit, hoc iuvenis propter inexperientiam forte non iudicabit esse verum, et idem est in aliis civilibus. Unde manifestum est, quod iuvenis non est conveniens auditor politicae.

#8 Deinde cum dicit: amplius autem passionum etc., ostendit quis sit inutilis auditor huius scientiae.

Ubi considerandum est, quod scientia moralis docet homines sequi rationem, et discedere ab his in quae passiones animae inclinant, quae sunt concupiscentia, ira et similia.

In quae quidem aliqui tendunt dupliciter.

Uno modo ex electione: puta cum aliquis hoc proponit, ut concupiscentiae suae satisfaciat.

Et hos vocat sectatores passionum; alio modo cum aliquis proponit quidem a noxiis delectationibus abstinere, vincitur tamen interdum impetu passionis, ut contra suum propositum, impetum passionis sequatur. Et talis vocatur incontinens.

#9 Dicit ergo, quod ille qui est sectator passionum, inaniter, idest sine aliqua efficacia audiet hanc scientiam, et inutiliter, idest absque consecutione debiti finis. Finis enim huius scientiae non est sola cognitio, ad quam forte pervenire possent passionum sectatores. Sed finis huius scientiae est actus humanus, sicut et omnium scientiarum practicarum.

Ad actus autem virtuosos non perveniunt, qui passiones sectantur. Et sic nihil differt quantum ad hoc quod aereantur ab auditu huius scientiae iuvenis aetate vel iuvenis moribus, scilicet passionum sectator, quia, sicut iuvenis aetate deficit a fine huius scientiae, qui est cognitio, ita ille qui est iuvenis moribus deficit a fine, qui est actio: non enim est defectus eius propter tempus, sed propter hoc quod vivit secundum passiones, et sequitur singula, ad quae passiones inclinant. Talibus autem fit inutilis cognitio huius scientiae; sicut etiam incontinentibus, qui non sequuntur scientiam, quam de moralibus habent.

#10 Deinde cum dicit: secundum rationem autem etc., ostendit quis sit conveniens auditor huius scientiae. Et dicit, quod multum est utile scire de moralibus illis, qui secundum ordinem rationis implent omnia sua desideria et exterius operantur.

#11 Ultimo autem epilogat ea quae dicta sunt in hoc prooemio, dicens quod tanta sint dicta prooemialiter de auditore, quod fuit ultimum; et quis sit modus demonstrandi, quod fuit medium; et quid proponimus, idest quid sit illud, de quo ista scientia principaliter intendit.

|+4 Lectio 4

#1 Dicamus ergo resumentes etc..

Praemisso prooemio, hic Aristotiles accedit ad tractatum huius scientiae. Et dividitur in partes tres.

In prima determinat de felicitate, quae est summum inter humana bona perducens ad hoc considerationem felicitatis quod est operatio secundum virtutem. In secunda parte determinat de virtutibus, ibi, si autem est felicitas operatio quaedam secundum virtutem etc.. In tertia complet suum tractatum de felicitate, ostendens qualis et quae virtutis operatio sit felicitas. Et hoc in decimo libro, ibi: post haec autem de delectatione etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi: nomine quidem igitur etc..

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

|#2 Deinde cum dicit: nomine quidem igitur etc., determinat de felicitate. Et circa hoc duo facit.

Primo prosequitur opiniones aliorum de felicitate.

Secundo determinat de ipsa secundum propriam sententiam, ibi, rursus autem redeamus ad quaesitum bonum etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones aliorum de felicitate. Secundo inquirat de eis, ibi, nos autem dicamus unde discessimus etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit opiniones de ultimo fine humanorum. Secundo determinat qualiter de huiusmodi opinionibus sit inquirendum, ibi, omnes quidem igitur perscrutari etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit in quo omnes conveniant. Secundo in quo differant, ibi, de felicitate autem, quae est etc..

|#3 Ponit ergo primo duo, in quibus omnes conveniunt secundum ultimum finem.

Primo quidem in nomine, quia tam multi, id est populares, quam etiam excellentes, id est sapientes, nominant summum humanorum bonorum felicitatem.

Secundo quantum ad quamdam communem nominis rationem; quia omnes existimant bene vivere et bene operari (idem esse ei) quod est esse felicem.

|#4 Deinde cum dicit: de felicitate autem etc., ostendit in quo differunt opiniones hominum circa felicitatem. Et dicit quod de felicitate quid sit in speciali alterantur, idest diversificantur homines. Et hoc triplici differentia. Quarum prima accipitur secundum quod multitudo popularium non similiter in hoc sentit cum sapientibus. Nam populares existimant felicitatem esse aliquid eorum quae sunt in aperto et manifesto, ut sunt illa quae in sensibilibus considerantur, quae sola manifesta sunt multitudini, et adeo aperta, quod non indigent expositione reserante, sicut sunt voluptas, divitiae et honor et alia huiusmodi. Quid autem sapientes super hoc sentiant, ultimo ponet.

|#5 Secunda autem differentia est popularium adinvicem. Quorum alii aliud sensibile bonum aestimant esse felicitatem, sicut avari divitias, intemperati voluptates, ambitiosi honores.

|#6 Tertia autem differentia est eiusdem ad seipsum. Est enim conditio ultimi finis, ut sit maxime desideratum. Unde illud quod maxime desiderat homo aestimat esse felicitatem, indigentia autem alicuius boni auget eius desiderium. Unde aeger, qui indiget sanitate, iudicat ipsam summum bonum. Et pari ratione mendicus divitias. Et similiter illi, qui recognoscunt suam ignorantiam, admirantur quasi felices eos qui possunt dicere aliquid magnum, et quod eorum intellectum excedat.

Et omnia ista pertinent ad opiniones multitudinis.

|#7 Sed quidam sapientes, scilicet Platonici, praeter haec diversa bona sensibilia, aestimaverunt esse unum bonum quod est secundum seipsum, idest quod est ipsa essentia bonitatis separata, sicut et formam separatam hominis dicebant per se hominem, et quod omnibus bonis est causa quod sint bona, in quantum scilicet participant illud summum bonum.

|#8 Deinde cum dicit: omnes quidem igitur etc., ostendit qualiter oporteat inquirere de praedictis opinionibus. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit de quibus harum opinionum oportet inquirere. Secundo quo ordine, ibi, non lateat autem nos etc.. Tertio qualiter oporteat auditorem dispositum esse, ad hoc quod bene capiat ea quae dicentur, ibi, propter quod oportet consuetudinibus etc..

Dicit ergo primo, quod perscrutari omnes opiniones quas aliqui habent de felicitate esset aliquid magis vanum, quam deceat Philosophum; quia quaedam sunt omnino irrationabiles, sed sufficit illas opiniones maxime perscrutari, quae in superficie habent aliquam rationem, vel propter apparentiam aliquam, vel saltem propter opinionem multorum hoc existimantium.

#9 Deinde cum dicit: non lateat autem nos etc., ostendit quo ordine ratiocinandum sit de huiusmodi opinionibus, et simpliciter in tota materia morali. Et assignat differentiam in processu ratiocinandi. Quia quaedam rationes sunt, quae procedunt a principiis, id est a causis in effectus: sicut demonstrationes propter quid. Quaedam autem e converso ab effectibus ad causas sive principia, quae non demonstrant propter quid, sed solum quia ita est.

Et hoc etiam Plato prius distinxit, inquirens utrum oporteat procedere a principiis vel ad principia. Et ponit exemplum de cursu stadiorum.

Erant enim quidam athlothetae, idest propositi athleticis currentibus in stadio, qui quidem athlothetae stabant in principio stadiorum.

Quandoque igitur athletae incipiebant currere ab athlothesis et procedebant usque ad terminum, quandoque autem e converso.

Et sic etiam est duplex ordo in processu rationis, ut dictum est.

#10 Et ut accipiatur quo ordine oporteat procedere in qualibet materia, considerandum est quod semper oportet incipere a magis cognitis, quia per notiora devenimus ad ignota.

Sunt autem aliqua notiora dupliciter. Quaedam quidem quoad nos, sicut composita et sensibilia, quaedam simpliciter et quoad naturam, scilicet simplicia et intelligibilia. Et quia nobis ratiocinando notitiam acquirimus, oportet quod procedamus ab his quae sunt magis nota nobis; et si quidem eadem sint nobis magis nota et simpliciter, tunc ratio procedit a principiis, sicut in mathematicis. Si autem sint alia magis nota simpliciter et alia quoad nos, tunc oportet e converso procedere, sicut in naturalibus et moralibus.

#11 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit qualiter oportet esse dispositum talium auditorem. Et dicit, quod quia in moralibus oportet incipere ab his quae sunt magis nota quoad nos, id est a quibusdam effectibus consideratis circa actus humanos, oportet illum, qui sufficiens auditor vult esse moralis scientiae quod sit bene manuctus et exercitatus in consuetudinibus humanae vitae, idest de bonis exterioribus et iustis, idest de operibus virtutum, et universaliter de omnibus civilibus, sicut sunt leges et ordines politiarum et si qua alia sunt huiusmodi. Quia oportet in moralibus accipere, ut principium, quia ita est. Quod quidem accipitur per experientiam et consuetudinem; puta quod concupiscentiae per abstinentiam superantur.

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

|+5 Lectio 5

#1 Nos autem dicamus unde discessimus etc..

Postquam Philosophus recitavit opiniones aliorum diversas de felicitate, hic inquit veritatem de praedictis opinionibus.

Et primo inquit de opinione loquentium de felicitate moraliter, qui scilicet ponebant in aliquo bonorum huius vitae felicitatem.

Secundo inquit de opinione loquentium de felicitate non moraliter, ponentium scilicet felicitatem in quodam bono separato, ibi, quod autem universale etc..

Circa primum duo facit: primo proponit id quod est commune omnibus huiusmodi opinionibus; secundo inquit de diversitate opinionum.

Quia ergo videbatur Philosophus digressionem fecisse a principali proposito, dum modum procedendi determinavit, redit ad principale propositum, unde discesserat, id est ad opiniones de felicitate. Et dicit, quod non irrationabiliter aliqui videntur existimare quod finale bonum quod felicitas dicitur sit aliquid ex his quae pertinent ad hanc vitam, scilicet humanam.

Est enim finis omnium operum vitae.

Ea vero quae sunt ad finem proportionantur fini; unde probabile est quod felicitas sit aliquid de numero bonorum pertinentium ad hanc vitam.

Sed de hoc infra dicetur quid verum sit.

#2 Deinde cum dicit: multi quidem et gravissimi etc., inquit veritatem circa ea in quibus diversificantur.

Et circa hoc duo facit. Primo inquit de opinionibus, quae magis videntur accedere ad veritatem. In secunda de opinione recedente magis a veritate, ibi, pecuniosus autem violentus quis etc..

Circa primum tria facit. Primo inquit de opinione ponente felicitatem in his quae pertinent ad vitam voluptuosam; in secunda de opinionibus ponentium felicitatem in his quae pertinent ad vitam civilem, ibi, qui autem excellentes et operativi etc.. In tertia facit mentionem de vita contemplativa, ibi, tertia autem est etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit opinionem. Secundo ex incidenti distinguit vitas, ibi, tres enim sunt etc..

Tertio inquit de veritate propositae opinionis, ibi: multi quidem igitur etc..

|#3 Dicit ergo primo, quod inter bona huius vitae, quidam eligunt voluptatem, in ea felicitatem ponentes. Et hi quidem sunt non solum multi, idest populares homines, qui fere omnes ad voluptates declinant; sed etiam quidam qui sunt gravissimi, vel propter auctoritatem scientiae et doctrinae, vel etiam propter vitae honestatem. Nam etiam epicuri, qui voluptatem summum bonum aestimabant, diligenter colebant virtutes, sed tamen propter voluptatem, ne scilicet per contraria vitia eorum voluptas impediretur. Gula enim per immoderantiam cibi corporis dolores generat, propter furtum aliquis carceri mancipatur. Et ita diversa vitia diversimode voluptatem impediunt.

Et quia ultimus finis est maxime diligibilis, ideo illi qui ponunt voluptatem summum bonum, maxime diligunt vitam voluptuosam.

|#4 Deinde cum dicit: tres enim sunt maxime etc., distinguit triplicem vitam: scilicet voluptuosam quae nunc dicta est, et civilem et contemplativam, et has dicit esse maxime excellentes. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut infra in IX dicitur, unusquisque id ad quod maxime afficitur reputat vitam suam, sicut Philosophus philosophari, venator venari, et sic de aliis. Et quia homo maxime afficitur ad ultimum finem, necesse est, quod vitae diversificentur secundum diversitatem ultimi finis. Finis autem habet rationem boni.

Bonum autem in tria dividitur, scilicet in utile, delectabile et honestum. Quorum duo, scilicet delectabile et honestum, habent rationem finis, quia utrumque est appetibile propter seipsum.

Honestum autem dicitur, quod est bonum secundum rationem, quod quidem habet aliquam delectationem annexam. Unde delectabile, quod contra honestum dividitur, est delectabile secundum sensum. Ratio autem est et speculativa et practica.

|#5 Vita igitur voluptuosa dicitur quae finem constituit in voluptate sensus, vita vero civilis dicitur, quae finem constituit in bono practicae rationis, puta in exercitio virtuosorum operum. Vita autem contemplativa, quae constituit finem in bono rationis speculativae, scilicet in contemplatione veritatis.

|#6 Deinde cum dicit: multi quidem igitur etc., inquit de praedicta opinione. Et circa hoc duo facit.

Primo improbat eam. Secundo inducit rationem inducentem ad ipsam, ibi, adipiscuntur autem etc..

Circa primum considerandum est, quod vita voluptuosa, quae ponit finem circa delectationem sensus, necesse habet ponere finem circa maximas delectationes, quae sequuntur naturales operationes, quibus scilicet natura conservatur secundum individuum per cibum et potum et secundum speciem per commixtionem sexuum. Huiusmodi autem delectationes sunt communes hominibus et bestiis: unde multitudo hominum ponentium finem in huiusmodi voluptatibus videntur esse omnino bestiales, quasi eligentes talem vitam quasi optimam vitam in qua pecudes nobiscum communicant. Si enim in hoc felicitas hominis consisteret, pari ratione bestiae felices essent fruenter delectatione cibi et coitus. Si igitur felicitas est proprium bonum hominis, impossibile est quod in his consistat felicitas.

|#7 Deinde cum dicit adipiscuntur autem etc., ponit rationem inducentem ad hanc opinionem.

Et dicit, quod illi qui ponunt hanc opinionem, accipiunt pro ratione quod multi illorum qui sunt in maximis potestatibus constituti, sicut reges et principes, qui felicissimi apud vulgus reputantur, similia patiuntur cuidam regi Assyriorum nomine sardanapalo, qui fuit totaliter voluptatibus deditus, et ex hoc reputant voluptatem esse optimum, utpote quae ab optimatibus maxime diligitur.

|#8 Deinde cum dicit: qui autem excellentes etc., inquit de opinionibus pertinentibus ad vitam activam sive civilem. Et primo quantum ad honorem. Secundo quantum ad virtutem, ibi, forsitan autem et magis etc.. Et hoc rationabiliter. Nam vita civilis sive activa, intendit bonum honestum. Dicitur autem honestum, quasi honoris status, unde ad hoc pertinere videtur et ipse honor, et virtus, quae est honoris causa. Circa primum tria facit.

Primo proponit opinionem. Et dicit quod illi qui sunt excellentes, idest virtuosus et operativi, idest dediti vitae activae, ponunt felicitatem in honore.

|#9 Secundo ibi: civilis enim etc., inducit ad hoc rationem. Quia fere totius civilis vitae finis videtur esse honor, qui redditur bene operantibus in vita civili quasi summum praemium.

Et ideo colentibus civilem vitam probabile videtur felicitatem in honore consistere.

#10 Tertio ibi: videtur autem magis etc., improbat hanc opinionem duabus rationibus.

Quarum primam ponit dicens, quod ante assignatam veram rationem felicitatis divinamus, id est coniecimus felicitatem esse quoddam bonum, quod est proprium ipsi felici, utpote ad ipsum maxime pertinens, et quod difficile ab eo aufertur. Hoc autem non convenit honori, quia honor magis videtur consistere in actu quodam honorantis et in eius potestate, quam ipsius etiam qui honoratur. Ergo honor est quiddam magis extrinsecum et superficiale quam bonum quod quaeritur, scilicet felicitas.

#11 Secundam rationem ponit ibi, amplius autem videntur etc..

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

#12 Deinde cum dicit: forsitan autem etc., inquit de opinione ponentium felicitatem in virtute. Et circa hoc duo facit.

Primo proponit opinionem. Et dicit, quod forsitan aliquis existimabit magis esse finem civilis vitae virtutem quam honorem, ratione praedicta.

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

#14 Secundam rationem ponit ibi et cum his mala pati etc..

Quae talis est. Contingit aliquem habentem habitum virtutis (mala pati) et infortunatum esse. Sed nullus dicit talem esse felicem, nisi aliquis, qui velit pertinaciter positionem suam defendere contra rationes manifestas; ergo felicitas non est idem virtuti. Et hoc dicit ad propositum satis esse. Sed de his sufficienter dictum est in encycliis, idest in quibusdam circularibus versibus quos de felicitate composuit.

#15 Deinde cum dicit: tertia autem etc., facit mentionem de vita contemplativa. Et dicit quod de tertia vita, scilicet contemplativa, perscrutabitur inferius, scilicet in decimo.

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

#17 Improbat autem eam Aristoteles duplici ratione. Quarum prima talis est. Pecunia per violentiam acquiritur et per violentiam perditur. Sed hoc non convenit felicitati, quae est finis voluntariarum operationum, ergo felicitas non consistit in pecuniis.

#18 Secundam rationem ponit ibi et divitiae non sunt etc..

Quae talis est. Nos quaerimus felicitatem tamquam aliquod bonum quod non quaeritur propter aliud. Sed pecunia quaeritur propter aliud, quia habet rationem boni utilis, ut dictum est. Ergo in ipsa non consistit felicitas.

#19 Concludit autem ulterius quod illa quae supra dicta sunt, scilicet voluptas, honor et virtus, possunt existimari ultimi fines: quia propter se requiruntur, ut dictum est, et tamen neque etiam illa sunt ultimus finis ut ostensum est, quamvis a diversis sint multi sermones compositi, ad asserendum felicitatem in praedictis bonis consistere.

Sed istae opiniones sunt de cetero relinquendae.

|+6 Lectio 6

#1 Quod autem universale etc..

Postquam Philosophus improbavit opiniones ponentium felicitatem in aliquo manifestorum bonorum, hic improbat opinionem ponentium felicitatem in quodam bono separato. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quod necessarium est inquirere de hac opinione. Secundo incipit eam improbare, ibi, ferentes autem opinionem hanc etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit utilitatem huius inquisitionis. Secundo ostendit quid videatur huic inquisitioni repugnare, ibi: etsi obvia tali quaestione facta etc.. Tertio ostendit, quod illud non debeat retrahere ab inquisitione huius veritatis ibi, videbitur autem utique melius etc..

Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum in quo Platonici ponebant hominis felicitatem consistere, dicebant esse universale bonum per cuius participationem omnia bona dicuntur. Dicit ergo quod perscrutari de hoc universali bono an sit, et inquirere qualiter esse ponatur, forsitan est melius, quam inquirere de praemissis opinionibus; eius enim inquisitio magis est philosophica, utpote magis pertinens ad considerationem veri boni et ultimi finis quam praemissae, si ipsae opiniones secundum se considerentur. Si autem considerentur secundum quod pertinent ad propositum, inquirere de praemissis opinionibus, magis videtur fuisse conveniens proposito. Et ideo dixit forsitan, quod est adverbium dubitandi.

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

|#3 Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit quod hoc eum non debet retrahere.

Quia videbitur melius esse, idest magis honestum et ad bonos mores pertinens, et etiam omnino oportere ut homo non vereatur impugnare familiares suos pro salute veritatis.

Est enim hoc adeo necessarium ad bonos mores, ut sine hoc virtus conservari non possit.

Nisi enim homo veritatem familiaribus praeferret, consequens esset, quod homo falsa iudicia et falsa testimonia proferret pro defensione amicorum. Quod est contra virtutem.

Et quamvis aliter, id est alia ratione pertinente ad omnes homines veritas sit praeferenda amicis, specialiter tamen hoc oportet facere Philosophos, qui sunt professores sapientiae, quae est cognitio veritatis.

|#4 Quod autem oporteat veritatem praeferre amicis, ostendit hac ratione. Quia ei qui est magis amicus, magis est deferendum.

Cum autem amicitiam habeamus ad ambo, scilicet ad veritatem et ad hominem, magis debemus veritatem amare quam hominem, quia hominem praecipue debemus amare propter veritatem et propter virtutem ut in VIII huius dicitur. Veritas autem est amicus superexcellens cui debetur reverentia honoris; est etiam veritas quiddam divinum, in Deo enim primo et principaliter invenitur.

Et ideo concludit, quod sanctum est praehonorare veritatem hominibus amicis.

|#5 Dicit enim Andronicus Peripateticus, quod sanctitas est quae facit fideles et servantes ea quae ad Deum iusta. Haec etiam fuit sententia Platonis, qui reprobans opinionem socratis Magistri sui dixit quod oportet de veritate magis curare quam de aliquo alio; et alibi dicit: amicus quidem socrates sed magis amica veritas; et in alio loco: de socrate quidem parum est curandum, de veritate autem multum.

|#6 Deinde cum dicit: ferentes autem hanc opinionem etc., improbat positionem Platonis dicentem quod felicitas hominis consistit in quadam communi idea boni. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit, quod non est una communis idea boni. Secundo ostendit, quod etiam si esset, non consisteret in ea humana felicitas, ibi: sed forte haec quidem relinquendum est nunc etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod non sit una communis idea boni. Secundo inquirat de modo loquendi, quo Platonici hanc ideam nominabant, ibi, quaeret autem utique aliquis etc..

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

|#7 Quarum prima sumitur ex ipsa positione Platonicorum, qui non faciebant aliquam ideam in illis generibus in quibus invenitur prius et posterius, sicut patet in numeris.

Nam binarius naturaliter prior est ternario et sic inde, et ideo non dicebant Platonici, quod numerus communis esset quaedam idea separata; ponebant autem singulos numeros ideales separatos, puta binarium, ternarium et similia.

Et huius ratio est, quia ea in quibus invenitur prius et posterius, non videntur esse unius ordinis, et per consequens nec aequaliter unam ideam participare. Sed in bonis invenitur prius et posterius. Quod manifestat ex hoc, quod bonum invenitur in eo quodquidest, id est in substantia, et similiter in qualitate et etiam in aliis generibus; manifestum est autem, quod illud quod est ens per seipsum, scilicet substantia, est naturaliter prior omnibus his quae non habent esse nisi in comparatione ad substantiam, sicut est quantitas, quae est mensura substantiae, et qualitas, quae est dispositio substantiae, et ad aliquid, quod est habitudo substantiae. Et idem est in aliis generibus, quae omnia assimilantur propagini entis, idest substantiae, quae est principaliter ens, a qua propaginantur et derivantur omnia alia genera. Quae etiam in tantum dicuntur entia, in quantum accidunt substantiae. Et ex hoc concludit, quod non potest esse quaedam communis idea boni.

|#8 Secundam rationem ponit ibi amplius quia bonum etc..

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod Plato ponebat ideam esse rationem et essentiam omnium eorum, quae ideam participant.

Ex quo sequitur, quod eorum quorum non est una ratio communis, non possit esse una idea. Sed diversorum praedicamentorum non est una ratio communis. Nihil enim univoce de his praedicatur. Bonum autem sicut et ens, cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento; sicut in quod quid est, id est in substantia, bonum dicitur Deus, in quo non cadit malitia, et intellectus, qui semper est rectus. In qualitate autem virtus, quae bonum facit habentem. In quantitate autem commensuratum, quod est bonum in quolibet quod subditur mensurae. In ad aliquid autem bonum est utile, quod est relatum in debitum finem. In quando autem tempus, scilicet opportunum, et in ubi locus congruus ad ambulandum, sicut dieta. Et idem patet in aliis generibus. Manifestum est ergo, quod non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea, vel ratio communis omnium bonorum: alioquin porteret, quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo.

|#9 Tertiam rationem ponit ibi amplius autem quia eorum quae sunt etc..

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

|+7 Lectio 7

|#1 Quaeret autem utique aliquis etc..

Ostendit supra Philosophus quod non est una idea communis omnium bonorum; sed quia Platonici illud bonum separatum non solum vocabant ideam boni, sed etiam per se bonum, hic intendit inquirere Aristotiles utrum hoc convenienter dicatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod illud bonum separatum, non convenienter nominatur per se bonum. Secundo ostendit, quod ponere bonum separatum esse per se bonum repugnat ei quod dicitur ipsum esse communem ideam omnium bonorum, ibi, his autem, quae dicta sunt, etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod illud bonum separatum non convenienter dicitur per se bonum. Secundo excludit quandam responsionem, ibi: sed quidem neque perpetuum esse etc.; tertio comparat hoc dictum opinionioni Pictagoricorum, ibi, probabilius autem videntur etc..

|#2 Circa primum considerandum est, quod illud bonum separatum, quod est causa omnium bonorum, oportet ponere in altiori gradu bonitatis, quam ea quae apud nos sunt, eo quod est ultimus finis omnium.

Per hoc autem dictum videtur, quod non sit altioris gradus in bonitate, quam alia bona.

Et hoc manifestat per hoc, quod unumquodque separatorum vocabat Plato per se, sicut ideam hominis vocabat per se hominem et ideam equi per se equum, manifestum est autem, quod una et eadem ratio est hominis qui est apud nos et per se hominis, idest separati. Et hoc manifestat per hoc, quod homo separatus et homo qui est in materia non differunt secundum quod homo, differunt autem secundum quaedam alia, puta quod ille homo est immaterialis et iste est materialis; sicut animal commune et homo non differunt in ratione animalis, sed differunt in hoc, quod homo addit rationale super animal. Ita etiam videtur quod in ratione hominis non differat homo separatus ab hoc homine, sed hic homo addit materiam.

Eadem igitur ratione illud separatum bonum quod nominant per se bonum, non erit alterius rationis in bonitate, quam hoc particulare bonum, poterit autem esse differentia quantum ad aliqua alia, quae sunt praeter rationem boni.

|#3 Deinde cum dicit: (sed quidem) neque perpetuum esse etc., excludit quamdam responsionem. Posset enim aliquis respondere, quod illud per se bonum est melius, quia est perpetuum. Haec autem bona sunt corruptibilia. Quod autem est diuturnius, videtur esse melius et magis eligendum. Sed ad hoc excludendum dicit, quod neque hoc quod est perpetuum esse, facit illud per se bonum esse magis bonum.

Perpetuum enim a non perpetuo differt duratione.

Differentia autem durationis alicuius rei est praeter rationem propriae speciei, sicut vita quae est unius diei et vita quae est diuturna non differunt in ratione vitae, sed solum differunt in duratione. Sic ergo si accipiatur bonum quasi una species, duratio erit praeter rationem boni. Et ita ex hoc quod est aliquid diuturnius non differet secundum rationem boni quasi melius existens quam si esset unius diei tantum.

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

|#5 Deinde cum dicit: probabilius autem videntur etc., comparat praedictam positionem Platoniorum positioni Pythagoricorum. Circa quod considerandum est, quod secundum Platonios eadem erat ratio boni et unius. Et ideo ponebant idem esse per se unum et per se bonum, ex quo necesse erat quod ponerent unum primum per se bonum.

Quod quidem Pythagorici non faciebant. Sed unum ponebant aliquid eorum quae continentur in coordinatione boni sub quo ponebant lumen, unum, quietem, muscolum, dextrum, finitum, imparem, rectum, quadratum; e contrario autem sub malo ponebant tenebras, multitudinem, motum, feminam, sinistrum, infinitum, parem numerum, curvum altera parte longius.

|#6 Dicit ergo, quod quantum ad hoc probabilius dixerunt Pythagorici quam Platonici, quia non cogebantur ponere unam rationem boni. Et ideo speusippus, qui fuit nepos Platonis, filius sororis eius, et successor eius in scholis, in hoc non fuit secutus Platonem, sed magis Pythagoram. Dicit autem, quod de his debet fieri alius sermo, scilicet in metaphysica.

|#7 Deinde cum dicit: his autem quae dicta sunt etc., ostendit, quod dicere illud bonum separatum esse per se bonum, repugnat ei quod est unam esse ideam omnium bonorum. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit, quod per se bonum non potest esse communis idea omnium bonorum.

Secundo, quod non potest esse communis idea etiam omnium quae dicuntur per se bona, ibi, dividentes igitur, etc..

Tertio respondet cuidam quaestioni, ibi sed qualiter utique etc..

Dicit ergo primo, quod contra ea quae dicta sunt a Platonis, occulte apparet quaedam dubitatio propter hoc quod, cum loquitur de illo per se bono, non videntur de omni bono sermones dici, etiam quantum ad ipsam apparentiam verborum, et fieri quantum ad convenientiam rerum. Et hoc ideo quia diversae sunt species vel rationes bonorum.

|#8 Dicuntur enim secundum unam speciem vel rationem bona illa quae secundum se ipsa sunt persecuta, id est quaesita vel desiderata, et dilecta, id est amata. Et secundum aliam rationem dicuntur bona illa quae sunt aliquid factiva vel conservativa illorum quae sunt secundum se bona. Tertio vero modo dicuntur aliqua bona quia sunt prohibitiva contrariorum.

Sic igitur manifestum est, quod bonum dupliciter dicitur. Quaedam enim sunt bona secundum seipsa, scilicet prima; de quibus dictum est, quod propter se quaeruntur.

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

|#9 Deinde cum dicit: dividentes igitur etc., ostendit quod una ratio per se boni non potest competere omnibus per se bonis.

Et primo dicit de quo est intentio. Circa quod considerandum est, quod factiva vel conservativa secundum se bonorum et prohibitiva contrariorum dicuntur bona sicut utilia. Quia ergo manifestum est quod talibus non aptatur ratio per se boni, separemus ab eis illa quae sunt secundum se bona, et videamus si possint dici bona secundum unam ideam, quam dicunt per se bonum.

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

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

#12 Quarto ibi: si sunt et haec etc., deducit primum membrum. Et dicit quod, si omnia praedicta sint secundum se bona participando ideam, quae est per se bonum, oportebit, quod in omnibus appareat eadem ratio bonitatis, sicut in nive et cerusa est eadem ratio albedinis, eo quod participant unam formam. Sed hoc non apparet esse verum in praedictis.

Honor enim et prudentia et voluptas habent diversas rationes non solum proprias, prout scilicet ratio honoris, in quantum est honor, differt a ratione prudentiae in quantum est prudentia, sed etiam in quantum sunt bona; non enim est una ratio bonitatis in omnibus his, nec secundum eandem rationem sunt appetibilia. Unde relinquitur, quod id quod dicunt per se bonum, non est aliquid commune, velut una idea communis omnium bonorum.

#13 Deinde cum dicit: sed qualiter utique etc., respondet cuidam tacitae quaestioni, quae est qualiter praedicta dicantur bona secundum diversas rationes. Et haec quidem quaestio locum habet, quia aliquid dici de multis secundum diversas rationes contingit dupliciter. Uno modo secundum rationes omnino diversas non habentes respectum ad aliquid unum; et ista dicuntur aequivoca casu, quia scilicet casu accidit quod unum nomen unus homo imposuit uni rei, et alius alii rei, ut praecipue patet in diversis hominibus eodem nomine nominatis. Alio modo unum nomen dicitur de multis secundum rationes diversas non totaliter, sed in aliquo uno convenientes.

Quandoque quidem in hoc, quod referuntur ad unum principium, sicut res aliqua dicitur militaris, vel quia est instrumentum militis, sicut gladius, vel quia est tegumentum eius sicut lorica, vel quia est vehiculum eius, sicut equus. Quandoque vero in hoc, quod referuntur ad unum finem sicut medicina dicitur sana, eo quod est factiva sanitatis, dieta vero eo quod est conservativa sanitatis, urina vero eo quod est sanitatis significativa.

Quandoque vero secundum proportionem diversas ad idem subiectum, sicut qualitas dicitur ens quia est dispositio per se entis, id est substantiae, quantitas vero eo quod est mensura eiusdem, et sic de aliis, vel secundum unam proportionem ad diversa subiecta. Eandem enim habent proportionem visus ad corpus et intellectus ad animam; unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis.

#14 Sic ergo dicit, quod bonum dicitur de multis, non secundum rationes penitus differentes, sicut accidit in his quae sunt casu aequivoca, sed in quantum omnia bona dependent ab uno primo bonitatis principio, vel in quantum ordinantur ad unum finem.

Non enim voluit Aristoteles quod illud bonum separatum sit idea et ratio omnium bonorum, sed principium et finis. Vel etiam dicuntur omnia bona magis secundum analogiam, id est proportionem eandem, quantum scilicet quod visus est bonum corporis, et intellectus est bonum animae. Ideo autem hunc tertium modum praefert, quia accipitur secundum bonitatem inhaerentem rebus. Primi autem duo modi secundum bonitatem separatam, a qua non ita proprie aliquid denominatur.

|+8 Lectio 8

#1 Sed forte haec quidem etc..

Postquam Philosophus ostendit quod non est una communis idea boni, nunc ostendit quod etiam si esset, non pertineret ad propositum, ut scilicet secundum ipsam esset quaerenda felicitas. Et circa hoc tria facit.

Primo probat propositum. Secundo ponit quandam responsionem, ibi: forte autem alicui videbitur etc.. Tertio excludit eam, ibi, probabilitatem quidem igitur, etc..

Dicit ergo primo quod haec, scilicet qualiter bonum dicatur secundum unam vel diversas rationes de bonis, oportet nunc relinquere, quia per certitudinem determinare de hoc pertinet magis ad aliam philosophiam, scilicet ad metaphysicam. Et similiter etiam consideratio de idea boni, non est propria praesenti intentioni. Et horum rationem assignat: quia si esset unum bonum univoce de omnibus praedicatum, vel etiam si esset per seipsum separatum existens, manifestum est, quod non erit tale aliquid quod sit vel operatum, vel possessum ab homine. Nunc autem tale aliquid quaerimus.

|#2 Quaerimus enim felicitatem, quae est finis humanorum actuum. Finis autem hominis, vel est ipsa eius operatio, vel est aliqua res exterior. Quae quidem potest esse finis hominis vel quia est operata ab ipso, sicut domus est finis aedificationis, vel quia est possessa, sicut ager est finis emptionis. Manifestum est autem quod illud bonum commune vel separatum non potest esse ipsa hominis operatio, nec etiam est aliquid per hominem factum. Nec etiam videtur aliquid ab homine possessum sicut possidentur res quae veniunt in usum huius vitae. Unde manifestum est, quod illud bonum commune vel separatum non est bonum humanum, quod nunc quaerimus.

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

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

|#5 Secundam rationem ponit ibi inutile autem etc.. Quae sumitur ab ipsa natura rei. Et dicit quod illud bonum separatum est omnino inutile ad scientias et artes, et quantum ad earum exercitium, quia textor vel faber in nullo iuvatur ad operationem suae artis ex cognitione illius boni separati. Et etiam quantum ad acquisitionem scientiae vel artis. Nullus enim efficitur magis medicus vel magis miles per hoc quod contemplatur ideam separatam boni. Cuius rationem assignat: quia oportet exemplar, ad quod necesse est inspicere, esse conforme operato. Ars autem non operatur aliquod bonum commune aut abstractum, sed concretum et in singulari, medicus enim non intendit sanitatem in abstracto, sed in concreto, eam scilicet, quae est hominis, et in singulari, eam scilicet quae est huius hominis, quia medicatur non hominem universalem sed singularem. Unde relinquitur quod cognitio boni universalis et separati non sit necessaria, neque ad acquisitionem scientiarum neque ad exercitium earum.

|#6 Ultimo autem concludit epilogando tantum dictum esse de opinionibus felicitatis.

|+9 Lectio 9

|#1 Rursus autem redeamus etc.. Postquam Philosophus pertractavit opiniones aliorum de felicitate, hic determinat de ea secundum propriam opinionem. Et dividitur in partes duas. In prima ostendit quid sit felicitas. In secunda determinat de quadam proprietate felicitatis, ibi, determinatis autem his, scrutemur de felicitate etc.. Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit felicitas. In secunda removet quamdam dubitationem, ibi, multae autem transmutationes fiunt etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit felicitas. Secundo ostendit quod praemissae sententiae concordant omnia, quae dicuntur de felicitate, ibi, scrutandum ergo de ipso etc.. Circa primum duo facit: primo ponit quasdam communes condiciones felicitatis, quae quasi sunt omnibus manifestae; secundo inquirat felicitatis essentiam, ibi, sed forte felicitatem quidem etc.. Circa primum duo facit. Primo ponit felicitatem esse ultimum finem. Secundo ponit condiciones, quae competunt ultimo fini, ibi, hoc autem adhuc magis explanare etc..

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

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

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

#5 Deinde cum dicit: hoc autem adhuc magis explanare etc., ponit duas condiciones ultimi finis: primo quidem quod sit perfectum; secundo quod sit per se sufficiens, ibi, videtur autem et ex per se sufficientia etc.. Ultimus enim finis est ultimus terminus motus desiderii naturalis.

Ad hoc autem quod aliquid sit ultimus terminus motus naturalis, duo requiruntur.

Primo quidem quod sit habens speciem, non autem in via ad speciem habendam. Sicut generatio ignis non terminatur ad dispositionem formae, sed ad ipsam formam. Quod autem habet formam est perfectum, quod autem est dispositum ad formam est imperfectum. Et ideo oportet, quod bonum quod est ultimus finis, sit bonum perfectum.

Secundo autem requiritur quod id quod est terminus motus naturalis sit integrum, quia natura non deficit in necessariis. Unde finis generationis humanae non est homo diminutus membro sed homo integer; et similiter etiam finis ultimus, qui est terminus desiderii, necesse est, quod sit per se sufficiens, quasi integrum bonum.

#6 Circa perfectionem autem finalis boni considerandum est quod, sicut agens movet ad finem ita finis movet desiderium agentis; unde oportet gradus finium proportionari gradibus agentis. Est autem triplex agens.

Unum quidem imperfectissimum, quod non agit per propriam formam, sed solum in quantum est motum ab alio, sicut martellus agit cultellum.

Unde effectus secundum formam adeptam, non assimilatur huic agenti, sed ei a quo movetur.

Aliud autem est agens perfectum, quod agit quidem secundum suam formam, unde assimilatur ei effectus, sicut ignis calefacit, sed tamen indiget moveri ab aliquo principali priori agente. Et quantum ad hoc habet aliquid imperfectionis, quasi participans cum instrumento.

Tertium autem agens est perfectissimum, quod agit quidem secundum formam propriam, et ab alio non movetur.

#7 Et similiter est in finibus. Est enim aliquid quod appetitur non propter aliquam formalem bonitatem in ipso existentem, sed solum in quantum est utile ad aliquid, sicut medicina amara. Est autem aliquid quod est quidem appetibile propter aliquid quod in se habet, et tamen appetitur propter aliud, sicut medicina sapida, et hoc est bonum perfectius.

Bonum autem perfectissimum est, quod ita appetitur propter se, quod nunquam appetitur propter aliud. Hos igitur tres gradus bonorum distinguit hic Philosophus. Et dicit, quod hoc quod dictum est, de ultimo fine oportet adhuc magis explanare, inquirendo scilicet condiciones, quae requiruntur ad ultimum finem.

#8 Videntur autem esse plures gradus finium, quorum quosdam eligimus solum propter aliud, sicut divitias, quae non appetuntur nisi in quantum sunt utiles ad vitam hominis, et fistulas quibus canitur, et universaliter omnia organa, quae non quaeruntur nisi propter usum eorum. Unde manifestum est, quod omnes isti fines sunt imperfecti.

Optimus autem finis, qui est ultimus, oportet quod sit perfectus. Unde si unum solum sit tale, oportet hoc esse ultimum finem quem quaerimus. Si autem sint multi perfecti fines, oportet quod perfectissimus horum sit optimus et ultimus. Manifestum est autem, quod sicut id quod est secundum se appetibile, est magis perfectum eo quod est appetibile propter alterum, ita illud quod nunquam appetitur propter aliud, est perfectius his quae, etsi secundum se appetantur, tamen appetuntur propter aliud.

#9 Et ita simpliciter perfectum est, quod est semper secundum se eligibile et nunquam propter aliud. Talis autem videtur esse felicitas, quam nunquam eligimus propter aliud, sed semper propter seipsam. Honorem vero et voluptates et intelligentiam et virtutem eligimus quidem propter seipsa. Eligeremus enim vel appeteremus ea etiam si nihil aliud ex eis nobis proveniret. Et tamen eligimus ea propter felicitatem, in quantum per ea credimus nos futuros felices. Felicitatem autem nullus eligit propter haec nec propter aliquid aliud.

Unde relinquitur quod felicitas sit perfectissimum bonorum et per consequens optimus et ultimus finis.

#10 Deinde cum dicit: videtur autem et ex per se sufficientia etc., agit de per se sufficientia felicitatis. Et primo quantum ad id quod pertinet ad rationem sufficientiae; secundo quantum ad id quod additur per se, ibi, amplius autem omnium etc..

Dicit ergo primo, quod idem videtur sequi ex per se sufficientia, sicut et ex perfectione; scilicet quod felicitas sit optimus et ultimus finis: haec enim duo se consequuntur.

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

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

#12 Et quia exposuerat cui debeat esse sufficiens bonum perfectum, quod felicitas dicitur, quia scilicet non soli uni homini, sed sibi et omnibus quorum cura ad ipsum spectat, consequenter exponit quid sit quod dicitur per se sufficiens. Et dicit, quod per se sufficiens dicitur illud, quod etiam si solum habeatur, facit vitam eligibilem et nullo exteriori indigentem. Et hoc maxime convenit felicitati; alioquin non terminaret motum desiderii, si extra ipsam remaneret aliquid, quo homo indigeret. Omnis enim indigens desiderat adipisci id quo indiget. Unde manifestum est, quod felicitas est bonum per se sufficiens.

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

#14 Et sic felicitas de qua nunc loquitur habet per se sufficientiam, quia scilicet in se continet omne illud quod est homini necessarium, non autem omne illud quod potest homini advenire. Unde potest melior fieri aliquo alio addito; nec tamen remanet desiderium hominis inquietum, quia desiderium ratione regulatum, quale oportet esse felicitatis, non habet inquietudinem de his quae non sunt necessaria, licet sint possibilia adipisci. Hoc est ergo quod dicit maxime inter omnia convenire felicitati, quod ipsa etiam non connumerata aliis sit eligibilis, sed tamen, si connumeretur alicui alteri etiam minimo bonorum, manifestum est, quod erit eligibilior.

Cuius ratio est quia per appositionem fit superabundantia vel augmentum bonitatis, quanto autem aliquid est magis bonum, tanto est magis eligibile.

#15 Ultimo autem concludit epilogando quod dictum est, scilicet quod felicitas, cum sit omnium operatorum ultimus finis, est perfectum bonum et per se sufficiens.

|+10 Lectio 10

#1 Sed forte felicitatem quidem etc..

Postquam Philosophus posuit quasdam conditiones felicitatis, hic investigat definitionem eius. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit necessitatem huius inquisitionis.

Secundo venatur definitionem felicitatis, ibi, forte utique fiet hoc, etc..

Tertio ostendit quod praemissa definitio non est sufficiens, sed adhuc oportet amplius dicere, ibi: circumscribatur quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod omnes confitentur felicitatem esse aliquid optimum ad quod pertinet quod felicitas sit ultimus finis et perfectum bonum et per se sufficiens. Sed adhuc manifestius oportet dici aliquid de felicitate, ut sciatur quid ipsa sit in speciali.

|#2 Deinde cum dicit: forte utique etc., investigat definitionem felicitatis. Et circa hoc duo facit.

Primo inquit genus eius. Secundo differentias eius, ibi: si autem est opus hominis etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod felicitas est operatio hominis. Secundo ostendit quod hominis sit aliqua propria operatio, ibi: utrum igitur textoris quidem etc.; tertio ostendit, quae sit propria operatio hominis, ibi: quid igitur hoc utique erit etc..

Dicit ergo primo, quod quid sit felicitas poterit manifestum esse si sumatur operatio hominis. Cuiuslibet enim rei habentis propriam operationem, bonum suum et hoc quod bene est ei consistit in eius operatione.

Sicut tibicinis bonum consistit in eius operatione. Et similiter eius qui facit statuam, et cuiuslibet artificis. Et huius ratio est, quia bonum finale cuiuslibet rei est ultima eius perfectio. Forma autem est perfectio prima, sed operatio est perfectio secunda. Si autem aliqua res exterior dicatur esse finis, hoc non erit nisi mediante operatione, per quam scilicet homo ad rem illam attingit vel faciendo, sicut aedificator domum, aut utitur seu fruitur ea. Et sic relinquitur quod finale bonum cuiuslibet rei in eius operatione sit requirendum. Si igitur hominis est aliqua operatio propria, necesse est, quod in eius operatione propria consistat finale bonum ipsius, quod est felicitas, et ita genus felicitatis est propria operatio hominis.

|#3 Si autem dicatur in aliquo alio felicitas consistere, aut hoc erit aliquid quo homo redditur idoneus ad huiusmodi operationem, aut erit aliquid ad quod per suam operationem attingit, sicut Deus dicitur esse beatitudo hominis.

|#4 Deinde cum dicit: utrum igitur textoris etc., probat quod sit aliqua propria operatio hominis.

Et hoc dupliciter. Primo quidem per ea quae accidunt homini. Accidit enim homini, quod sit textor, vel coriarius, aut grammaticus, vel musicus sive aliquid aliud huiusmodi.

Sed nihil istorum est, quod non habeat propriam operationem. Alioquin sequeretur quod huiusmodi otiose et frustra homini advenirent.

Multo autem magis inconveniens quod sit otiosum et frustra id quod est secundum naturam, quod est ordinatum ratione divina, quam id quod est secundum artem, quod est ordinatum ratione humana. Cum igitur homo sit aliquid existens secundum naturam, impossibile est, quod sit naturaliter otiosus, quasi non habens propriam operationem. Est igitur aliqua operatio hominis propria, sicut eorum quae ei accidunt.

Cuius causa est, quia unumquodque, vel naturale vel artificiale, est per aliquam formam, quae est alicuius operationis principium. Unde sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam et propriam operationem.

|#5 Secundo ibi: vel quemadmodum oculi etc., ostendit idem per hominis partes. Eadem enim operationem oportet existimare in toto et in partibus; quia sicut anima est actus totius corporis, ita partes animae quaedam sunt actus quarundam partium corporis, ut visus oculi.

Sed quaelibet pars hominis habet propriam operationem, sicut oculi operatio est videre, et manus palpare et pedis ambulare et sic de aliis particulis; relinquitur ergo quod etiam totius hominis sit aliqua propria operatio.

|#6 Deinde cum dicit: quid igitur hoc etc., inquit quae sit propria operatio hominis.

Manifestum est autem quod propria operatio uniuscuiusque rei est quae competit ei secundum suam formam. Forma autem hominis est anima, cuius actus dicitur vivere; non quidem secundum quod vivere est esse viventis, sed secundum quod vivere dicitur aliquod opus vitae, puta intelligere vel sentire; unde manifestum est, quod in aliquo opere vitae consistit hominis felicitas.

|#7 Non autem potest dici, quod secundum quodcumque vivere attenditur hominis felicitas, quia vivere est commune etiam plantis, sed felicitas quaeritur sicut quoddam proprium hominis bonum. Dicitur enim bonum humanum.

Pari autem ratione etiam species vitae quae dicitur nutritiva vel augmentativa separanda est a felicitate, quia haec etiam communia sunt plantis. Et ex hoc accipi potest, quod felicitas non consistit neque in sanitate, neque in pulchritudine, neque in fortitudine, neque in proceritate corporis. Omnia enim haec acquiruntur per operationes huius vitae.

|#8 Post vitam autem nutritivam et augmentativam sequitur vita sensitiva. Quae etiam non est propria homini, sed convenit etiam equo et bovi et cuilibet animali. Unde nec in hac vita consistit felicitas. Et ex hoc accipi potest, quod humana felicitas non consistit in aliqua sensibili cognitione seu delectatione.

#9 Post vitam autem nutritivam et sensitivam non relinquatur nisi vita quae est operativa secundum rationem. Quae quidem vita propria est homini. Nam homo speciem sortitur ex hoc quod est rationalis. Sed rationale est duplex. Unum quidem participative, in quantum scilicet persuadetur et regulatur a ratione. Aliud vero est rationale essentialiter, quod scilicet habet ex seipso ratiocinari et intelligere. Et haec quidem pars principaliter rationalis dicitur, nam illud quod dicitur per se, semper est principaliter eo quod est per aliud. Quia igitur felicitas est principalissimum bonum hominis, consequens est, ut magis consistat in eo quod pertinet ad id quod est rationale per essentiam quam in eo quod pertinet ad id quod est rationale per participationem. Ex quo potest accipi, quod felicitas principaliter consistit in vita contemplativa quam in activa; et in actu rationis vel intellectus, quam in actu appetitus ratione regulati.

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

#11 Si igitur opus hominis consistit in quadam vita, prout scilicet homo operatur secundum rationem, sequitur quod boni hominis sit bene operari secundum rationem, et optimi hominis, scilicet felicitis, optime hoc facere. Sed hoc pertinet ad rationem virtutis, quod unusquisque habens virtutem secundum eam bene operetur sicut virtus equi est secundum quam bene currit. Si ergo operatio optimi hominis, scilicet felicitis, est ut bene et optime operetur secundum rationem, sequitur quod humanum bonum, scilicet felicitas, sit operatio secundum virtutem: ita scilicet quod si est una tantum virtus hominis, operatio quae est secundum illam virtutem, erit felicitas. Si autem sunt plures virtutes hominis, erit felicitas operatio quae est secundum optimam illarum, quia felicitas non solum est bonum hominis, sed optimum.

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

#13 Sic ergo patet, quod felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta.

|+11 Lectio 11

#1 Circumscribitur quidem igitur bonum etc..

Postquam Philosophus investigavit definitionem felicitatis, nunc ostendit quid post hoc agendum relinquatur. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quid restat agendum. Secundo quomodo id agere oporteat, ibi, meminisse autem et praedictorum oportet etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quid sit factum et quid restet agendum. Et dicit, quod ita sicut supra habitum est, circumscribitur bonum finale hominis, quod est felicitas. Et vocat circumscriptionem notificationem alicuius rei per aliqua communia quae ambiunt quidem ipsam rem, non tamen adhuc per ea in speciali declaratur natura illius rei.

Quia, ut ipse subdit, oportet quod aliquid primo dicatur figurative, id est secundum quandam similitudinariam et extrinsecam quodammodo descriptionem; et deinde oportet ut manifestatis quibusdam aliis resumatur illud quod fuit prius figurative determinatum, et sic iterato plenius describatur. Unde et ipse postmodum in fine libri de felicitate tractatum complebit.

#2 Secundo ibi: videbitur autem utique etc., assignat rationem eius quod dictum est, hoc enim ad naturam cuiuslibet hominis pertinere videtur, ut ea quae bene continent descriptionem alicuius rei perducatur, scilicet de

imperfecto ad perfectum, et particulatim disponat, primo scilicet unam partem, et postea aliam investigando. Ad hominis enim naturam pertinet ratione uti ad veritatis cognitionem. Rationis autem proprium est ab uno in aliud procedere, intellectus autem proprium est statim apprehendere veritatem; et ideo ad hominem pertinet ut paulatim in cognitione veritatis proficiat, substantiae vero separatae, quae intellectuales dicuntur, statim absque inquisitionem notitiam veritatis habent.

|#3 Tertio ibi: et tempus talium etc., ostendit per quid homo ad praedicta iuvetur.

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

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

|#5 Deinde cum dicit: meminisse autem et praedictorum etc., ostendit quomodo sit prosequendum id quod restat.

Et primo proponit hoc in generali, reducens ad memoriam ea quae supra in prooemio dicta sunt, quod scilicet non oportet similiter exquirere certitudinem in omnibus, sed in singulis secundum convenientiam materiae, prout scilicet est proprium illi doctrinae quae circa illam materiam versatur.

|#6 Secundo ibi: et enim tector et geometra etc., manifestat, quod dixerat, in speciali.

Et primo quantum ad id quod diversimode in diversis observari oportet. Secundo quantum ad id quod communiter in omnibus observandum est, ibi, pertransire autem oportet, etc..

Circa primum tradit duplicem diversitatem.

Quarum prima est secundum differentiam scientiae practicae et speculativae. Unde dicit quod tector, idest artifex operativus, et geometra, qui est speculativus, differenter inquirunt de linea recta. Artifex quidem operativus, utpote carpentarius, inquit de linea recta quantum est utile ad opus, utpote ad secundum ligna vel aliquid aliud huiusmodi faciendum; sed geometra inquit quid est linea recta et quale quid sit, considerando proprietates et passiones ipsius, quia geometra intendit solam speculationem veritatis. Et secundum hunc modum faciendum est in aliis scientiis operativis, ut non sequatur hoc inconveniens ut in scientia operativa fiant plures sermones ad opera non pertinentes illis sermonibus qui sunt circa opera, puta, si in hac scientia morali aliquis vellet pertractare omnia quae pertinent ad rationem et alias partes animae, oporteret plura de hoc dicere quam de ipsis operibus. Est enim in unaquaque scientia vitiosum, ut homo multum immoretur in his quae sunt extra scientiam.

|#7 Aliam autem diversitatem tangit ibi non expetendum autem etc..

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

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

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

#1 Scrutandum ergo de ipso etc..

Postquam Philosophus ostendit in generali quid sit felicitas, hic intendit confirmare sententiam suam, quam de felicitate praemisit, per ea quae de felicitate dicuntur. Et circa hoc duo facit.

Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, divisio itaque, etc..

Dicit ergo primo quod, (quia) principium maxime oportet bene determinare. Principium autem in operativis est ultimus finis. Ad hoc quod diligentior de eo consideratio habeatur, scrutandum est de hoc non solum considerando conclusiones et principia ex quibus ratiocinativus sermo procedit, sed etiam ex his quae dicuntur de ipso, idest de ultimo fine, sive de felicitate.

Et huius rationem assignat, quia omnia consonant vero. Et huius ratio est, quia, ut dicitur in sexto huius, verum est bonum intellectus; bonum autem, ut dicitur in II huius, contingit uno modo, scilicet concurrentibus omnibus quae pertinent ad perfectionem rei.

#2 Malum autem contingit multipliciter, scilicet per cuiuscumque debita conditionis defectum. Non autem invenitur aliquod malum in quo totaliter sit bonum corruptum, ut dicitur in quarto huius, et ideo omnia concordant bono non solum bona, sed etiam mala, secundum hoc, quod aliquid retinent de bono. Et similiter omnia falsa concordant vero, inquantum aliquid retinent de similitudine veritatis. Non enim est possibile, quod intellectus opinantis aliquod falsum totaliter privetur cognitione veritatis. Sed per verum statim diiudicatur falsum, utpote ab eo deficiens. Et hoc est quod subdit, quod falso dissonat verum, sicut ab obliquo dissonat rectum.

#3 Deinde cum dicit: divisio itaque bonis etc., prosequitur intentum. Et primo quantum ad ea quae ab aliis de felicitate dicuntur; secundo quantum ad ea quae supra ab ipso de felicitate sunt proposita, ibi: confessa autem haec utique erunt etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod praedictae sententiae de felicitate conveniunt ea quae concorditer ab aliis dicuntur.

Secundo quod etiam conveniunt ei ea in quibus alii discordant, ibi, videntur autem et quaesita, etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod dictae descriptioni felicitatis concordant ea quae communiter a sapientibus dicuntur.

Secundo ostendit idem de his quae dicuntur communiter ab omnibus, ibi, consonat autem rationi, etc..

Primum ostendit dupliciter.

#4 Primo quidem dividendo bona humana in tria. Quorum quaedam sunt exteriora, sicut divitiae, honores, amici et alia huiusmodi, quaedam vero sunt interiora; et haec rursus dividuntur in duo genera. Quia quaedam eorum pertinent ad corpora, sicut robor corporis, pulchritudo et sanitas. Quaedam vero pertinent ad animam, sicut scientia et virtus et alia huiusmodi; inter quae bona principalissima et maxima sunt ea quae pertinent ad animam: nam res exteriores sunt propter hominem, corpus autem propter animam sicut materia propter formam, et instrumentum propter agens principale.

Et haec est communis sententia omnium Philosophorum, scilicet quod bona animae sunt principalissima.

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

#6 Secundo ibi: recte autem etc., ostendit idem alio modo. Est enim duplex genus operationum animae. Quarum quaedam transeunt in exteriorem materiam, sicut texere et aedificare. Et huiusmodi operationes non sunt fines, sed operata ipsorum, scilicet pannus contextus, et domus aedificata.

Quaedam vero operationes animae sunt in ipso operante manentes, sicut intelligere et velle.

Et huiusmodi operationes ipsaemet sunt fines. Recte ergo dictum est quod ipsi actus et operationes sunt finis, dum scilicet posuimus felicitatem esse operationem, et non aliquid operatum.

Sic enim felicitas ponitur aliquid bonorum quae sunt circa animam, et non aliquid eorum quae sunt exterius. Operatio enim manens in agente, ipsaemet est perfectio et bonum agentis, in operationibus autem quae procedunt exterius, perfectio et bonum in exterioribus effectibus invenitur. Unde non solum praemissa sententia convenit

opinionem Philosophorum ponentium bona animae esse principalissima, per hoc quod felicitatem posuimus circa operationem animae, sed etiam per hoc, quod ipsam operationem posuimus felicitatem.

#7 Deinde cum dicit: consonat autem etc., ostendit quod praemissae sententiae convenit illud etiam in quo omnes de felicitate conveniunt.

Dictum est enim supra, quod bene vivere et bene operari idem existimant omnes ei quod est felicem esse. Et huic rationi, id est notificationi felicitatis, convenit praedicta assignatio; quia fere nihil aliud videtur esse bona vita quam bona operatio, qualis videtur esse felicitas.

Vivere enim dicuntur illa quae ex se moventur ad operandum.

#8 Deinde cum dicit: videntur autem et quaesita etc., ostendit quod praemissae sententiae conveniunt etiam ea in quibus alii differunt.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit ea in quibus homines differunt circa felicitatem.

Secundo ostendit, quod singula eorum praemissae sententiae conveniunt, ibi, dicentibus quidem igitur etc.; tertio movet ex praemissis quamdam quaestionem, et solvit, ibi, unde et quaeritur, etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit; scilicet quod omnia quae sunt a diversis diversimode circa felicitatem quaesita, videntur existere dicto, idest salvari cum praedicta opinione.

#9 Secundo ibi: his quidem enim etc., ponit diversas opiniones de felicitate. Quarum prima est quod felicitas sit virtus. Et haec subdividitur in tres positiones: quidam enim posuerunt quod universaliter quaelibet virtus sit felicitas, vel specialiter virtus moralis, quae est perfectio appetitus rectificati per rationem. Quibusdam vero videtur quod felicitas sit prudentia, quae est perfectio practicae rationis; aliis autem videtur, quod felicitas sit sapientia, quae est perfectio summa rationis speculativae.

#10 Secunda opinio est quod omnia ista vel aliquod horum sit felicitas, sed oporteat adiungi voluptatem; et haec subdividitur in duas: nam quidam posuerunt virtutem cum voluptate quasi ex aequo esse felicitatem, alii vero posuerunt, quod felicitas est virtus non sine voluptate, quasi secundo se habente ad felicitatem.

#11 Tertia opinio est, quod quidam cum his comprehenderunt ad complementum felicitatis abundantiam exteriorum bonorum, puta divitiarum, honorum et aliorum huiusmodi.

#12 Tertio ibi: horum autem haec quidem etc., assignat differentiam opinantium praedicta.

Et dicit quod quaedam praedictorum, scilicet quod voluptas et divitiae requirantur ad felicitatem, dixerunt multi, idest vulgares homines, et antiqui viri, qui scilicet minus erant in talibus exercitati; alia vero, scilicet quod in bonis animae esset felicitas, dixerunt pauci et gloriosi viri, idest in scientia famosi.

Non est autem probabile, quod aliqui eorum in omnibus erraverint, sed quilibet eorum in uno vel in pluribus recte sensit.

#13 Deinde cum dicit: dicentibus quidem igitur etc., ostendit quod praedictae opiniones conveniunt cum praemissa assignatione felicitatis.

Et primo ostendit hoc de prima opinione, quae posuit virtutem esse felicitatem. Secundo de secunda, quae addidit voluptatem, ibi: est autem et vita ipsorum etc.. Tertio de tertia, quae addidit exteriora bona, ibi: videtur tamen et eorum etc..

Circa primum duo facit: primo ostendit (in) quo prima opinio conveniat cum sua sententia; secundo ostendit in quo sua sententia melior sit.

Dicit quod illis qui dicunt felicitatem esse virtutem omnem vel aliquam concordat ratio felicitatis superius posita, quod scilicet sit operatio secundum virtutem. Manifestum est enim quod operatio secundum virtutem est aliquid virtutis.

#14 Deinde cum dicit: differt autem etc., ostendit quod suum dictum melius sit.

Et primo per rationem. Secundo per humanam consuetudinem, ibi: quemadmodum autem etc..

Dicit ergo primo, quod sicut non parum differt in exterioribus rebus quod optimum ponatur in possessione alicuius rei vel in usu eius, qui est manifeste melior cum sit possessionis finis, ita etiam se habet circa habitum virtutis et operationem, quae est usus eius qui melior est. Potest enim esse habitus in eo qui nullum bonum facit, sicut in dormiente, vel in eo qui qualitercumque est otiosus. Sed de operatione non est hoc possibile. Ex necessitate enim sequitur, quod ille operetur cui inest operatio et quod bene operetur si insit ei operatio secundum virtutem. Unde operatio secundum virtutem est perfectior quam ipsa virtus.

#15 Deinde cum dicit quemadmodum autem etc., manifestat idem per consuetudines humanas.

Circa quod sciendum est, quod in Macedonia est quidam mons altissimus qui vocatur Olympus, in quo fiebant quidam ludi ad exercitium pugnae, qui vocabantur olympiades, in quibus non coronabantur aliqui ex hoc quod essent optimi pugnatore et fortissimi, sed solum illi qui agonizabant, quorum aliqui vincebant. Qui autem non pugnant non poterant vincere. Ita etiam de numero eorum qui sunt boni et optimi in vita virtuosa illi soli illustres fiunt et felices qui recte operantur. Unde melius dicitur, quod operatio secundum virtutem sit felicitas quam ipsa virtus.

|+13 Lectio 13

|#1 Est autem et vita ipsorum etc..

Postquam Philosophus ostendit de prima opinione quae posuit felicitatem esse virtutem, in quo conveniat cum definitione supra posita, et in quo ab ea deficiat, ostendit nunc idem circa secundam opinionem, quae posuit felicitatem esse virtutem cum delectatione.

Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit in quo conveniat haec positio cum sua sententia. Secundo ostendit in quo deficiat, ibi, nihil autem indiget voluptate etc..

Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, delectari quidem enim etc..

Dicit ergo primo, quod vita eorum, qui operantur secundum virtutem, est secundum se delectabilis. Et ita felicitati, quam ponimus in operatione virtutis, non deest delectatio, quam secundum istos felicitas requirit.

|#2 Deinde cum dicit: delectari quidem enim etc., probat propositum. Et primo ostendit, quod in operatione virtutis sit delectatio. Secundo ostendit, quod haec delectatio est potior aliis, ibi, multis quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod delectari est proprium animalium. Quamvis enim appetitum aliquem, scilicet naturalem, attribuamus rebus inanimatis, delectationem tamen non attribuimus nisi cognitionem habentibus; ex quo datur intelligi, quod delectatio proprie pertinet ad operationes animae, in quibus ponitur felicitas.

In huiusmodi autem operationibus unicuique est delectabile id cuius dicitur esse amicus; sicut enim amans desiderat rem amatam si fuerit absens, ita delectatur in ea si fuerit praesens. Sicut equus est delectabilis amanti equum, et spectaculum amanti spectaculum.

Manifestum est autem quod unusquisque virtuosus amat operationem propriae virtutis, utpote sibi convenientem. Unde iusto, in quantum amat iustitiam, delectabile est operari iusta. Et universaliter operationes, quae secundum virtutem sunt delectabiles virtuosorum virtutem amantibus.

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

Operationes autem vitiosae sunt delectabiles quoad ipsos homines, quibus sunt conformes, secundum habitus corruptos quos habent.

Cum igitur id quod est secundum se et naturaliter tale sit potius, consequens est delectationem quae est secundum operationem virtutis esse delectabilior.

|#4 Deinde cum dicit: nihil autem indiget etc., ostendit in quo praedicta positio deficiat a veritate.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, cum dictis enim etc..

Est ergo considerandum circa primum, quod dicentes virtutem cum voluptate esse felicitatem, videbantur innuere quod virtus ad complementum felicitatis indigeat extrinseca voluptate. Sed ipse hoc excludit; dicens, quod vita eorum qui operantur secundum virtutem, non indiget voluptate, quasi aliquo extrinseco adiuncto; sed habet voluptatem in seipsa.

|#5 Deinde cum dicit: cum dictis enim etc., manifestat quod dixerat.

Et circa hoc tria facit. Primo probat quod vita virtuosa habet delectationem in seipsa.

Secundo ostendit quod insuper habet pulchritudinem et bonitatem secundum excellentiam, ibi, quinimmo et pulchrae etc.. Tertio excludit circa hoc quandam sententiam falsam, ibi: et non divisa sunt haec etc..

Dicit ergo primo quod cum dictis rationibus quibus ostensum est operationes secundum virtutem esse naturaliter delectabiles, etiam addendum est haec quod delectatio est de necessitate virtutis et pertinet ad rationem ipsius;

nullus enim est bonus vel virtuosus qui non gaudet in bonis operationibus. Et hoc manifestat per inductionem, quia nullus diceret illum esse iustum qui non gaudet de hoc quod operatur iusta.

Et idem est in liberalitate, et in qualibet alia virtute. Cuius ratio est quia unicuique virtuoso operatio propriae virtutis est ei conveniens secundum proprium habitum, et per consequens fit ei delectabilis. Ex quo patet quod operationes secundum virtutem sunt secundum seipsas delectabiles. Et sic non requirunt delectationem extrinsecam.

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

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

|#8 Deinde cum dicit: et non divisa sunt haec etc., excludit a proposito quamdam opinionem. Ad cuius evidentiam considerandum est, quod apud delos vel deluos in templo Apollinis erat superscriptum quod optimum est id quod est iustissimum: desideratissimum autem est sanum esse, delectabilissimum autem est id quo quis optat frui. Sed Philosophus dicit, quod ista tria non conveniunt diversis, sed omnia conveniunt operationibus quae sunt secundum virtutem, in quibus vel in quarum optima consistit felicitas. Unde unum et idem est, scilicet felicitas, quod est optimum et desideratissimum sive pulcherrimum et delectabilissimum.

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

|#10 Deinde cum dicit impossibile enim etc., manifestat propositum. Circa quod considerandum est, quod exteriorum bonorum quibusdam indiget felicitas, sicut instrumentis quibus indigemus ad exercendum opera virtutis, in quibus consistit felicitas. Et quantum ad hoc dicit quod est impossibile vel difficile quod homo qui non habet divitias ex quibus possit donare et expendere, operetur quaedam virtuosa opera; multa enim operum virtuosorum facimus per amicos et per divitias et per civilem potentiam, puta per hoc quod aliquis est rex vel proconsul. Quaedam vero exteriorum bonorum sunt quae faciunt ad quandam pulchritudinem felicitatis, inquantum scilicet reddunt hominem placitum in oculis aliorum, quod pertinet ad rationem pulchritudinis. Et quantum ad hoc subdit, quod denudari quibusdam exteriorum bonorum, coinquinat beatitudinem, inquantum scilicet reddit hominem aliquantulum contemptibilem in oculis aliorum, sicut patet de eo qui caret nobilitate, vel bona prole, aut etiam pulchritudine corporali. Non enim est omnino felix, qui est turpis specie; quia ex hoc redditur in oculis aliorum contemptibilis et despectus. Et eadem ratio est de eo qui est ignobilis, vel qui caret bona prole et aliis secundum carnem coniunctis quasi solitarius existens, quia propter omnia ista homo contemnitur. Et multo magis minus est felix si habeat pessimos filios vel amicos, quia per eos impeditur ab operatione virtutis. Et similiter etiam repugnat felicitati si aliquando habuerit bonos et mortui sunt, quia ex hoc aliqua causa tristitiae remanet in corde eius. Sic igitur videtur quod felicitas indigeat exteriori prosperitate.

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

|+14 Lectio 14

|#1 Unde et quaeritur etc..

Postquam Philosophus ostendit quomodo diversae opiniones concordant definitioni felicitatis suprapositae, hic inquit ex consequenti de causa felicitatis.

Et primo movet quaestionem. Secundo determinat eam, ibi, siquidem igitur etc..

Circa primum considerandum est quod necesse est felicitatem procedere, vel a causa per se et determinata, vel a causa per accidens et indeterminata, quae est fortuna. Si autem a causa determinata et per se, aut hoc erit a causa humana, aut a causa divina. A causa autem humana fit aliquid in nobis tripliciter.

Uno modo addiscendo, sicut scientia.

Alio modo assuescendo, sicut virtus moralis.

Tertio modo exercitando, sicut militaris industria, et alia huiusmodi.

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

|#3 Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., determinat praedictam quaestionem.

Et primo quasi per modum divisivum considerando singula membra quaestionis. Secundo per rationem communem sumptam ex definitione felicitatis, ibi, manifestum est autem ex ratione etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod maxime rationabile est quod felicitas sit ex causa divina. Secundo ostendit quod tolerabile est quod sit ex causa humana, ibi, videtur autem etc.. Tertio ostendit quod inconveniens est quod sit ex causa fortuita, ibi, si autem est ita etc..

Dicit ergo primo, quod si aliquid aliud ex dono deorum, id est substantiarum separatarum quas antiqui deos vocabant, datur hominibus, rationabile est quod felicitas sit donum Dei supremi, quia ipsa est optimum inter bona humana.

Manifestum est enim quod ad altiorem finem aliquid perducitur ab altiori virtute; sicut ad altiorem finem perducit ars militaris quam frenefactiva. Unde rationabile est quod ultimus finis, scilicet felicitas, proveniat homini ex suprema omnium virtute, scilicet Dei summi.

|#4 Quod autem a substantiis separatis aliquid detur hominibus, evidens fit ex ipsa convenientia hominum ad substantias separatas secundum intellectualem virtutem.

Sicut enim corpora inferiora recipiunt suas perfectiones a corporibus superioribus, ita intellectus inferiores ab intellectibus superioribus.

Circa hoc autem non diutius immoratur, sed dicit hoc esse magis proprium alterius perscrutationis, scilicet metaphysicae.

|#5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., ostendit tolerabiliter dici quod felicitas sit ex causa humana, quia, etiam si sit a Deo principaliter, tamen adhuc homo aliquid cooperatur.

Hoc autem ostendit dupliciter.

Primo quidem per hoc quod si est a causa humana, non removetur id quod est proprium felicitati, scilicet quod sit aliquid optimum et divinum. Et dicit quod si felicitas non sit aliquod donum missum immediate a Deo, sed adveniat homini propter virtutem, sicut aliquid assuescibile, vel propter aliquam disciplinam, sicut aliquid discibile, vel propter aliquam exercitationem sicut aliquid exercitabile, nihilominus videtur felicitas esse aliquid divinissimum, quia cum sit praemium et finis virtutis, sequitur quod sit optimum et divinum aliquid et beatum. Non enim dicitur aliquid divinum propter hoc solum quia est a Deo, sed etiam quia nos Deo assimilatur propter excellentiam bonitatis.

|#6 Secundo ibi: erit autem etc., ostendit idem per hoc quod haec positio conservat felicitati id quod pertinet ad finem alicuius naturae, ut scilicet sit commune aliquid his quae habent naturam illam. Non enim natura deficit ab eo quod intendit, nisi in paucioribus. Et ita si felicitas est finis humanae naturae, oportet quod possit esse communis omnibus vel pluribus habentibus humanam naturam; et istud salvatur si sit ex causa humana, quia sic per quandam disciplinam et studium, poterit provenire omnibus non habentibus aliquod impedimentum ad operandum opera virtutis, vel per defectum naturae, sicut qui sunt naturaliter stulti, vel per malam consuetudinem quae imitatur naturam.

Ex quo patet, quod felicitas de qua Philosophus loquitur non consistit in illa continuatione ad intelligentiam separatam, per quam homo intelligat omnia, ut quidam posuerunt.

Hoc enim non provenit multis, immo nulli in hac vita.

|#7 Deinde cum dicit: si autem est ita etc., ostendit intolerabile esse quod felicitatis causa sit fortuna. Et hoc duabus rationibus.

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

Non ergo felicitas est a fortuna.

|#8 Secundam rationem ponit ibi, maximum autem et optimum etc..

Quae talis est. Felicitas est maximum omnium bonorum humanorum. Quia omnia alia ad ipsam ordinantur, sicut ad finem. Esset autem maxime perniciosum, si hoc a fortuna dependeret; quia multo magis alia humana bona essent fortuita; et ita cessaret humanum studium circa humana bona exequenda, quod esset periculosissimum. Non ergo felicitas est a fortuna.

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

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

|#10 Deinde cum dicit: confessa autem haec utique erunt etc., ostendit quod praedicta felicitatis definitio non solum consonat opinionibus aliorum de felicitate, sed etiam aliis quae sunt secundum suam opinionem.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod consonat his quae ab eo supra de felicitate sunt dicta. Secundo concludit quid secundum hanc sententiam recte dicendum sit, ibi, decenter igitur neque bovem etc..

Dicit ergo primo quod haec, scilicet felicitatem esse operationem secundum virtutem confessa sunt, idest consona his quae in prooemio diximus. Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem. Politica enim ad hoc praecipuum studium adhibet ferendo leges et praemia, et poenas adhibendo, ut faciat cives bonos et operatores bonorum. Quod est operari secundum virtutem.

|#11 Deinde cum dicit: decenter igitur etc., concludit ex praemissa ratione, a quibus felicitas sit subtrahenda secundum ea quae convenienter dicuntur. Et primo dicit, quod nullum animal irrationale dicitur esse felix.

Et hoc convenienter quia nullum eorum potest communicare in operatione virtutis, quae est secundum rationem, quam diximus esse felicitatem.

|#12 Secundo ibi: propter hanc autem causam etc., excludit a felicitate etiam pueros. Et dicit quod propter eandem causam, etiam puer non potest dici felix. Quia propter defectum aetatis nondum habet plenum usum rationis ut possit esse operator virtuosarum operationum.

Et si aliquando dicuntur beati, hoc est propter spem futurae perfectionis, quae ex aliquibus indiciis de eis concipitur. Ideo autem in praesenti non sunt felices, quia felicitas, ut supra dictum est, indiget et virtute perfecta, ad hoc quod sit, non solum bona, sed optima operatio et vita perfecta ad hoc quod sit bona operatio continua et diuturna.

|+15 Lectio 15

|#1 Multae autem transmutationes etc..

Postquam Philosophus ostendit quid est felicitas, hic movet quamdam dubitationem de felicitate: utrum scilicet in hac vita possit aliquis dici felix. Et circa hoc tria facit.

Primo ponit dubitationis motivum. Secundo ponit dubitationem, ibi, utrum igitur nullum alium hominem etc.; tertio ponit solutionem, ibi, vel fortunas quidem sequi etc..

Dicit ergo primo quod multae fiunt transmutationes fortunae, raro enim et in paucis stabilis est, et huiusmodi transmutationes fiunt omnibus modis, puta et de bono in alium et de malo in bonum. Quandoque quidem secundum aliquid parvum, quandoque autem secundum aliquid magnum: quandoque autem secundum aliquid

mediocriter se habens. Huiusmodi autem mutationes fieri possunt secundum totam hominis vitam, puta in adolescentia, iuventute vel senectute.

|#2 Contingit enim quandoque quod aliquis, qui per totam vitam suam habuit maximam abundantiam exteriorum bonorum, in senectute incidat in maximas calamitates, sicut de Priamo narrat Homerus in versibus heroicis. Nullus autem dicet eum esse felicem qui talibus usus est bonis fortunis et postea finit miserabiliter. Quia hoc ad augmentum miseriae pertinere videtur, quod aliquis de magna prosperitate in magnam miseriam deveniat.

|#3 Deinde cum dicit: utrum igitur nullum etc., movet dubitationem intentam.

Et primo proponit quaestionem. Secundo obiicit ad eam, ibi, si autem utique etc.. Tertio excludit quamdam responsionem, ibi, si autem non dicimus etc..

Proponitur ergo primo quaestio de opinione solonis, qui fuit unus de septem sapientibus et condidit Atheniensium leges. Qui considerans humanam vitam fortunae mutationibus esse obnoxiam, dixit quod nullus debet dici felix quamdiu vivit: sed solum in fine vitae suae. Est ergo quaestio, utrum propter id quod accidit circa Priamum, nullus alius homo sit dicendus beatus quamdiu vivit, sed secundum sententiam solonis optimum est considerare finem vitae, si scilicet felicitas perseveret usque in finem, ut sic aliquis felix dicatur; vel non oporteat hoc observare.

|#4 Deinde cum dicit: si autem utique etc., obiicit ad quaestionem praedictam, improbando dictum solonis. Si enim aliquis ita ponat sicut solon dixit, sequitur quod homo sit felix tunc quando moritur. Sed hoc videtur inconveniens, et propter alias rationes, utputa quia mors est maximus defectus cum felicitas sit summa perfectio, et iterum propter hoc quod supra diximus, quod felicitas est operatio quaedam; mortui autem non videntur habere operationem aliquam; non igitur possunt dici felices. Et est notandum quod Philosophus non loquitur hic de felicitate futurae vitae, sed de felicitate praesentis vitae, utrum attribui possit homini dum vivit vel solum in morte.

|#5 Deinde cum dicit: si autem non dicimus mortuum felicem etc., excludit quamdam responsionem. Et hoc duabus rationibus, quarum secundam ponit, ibi, sed revertendum ad prius quaesitum etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit responsionem et improbat eam. Secundo ex hoc movet quamdam quaestionem, ibi, quaestionem autem et haec tribuunt etc..

Circa primum considerandum est, quod praecedens Aristotelis ratio ostendebat quod aliquis non est felix in morte. Concedet autem hoc aliquis, dicens mortuum non esse felicem, nec solon hoc dicere voluit, quod scilicet aliquis cum moritur sit felix. Sed voluit dicere quod aliquis tunc cum homo moritur potest firmam sententiam dare de eo quod fuerit beatus, quia iam est extra periculum malorum et infortuniorum, ut de cetero non possit dubitari de felicitate ipsius. Sed hanc responsionem excludit dicens quod hoc habet quamdam dubitationem.

|#6 Mortuus enim a vivo differt in hoc quod caret sensu. Contingit autem quod homini viventi proveniat aliquod bonum vel malum, etiam si illud non sentiat; puta si eo ignorante infametur aut filii eius occidantur aut divitiae eius diripiantur: ergo pari ratione videtur quod mortuo possit bonum vel malum accidere, quamvis non sentiat. Et loquitur de bono vel malo vitae civilis, ut patet per exempla quae subdit, dicens: puta honores et inhonorationes. Quandoque enim mortuis aliqui honores exhibentur, sicut quod laudantur et memoria eorum celebratur. Et similiter fiunt eis quaedam exhonorationes, puta cum extumulantur et eorum ossa comburuntur. Similiter etiam videntur aliqua bona vel mala eis posse accidere secundum prosperitates et infortunia filiorum et nepotum. Sic igitur videtur quod nec etiam mortui omnino sunt extra mala et infortunia et ita (nec) etiam in morte posset dici quod essent felices.

|#7 Deinde cum dicit quaestionem autem et haec tribuunt etc., interponit quamdam quaestionem occasione praemissorum. Et dicit quod ista, scilicet prosperitates et infortunia filiorum et nepotum, afferunt quaestionem. Contingit enim quandoque quod aliquis feliciter vivit usque ad senectutem et moritur feliciter secundum rationem felicitatis assignatam, et tamen postea fiunt multae transmutationes circa filios eius, quorum quidam sunt boni et vivunt secundum dignitatem patris, quidam autem e contrario se habent.

Manifestum est enim quod secundum omnem modum contingit diversificari filios a parentibus, utpote quod bonorum parentum sint mali filii, et divitum pauperes. Hac autem positione facta, inconveniens ex utraque parte sequi videtur.

|#8 Nam inconveniens est si etiam mortuus transmutetur propter huiusmodi infortunia, ut qui aliquando fuerit felix rursus fiat miser, et ex alia parte inconveniens videtur si ad minus in aliquo vicino tempore, illa quae contingunt filiis in nullo pertineant ad parentes etiam mortuos, ut ex hoc eorum felicitas impediatur.

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

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

|+16 Lectio 16

|#1 Vel fortunas quidem sequi etc..

Praemissa dubitatione, hic Philosophus dubitationem solvit.

Et primo solvit principalem dubitationem.

Secundo secundariam, ibi, pronepotum autem fortunas etc..

Circa primum duo facit. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad quaestionis solutionem. Secundo applicat ad solutionem praesentis quaestionis, ibi, testatur autem sermoni etc..

Circa primum considerandum est, quod felicitas essentialiter consistit in operatione virtutis.

Bona autem exteriora, quae subiacent fortunae pertinent secundario et quasi instrumentaliter ad felicitatem. Et ideo dicit quod non debemus sequi fortunas in iudicando aliquem esse miserum vel felicem, quia bonum vel malum hominis, quod attenditur secundum rationem, non consistit principaliter in his. Sed humana vita indiget his instrumentaliter, sicut dictum est.

Sed operationes secundum virtutem sunt principales et dominium habentes in hoc, quod est aliquem esse felicem, ut scilicet ex hoc principaliter dicatur aliquis felix quod operatur secundum virtutem; et contrariae operationes, scilicet vitiosae, habent principalitatem et dominium in contrario, scilicet in miseria; ut scilicet ille vere sit miser, qui vitiosis operationibus insistit.

|#2 Deinde cum dicit: testatur autem sermoni etc., adaptat quod dictum est, ad solutionem quaestionis.

Et primo ostendit, quod operationes secundum virtutem, maxime inveniuntur permanentes inter omnes res humanas. Secundo ostendit quod secundum praedicta poterit felicitas permanere per totam vitam, ibi, existet autem utique etc.. Tertio ostendit, quod secundum praedicta evitantur omnia inconvenientia, ibi: si autem sunt operationes dominae vitae etc..

Dicit ergo primo, quod huic sermoni, quo scilicet dicimus operationes secundum virtutem esse principales in felicitate, attestatur illud, quod parum supra quaesitum est de permanentia felicitatis. Nihil enim humanorum invenitur esse ita constanter permanens, sicut operationes secundum virtutem. Manifestum est enim quod exteriora bona, et etiam interiora ad corpus pertinentia, cum sint materialia et corporalia, per se subiecta sunt mutationi; ea vero quae ad animam pertinent, solum per accidens, unde minus subiacent mutationi.

Eorum vero, quae ad animam humanam pertinent, quaedam pure pertinent ad intellectum, sicut scientiae; quaedam vero ad operationes vitae, sicut virtutes, quae quidem sunt permanentiores etiam ipsis disciplinis, id est scientiis demonstrativis.

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

|#4 Et inter ipsas virtutes illae, quae sunt honorabilissimae videntur esse permanentiores, tum quia magis intensae, tum etiam quia magis continue operantur ad hoc quod secundum eas vivatur, et tales sunt operationes

virtutum, in quibus consistit felicitas, quia sunt perfectissimae, ut dictum est. Et istud videtur esse causa quare homo non obliviscitur esse virtuosus; quia scilicet continue in his homo exercitatur. Est et alia causa: quia scilicet virtus consistit principaliter in inclinatione appetitus, quae per oblivionem non tollitur.

#5 Deinde cum dicit: existet autem utique etc., ostendit quod, secundum praedicta, felicitas poterit per totam vitam durare. Et dicit quod, cum operationes secundum virtutem sint permanentissimae, ut dictum est; si in eis principaliter ponatur felicitas, ut diximus, sequetur quod felici inerit id quod quaesitum est in praecedenti quaestione, scilicet quod erit talis per totam vitam suam. Et hoc primo probat per ipsas operationes, ibi, semper enim etc..

#6 Ille enim qui habet habitum perfectum, semper potest operari secundum illum habitum vel maxime continue inter omnes; sed felix habet perfectam virtutem, ut supra habitum est. Ergo ipse semper vel maxime poterit operari in vita activa quae sunt secundum virtutem, et speculari in vita contemplativa.

#7 Secundo ibi: et fortunas feret etc., ostendit idem ex bonis fortunae, quae sunt secundaria in felicitate. Et dicit quod felix optime feret omnes fortunas, et in omnibus se habebit omnino prudenter, utpote qui est vere bonus, non secundum apparentiam solam, et est tetragonus sine vituperio, idest perfectus quatuor virtutibus cardinalibus, ut quidam exponunt. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Aristotelis, qui nunquam invenitur talem enumerationem facere.

Sed tetragonum nominat perfectum in virtute ad similitudinem corporis cubici, habentis sex superficies quadratas, propter quod bene stat in qualibet superficie. Et similiter virtuosus in qualibet fortuna bene se habet. Quia igitur ad virtutem pertinet omnes fortunas bene ferre, patet quod propter nullam fortunae mutationem, desistet felix ab operatione virtutis.

Et hoc consequenter in speciali ostendit quasi per modum divisionis cum subdit: multis autem factis etc..

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

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

#10 Haec enim fuit diversitas inter stoicos et Peripateticos, quorum princeps fuit Aristoteles, quod stoici posuerunt tristitiam nullo modo cadere in virtuosum, quia in corporalibus et exterioribus rebus nullum bonum hominis consistere ponebant; Peripatetici autem ponebant in homine virtuoso tristitiam ratione moderatam, non autem quae rationem subverteret. Ponebant enim quod in corporalibus et exterioribus rebus, aliquod hominis bonum consistat, non quidem maximum, sed minimum, in quantum scilicet adiuvat et decorat virtutem.

#11 Videtur tamen aliqua transmutatio virtuoso posse accidere, quae omnino auferat eius felicitatem impediendo totaliter operationem virtutis, puta si per aegritudinem, maniam vel furiam seu quamcumque amentiam incurrat. Sed cum felicitas non quaeratur nisi in vita humana, quae est secundum rationem, deficiente usu rationis deficit talis vita. Unde status amentiae reputandus est quantum ad vitam humanam, sicut status mortis. Et ideo idem videtur esse dicendum de eo qui permansit in operatione virtutis usque ad amentiam, sicut si permansisset usque ad mortem.

#12 Deinde cum dicit: si autem sunt operationes etc., ex praemissis excludit inconvenientia, quae sequi videbantur. Et dicit quod, si operationes virtuosae habent dominium in felicitate, ut dictum est, non sequitur quod beatus fiat miser propter infortunia, propter quae non operabitur aliqua odibilia et mala, scilicet virtuti contraria. Sed possumus existimare de eo probabiliter, quod propter virtutem perfectam, quam habet tamquam vere bonus et sapiens omnes fortunas feret decenter, quod est secundum virtutem operari in qualibet fortuna. Etsi non easdem operationes faciet in qualibet, sed secundum ea quae existunt, scilicet prospera vel adversa, semper operabitur optime, quasi utens his quae affert fortuna sicut quibusdam datis; prout etiam ad bonum ducem

pertinet ut exercitu sibi dato maxime utatur bellicose secundum exercitus condicionem, aliter tamen faciet si habeat in exercitu milites expertos et aliter si habeat exercitum tironum. Et similiter ad incisorem coriorum pertinet, quod ex datis coriis optimum calceamentum faciat. Meliora tamen calceamenta faciet ex uno corio quam ex alio.

Et idem etiam est in omnibus aliis artificibus.

|#13 Et si ita est, nunquam miser per aliqua prospera supervenientia efficietur felix.

Quia illis prosperis male utetur, et operans vitiose semper miser remanebit. Et similiter ille qui est felix, non incidet in infortunia Priami. Primo quidem, quia prudenter ea praecavebit. Secundo, quia si superveniant ex improvise, optime ea feret, ut dictum est.

Et ita non facile transmutabitur a felicitate ad miseriam neque per quaecumque infortunia, sed per multa et magna quae eum ab operatione rationis abducent, et si sic sit factus infelix, non rursus de facili fiet felix, sed in multo tempore abundantiam accipiet magnorum et bonorum, tum per exercitium virtuosi actus, tum etiam per reparationem exterioris fortunae.

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

|#15 Sed si volumus accipere felicitatem secundum optimum quod esse potest, sic apponendum est ad rationem felicitatis quod sit victurus sicut dictum est per totam suam vitam et finiturus, id est moriturus, secundum quod convenit rationi. Ratio autem quare videtur haec condicio apponenda est quia futurum ignotum est nobis. Ad rationem autem felicitatis, cum sit finis ultimus, videtur pertinere omne illud quod est perfectum et optimum. Et hoc secundo modo loquebatur solon de felicitate. Et si ita est, ut dictum est, (beatos dicemus) illos de numero viventium in hac vita quibus existunt in praesenti et existent in futuro ea quae dicta sunt.

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

|+17 Lectio 17

|#1 Pronepotum autem fortunas etc..

Postquam Philosophus solvit principalem dubitationem, quae erat de transmutatione fortunae circa felicem, hic determinat dubitationem super inductam, scilicet de mutatione fortunae circa amicos. Et circa hoc duo facit.

Primo comparat fortuna et infortunia circa amicos contingentia his quae contingunt circa ipsum hominem. Secundo comparat ea quae contingunt circa mortuum his quae contingunt circa vivum, ibi: differt autem passionum etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod ea quae circa amicos contingunt, redundant in ipsum hominem. Secundo ostendit quae et qualia, ibi multis autem et omnimodis etc..

Dicit ergo primo, quod si aliquis vellet dicere quod fortunae bonae vel malae pronepotum vel quorumcumque posterorum et omnium amicorum nequaquam conferrent ad felicitatem hominis viventis seu mortui, videretur hoc esse inconveniens, duplici ratione.

Primo quidem, quia hoc esset contra rationem amicitiae quae est quaedam unio amicorum, ita quod unus eorum reputat ea quae sunt alterius quasi sua. Secundo, quia hoc esset contrarium opinioni communi, quae non potest totaliter esse falsa.

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

|#3 Sed sufficit quod determinetur in universali et in typo, idest figuraliter, idest superficialiter vel similitudinarie, si scilicet dicatur quod fortunarum, quae sunt circa ipsum hominem, quaedam, scilicet magnae, habent aliquod pondus idest vim immutandi conditionem vitae humanae, et conferunt auxilium ad vitam felicem, quaedam autem sunt leviores, ex quibus non multum immutatur vita hominis; ita etiam contingit in his quae

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

|#4 Deinde cum dicit: differt autem passionum etc., ostendit ex quo accidentia amicorum redundant ad hominem; et hoc magis manifestum est quantum ad hominem dum vivit, qualiter circa hoc se habeat erga mortuum.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo differenter se habeat quantum ad hoc circa vivos et mortuos. Secundo inquit utrum accidentia amicorum redundant ad mortuos, cum manifestum sit quod redundant ad vivos.

Et hoc ibi: magis autem fortassis etc..

Circa primum considerandum est quod mortui positi sunt extra vitam praesentem, cuius felicitatem Aristoteles hic inquirere intendit, ut ex praemissis patet. Attingunt autem mortui hanc vitam solum secundum quod remanent in memoriis hominum viventium. Et ideo hoc modo se habent mortui ad viventes secundum considerationem huius vitae, sicut se habent ea quae nunc actu contingunt ad ea quae olim fuerunt et nunc recitantur, puta bella troiana vel aliquid huiusmodi.

|#5 Dicit ergo quod hoc, quod quaecumque passionum, idest accidentium fortuitorum, contingat circa vivos vel circa mortuos, multo magis differt quam quod aliqua iniusta, puta homicidia vel rapinae, et mala, idest infortunia quaecumque, praeexistant in tragoediis, idest a poetis recitentur ut olim existentia, vel quod nunc fiant. Quia in primo sumitur idem ex parte fortuiti eventus, et differentia ex parte personarum, quarum quaedam sunt actu in rebus humanis, quaedam autem sunt solum in memoria. In secundo autem e converso accipitur idem ex parte personarum, quae sunt actu in rebus humanis, sed attenditur differentia ex parte fortuitorum eventuum, quorum quidam sunt actu in rebus humanis, quidam autem solum secundum commemorativam recitationem. Et quia felicitas ad personas pertinet magis, quam ad res exterius contingentes, ideo Philosophus dicit quod prima differentia, quantum pertinet ad propositum, scilicet ad mutationem felicitatis maior est, quam secunda. Et ex isto simili inducto de differentia eventuum, dicit esse syllogizandum differentiam in proposito.

|#6 Manifestum est enim quod praeterita mala recitata, etsi quodammodo pertineant ad hominem audientem, qui aliquo modo ad ea afficitur, non tamen ita quod immutent conditionem ipsius, unde multo minus infortunia vel infortunia immutant conditionem mortui. Et hoc quidem induxit Philosophus quasi solvens rationem supra positam, quae concludebat quod si aliquid redundat ad vivos non sentientes, quod redundet etiam ad mortuos.

|#7 Deinde cum dicit: magis autem fortassis etc., inquit ulterius utrum aliquo modo redundant ad mortuos, quae contingunt circa amicos.

Et primo inquit propositum. Secundo concludit principale intentum, ibi, conferre quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod magis videtur esse inquirendum circa eos qui mortui sunt, si aliquo modo communicant vel bonis vel malis quae accidunt in hac vita: quia quod non immutentur ex eis a felicitate in miseriam vel e converso, satis videtur esse manifestum.

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

|#8 Deinde cum dicit: conferre quidem igitur etc., concludit suam sententiam. Et dicit, quod bona amicorum, quae agunt vel quae eis accidunt, conferre videntur aliquid mortuis, et similiter infortunia in eos redundare; tamen sub tali modo, et tanta quantitate, ut neque felices faciant non felices, neque non felices faciant felices, neque etiam transmutent eos secundum aliquid talium, puta secundum sapientiam et virtutem, vel aliquid huiusmodi.

Potest autem esse constructio suspensiva ab illo loco si autem non tantum et tale etc.: et tunc consequens condicionalis erit: conferre quidem igitur etc., et superabundabit illativa coniunctio.

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

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

|+18 Lectio 18

|#1 Determinatis autem his etc..

Postquam Philosophus ostendit quid est felicitas, hic inquit de quadam proprietate felicitatis.

Et primo movet quaestionem. Secundo determinat veritatem, ibi: videtur autem omne laudabile etc..

Dicit ergo quod post determinationem praedictorum necesse est perscrutari utrum felicitas sit de numero bonorum laudabilium vel magis de numero bonorum honorabilium. Et quod necesse sit felicitatem contineri sub altero genere bonorum, probat per hoc quod felicitas non est de genere potentiarum. Non enim aliquis laudatur vel honoratur ex eo solum quod habet potentiam ad bonum, sed ex eo quod aequaliter est ad bonum dispositus.

|#2 Ad huius autem quaestionis evidentiam considerandum, quod honor et laus dupliciter differunt. Primo quidem ex parte eius in quo consistit honor vel laus. Sic enim honor in plus se habet quam laus. Honor enim importat quoddam testimonium manifestans excellentiam alicuius, sive hoc fiat per verba sive per facta, utpote cum aliquis genuflectit alteri vel assurgit ei. Sed laus consistit solum in verbis. Secundo differunt quantum ad id cui exhibetur laus et honor. Utrumque enim exhibetur alicui excellentiae. Est autem duplex excellentia: una quidem absoluta et secundum hoc debetur ei honor; alia autem est excellentia in ordine ad aliquem finem, et sic debetur ei laus.

|#3 Deinde cum dicit: videtur autem omne laudabile etc., determinat motam quaestionem.

Et primo ostendit felicitatem esse bonorum honorabilium, ex hoc quod est quiddam perfectum et optimum; in secunda parte ex hoc, quod habet rationem principii, ibi, videtur autem ita habere etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit qualium sit laus. Secundo concludit quod optimorum non est laus, sed aliquid melius.

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, iustum enim etc..

Dicit ergo primo, quod omne quod laudatur, videtur esse laudabile ex duobus simul: ex hoc scilicet quod in se habet aliqualem dispositionem, et ex hoc quod habet aliqualem habitudinem ad aliquid aliud.

|#4 Deinde cum dicit iustum enim et virilem etc., manifestat propositum. Et primo ex laudibus humanis. Secundo ex laudibus divinis, ibi, manifestum autem est hoc et ex his etc..

Circa primum considerandum est, quod homo laudatur et propter virtutem animi, et propter virtutem corporis. Secundum virtutem autem animi laudatur et ipse homo habens virtutem animi, puta iustus et virilis et communiter bonus secundum quamcumque virtutem.

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

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

|#6 Deinde cum dicit manifestum autem est hoc etc., manifestat quod dixerat per laudes divinas.

Si enim aliquid esset laudabile absolute, et non secundum habitudinem ad aliquid aliud, sequeretur quod idem in omnibus esset laudabile.

Hoc autem manifeste falsum apparet si quis consideret laudes quibus laudamus substantias separatas quas deos nominat. Si quis enim laudes eorum referret ad ea quae in hominibus laudantur, derisibile videretur; puta si quis laudaret Deum de hoc quod non vincatur a concupiscentia seu timore. Et hoc ideo contingit, quia laudes sunt per relationem ad aliquid, ut dictum est.

#7 Deinde cum dicit: si autem est laus talium etc., ex praemissis concludit propositum. Et primo ponit conclusionem in hunc modum.

Laus est eorum quorum bonitas consideratur in ordine ad aliquid aliud. Sed optima non ordinantur ad aliquid aliud, quinimmo alia ordinantur in ipsa. Ergo optimorum non est laus, sed aliquid melius laude; sicut etiam in speculativis principiorum non est scientia, sed aliquid scientia altius, scilicet intellectus.

Scientia vero est conclusionum quae cognoscuntur propter principia. Et similiter laus est eorum quorum bonitas est propter alia. Honor autem quasi aliquid melius laude est eorum ad quae alia ordinantur.

#8 Secundo ibi: quemadmodum videtur etc., manifestat conclusionem praemissam per ea quae communiter dicuntur.

Et primo quantum ad ea quorum est aliquid melius laude. Secundo quantum ad ea quorum est laus, ibi: laus quidem enim etc..

Circa primum duo facit. Primo inducit ad propositum manifestandum id quod communiter videtur. Secundo id quod visum fuit eudoxo, ibi, videtur autem et eudoxus etc..

Dicit ergo primo, quod optimorum esse aliquid melius laude videtur communiter omnibus. Quod manifestum est ex hoc quod diis quasi aliquid melius laude attribuentes, dicimus eos beatos et felices; et similiter optimos virorum, in quibus apparet quaedam divina similitudo propter eorum excellentiam.

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

#9 Deinde cum dicit: videtur autem et eudoxus etc., inducit ad idem dictum eudoxi. Qui in voluptate constituebat primitias bonorum, ponens scilicet voluptatem esse summum bonum.

Et hoc denunciari existimat, quod cum sit de numero bonorum, non tamen aliquis laudatur propter voluptatem, eo quod est aliquid melius laudabilibus.

Et tale est Deus et quicquid aliud est per se bonum. Quia ad huiusmodi quae sunt per se bona etiam alia referuntur, quorum scilicet bonitas laudatur in hoc quod se aequaliter habent ad ea quae sunt per se bona.

#10 Deinde cum dicit: laus quidem enim etc., manifestat quod dixerat quantum ad ea quorum est laus. Et dicit quod laus est virtutis per quam sumus operatores bonorum.

Laudatur enim aliquis propter actus corporis vel animae, ut supra dictum est. Sed considerare ea de quibus consueverunt homines laudari magis proprie pertinet ad rhetores, quorum studium insudat circa laudes. Pertinet enim hoc ad demonstrativum genus causarum, quod est unum de tribus, quae cadunt sub consideratione rhetoricae ut patet per Philosophum in I rhetoricae et per tullium in rhetorica sua. Sed quantum ad nos manifeste apparet ex praedictis; quod felicitas est de numero honorabilium, eo quod est quoddam bonum perfectum.

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

Unde sequitur quod felicitas sit quoddam bonum honorabile.

|+19 Lectio 19

#1 Si autem est felicitas etc..

Postquam Philosophus determinavit de felicitate, hic incipit determinare de virtute.

Et primo praemittit quaedam quae exiguntur ad considerationem virtutis. Secundo incipit determinare de virtute in principio secundi libri, ibi, duplici autem virtute existente etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod ad hanc scientiam pertineat de virtute considerare.

Secundo assumit quaedam quae oportet cognoscere de partibus animae, ibi: de virtute autem perscrutandum etc.; tertio secundum divisionem partium animae dividit virtutem, ibi, determinatur autem virtus etc..

Primum ostendit dupliciter. Primo quidem ratione assumpta ex parte felicitatis.

Dictum est enim supra, quod felicitas est operatio quaedam secundum virtutem perfectam.

Et sic per cognitionem virtutis melius poterimus de felicitate considerare. Unde et in X libro, determinato de omnibus virtutibus complet tractatum de felicitate. Cum igitur haec scientia principaliter quaerat bonum humanum quod est felicitas, consequens est quod ad hanc scientiam pertineat de virtute scrutari.

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

|#3 Deinde cum dicit: de virtute autem etc., assumit quaedam de partibus animae necessaria ad cognitionem virtutum.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod necessarium est huiusmodi assumi in hac scientia.

Secundo assumit ea, ibi, dicuntur autem de hac etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod necesse est huic scientiae quod considerat quaedam de partibus animae. Secundo ostendit qualiter debeat ea considerare, ibi, contemplandum autem etc..

Dicit ergo primo quod, cum nos intendimus perscrutari de virtute, intelligimus hoc de virtute humana. Dictum est enim supra, quod quaerimus in hac scientia bonum humanum et felicitatem humanam. Et ideo si virtutem quaerimus propter felicitatem, necesse est quod virtutem humanam quaeramus.

Virtus autem quae est proprie humana, non est ea quae est corporis, in qua communicat cum aliis rebus, sed ea quae est animae, quae est propria sibi. Sed et hoc etiam competit ei quod supra diximus quod felicitas est operatio animae.

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

|#5 Deinde cum dicit contemplandum autem etc., ostendit qualiter de his debeat considerare.

Et dicit quod in hac scientia contemplandum est de anima gratia horum, id est virtutum et actuum hominis, de quibus est hic principalis intentio. Et ideo intantum considerandum est de anima, quantum sufficit ad ea quae principaliter quaerimus. Si autem aliquis vellet plus certificare de anima, quam sufficit ad propositum, requireret hoc maius opus quam ea quae in proposito quaeruntur. Et ita est in omnibus aliis quae quaeruntur propter finem, quod eorum quantitas est assumenda secundum quod competit fini.

|#6 Deinde cum dicit: dicuntur autem de hac etc., assumit ea quae sunt hic considerata de partibus animae.

Et primo dividit partes animae in rationale et irrationale; secundo subdividit irrationale, ibi: irrationabilis autem etc.; tertio subdividit rationale, ibi: si autem oportet et hoc etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit divisionem.

Secundo dicit praetermittendam quamdam dubitationem, ibi, haec autem utrum etc..

Dicit ergo primo, quod de anima sufficienter quaedam sunt dicta in libro de anima, quem vocat exteriores sermones, vel quia scripsit librum illum per modum epistolae ad aliquos longe existentes, libri enim quos scribebat docens suos auditores vocabantur auditus, sicut liber physicorum dicitur de physico auditu. Vel melius, exteriores sermones vocantur qui sunt extra propositam scientiam.

His autem quae ibi dicta sunt hic est utendum; puta quod quaedam pars animae est rationalis, quaedam irrationalis, ut dicitur in tertio de anima.

|#7 Deinde cum dicit: haec autem utrum determinata sint etc., movet quandam dubitationem quam dicit esse in proposito praetermittendam, scilicet utrum hae duae partes animae, rationale scilicet et irrationale, sint distincta ab invicem subiecto, loco et situ, sicut particulae corporis vel cuiuscumque alterius continui divisibilis, sicut Plato posuit rationale esse in cerebro, concupiscibile in corde et nutritivum in hepate; vel potius hae duae partes non dividantur secundum subiectum sed solum secundum rationem, sicut in circumferentia circuli curvum, id est convexum et concavum non dividuntur subiecto, sed solum ratione. Et dicit quod quantum pertinet ad propositum non differt quid horum dicatur.

Et ideo praetermittit hanc quaestionem ut ad propositum non pertinentem.

|#1 Irrationabilis autem etc..

Postquam Philosophus divisit partes animae per rationale et irrationale, hic subdividit partem irrationalem.

Et primo ponit unum membrum divisionis.

Secundo ponit aliud, ibi, videtur utique et alia quaedam etc..

Circa primum duo facit: primo proponit quandam partem animae irrationalem. Secundo ostendit quod illa pars animae non est proprie humana, ibi: haec quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod inter irrationales partes animae una est, quae assimilatur animae plantarum, quae est communis omnibus viventibus hic inferius. Et huiusmodi pars est illa quae est causa nutrimenti et augmenti in hominibus. Et talis pars animae ponitur in omnibus quae nutriuntur, non solum in animalibus, sed in plantis; in animalibus autem invenitur non solum iam natis, sed etiam antequam nascentur, idest in embryonibus, qui manifeste nutriuntur et crescunt.

|#2 Similiter etiam invenitur haec pars animae in animalibus non solum perfectis, idest habentibus omnes sensus et motis motu progressivo, sed etiam in animalibus imperfectis, quae habent solum sensum tactus et manent immobilia in eodem loco, sicut sunt conchilia.

Manifestum est enim quod omnia praedicta vivunt, et habent aliquam partem animae.

Rationabilius autem in eis omnibus ponitur haec pars animae quam quaevis alia, quia opera huius partis manifestius in eis apparent.

|#3 Deinde cum dicit: haec quidem igitur etc., ostendit quod praedicta pars animae non est humana.

Et primo concludit hoc ex praedictis. Humanum enim dicimus, quod est proprium homini.

Si ergo haec pars animae maxime est communis, consequens est quod non sit humana.

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

|#5 Hoc autem contingit rationabiliter, scilicet quod secundum somnum non differat bonus et malus, felix et miser. Quia in somno quiescit a sua operatione illa pars animae secundum quam homo dicitur bonus et malus. Contingit tamen per accidens quod bonus et malus in somno differunt non propter differentiam eorum quae sit in dormiendo, sed propter differentiam quae fuit in vigilando, in quantum scilicet quidam motus vigilantium paulatim pertranseunt ad dormientes, prout scilicet ea quae homo vidit vel audivit vel cogitavit vigilando occurrunt phantasiae dormientis. Et per hunc modum in dormiendo fiunt meliora phantasmata virtuosorum, qui circa honesta se occupant in vigilando, quam quorumlibet aliorum qui vanis et inhonestis vigilantibus se occupant. Et de his sufficiat quod dictum est. Relinquitur autem ex praemissis, quod pars animae nutritiva non est nata esse particeps humanae virtutis.

|#6 Deinde cum dicit: videtur utique etc., ponit aliud membrum divisionis.

Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi incontinentis enim etc..

Dicit ergo primo quod praeter nutritivam partem animae, videtur esse quaedam alia pars animae, irrationalis quidem sicut et nutritiva, sed aliquid participans rationem; in quo differt a nutritiva, quae omnino est experta humanae virtutis, ut dictum est.

|#7 Deinde cum dicit incontinentis enim etc., probat propositum.

Et primo quod sit quaedam alia pars animae irrationalis; secundo quod participet rationem, ibi, ratione autem et hoc videtur, etc..

Primum autem probat ratione sumpta ex parte continentis et incontinentis, in quibus laudamus partem animae quae habet rationem, eo quod ratio eorum recte deliberat et ad optima inducit quasi deprecando vel persuadendo: uterque enim horum eligit abstinere ab illicitis voluptatibus. Sed in utroque eorum videtur esse aliquid naturaliter eis inditum praeter rationem, quod contrariatur rationi et obviat ei, idest impedit ipsam in executione suae electionis, unde patet quod est quiddam irrationale, cum sit rationi contrarium. Et hoc est appetitus sensitivus, qui appetit id quod est delectabile sensui, quod interdum contrariatur ei quod ratio iudicat esse bonum simpliciter. Hoc autem in eo qui est continens vincitur a ratione, nam continens habet quidem concupiscentias pravas, sed ratio eas non sequitur. In incontinente autem vincit rationem, quae deducitur a concupiscentiis pravis.

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

#9 Deinde cum dicit: ratione autem et hoc etc., ostendit secundum, scilicet quod huiusmodi irrationale participat rationem.

Et primo manifestat hoc ex his quae intra hominem aguntur. Secundo ex his quae aguntur extra hominem, ibi, quoniam autem suadetur etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod hoc irrationale participat rationem. Secundo quasi concludit differentiam huius irrationalis partis ad eam quae supra posita est, ibi: videtur utique et irrationabile duplex etc..

Dicit ergo primo quod hoc irrationale de quo nunc dictum est, videtur aliquo modo participare ratione, sicut supra dictum est.

Et hoc manifestum est in homine continente, cuius appetitus sensitivus obedit rationi. Quamvis enim habeat concupiscentias pravas, non tamen secundum eas operatur, sed secundum rationem. Et multo amplius subiicitur huiusmodi pars animae rationi in homine sobrio idest temperato, qui ita habet appetitum sensitivum edomitum per rationem, quod non sunt in eo concupiscentiae pravae vehementes.

Et eadem ratio est de forti et de quolibet habente habitum virtutis moralis. Quia in talibus fere omnia consonant rationi; idest non solum exteriores actus, sed etiam interiores concupiscentiae.

#10 Deinde cum dicit: videtur utique etc., concludit ex praemissis differentiam utriusque irrationalis. Et dicit, quod videtur, secundum praemissa duplex esse irrationale. Nam nutritivum, quod invenitur, in plantis, in nullo communicat cum ratione. Non enim obedit imperio rationis. Sed vis concupiscibilis et omnis vis appetitiva, sicut irascibilis et voluntas, participant aliquo modo ratione, secundum quod exaudiunt rationem monentem et oboediunt ei ut imperanti. Et ita rationem dicimus se habere in loco patris imperantis et amicorum admonentium, et non se habet per modum speculantis tantum, sicut ratio mathematicorum.

Tali enim ratione haec pars animae irrationalis in nullo participat.

#11 Deinde cum dicit: quoniam autem suadetur etc., ostendit quod hoc irrationale participet ratione per ea quae exterius aguntur. Significat enim hoc, ut ipse dicit, et suasio quae est ab amicis, et increpatio quae est a maioribus, et deprecatio quae est a minoribus, ad hoc quod homo suas concupiscentias non sequatur. Haec autem omnia frustra essent nisi huiusmodi pars animae irrationalis participare possit ratione.

Et ex hoc apparet, quod ratio non subditur motibus passionum appetitus sensitivi, sed potest eos reprimere. Et ideo non subditur motibus caelestium corporum, ex quibus per immutationem corporis humani potest fieri aliqua immutatio circa appetitum animae sensitivum.

Cum enim intellectus vel ratio non sit potentia alicuius organi corporalis, non subicitur directe actioni alicuius virtutis corporeae; et eadem ratione nec voluntas, quae est in ratione, ut dicitur in tertio de anima.

#12 Deinde cum dicit: si autem oportet et hoc etc., subdividit alium membrum divisionis primae, scilicet rationalem animae partem. Et dicit, quod si oportet dicere illam partem animae, quae participat ratione esse aliquo modo rationalem, duplex erit rationale: unum quidem sicut principaliter et in seipso rationem habens, quod est essentialiter rationale.

Aliud autem est, quod est natum obedire rationi, sicut et patri, et hoc dicimus rationale per participationem. Et secundum hoc, unum membrum continetur et sub rationali et irrationali.

Est enim aliquid irrationale tantum, sicut pars animae nutritiva. Quaedam vero est rationalis tantum, sicut ipse intellectus et ratio; quaedam vero est secundum se quidem irrationalis, participative autem rationalis.

#13 Deinde cum dicit determinatur autem virtus etc., dividit virtutem secundum praedictam differentiam potentiarum animae. Et dicit quod virtus determinatur, idest dividitur, secundum praedictam differentiam partium animae. Cum enim virtus humana sit per quam bene perficitur opus hominis quod est secundum rationem, necesse est quod virtus humana sit in aliquo rationali; unde, cum rationale sit duplex, scilicet per essentiam et per participationem, consequens est quod sit duplex humana virtus. Quarum quaedam sit in eo quod est rationale per seipsum, quae vocatur intellectualis; quaedam vero est in eo quod est rationale per participationem, idest in appetitiva animae parte, et haec vocatur moralis. Et ideo dicit quod virtutum quasdam dicimus esse intellectuales, quasdam vero morales. Sapientia enim et intellectus et prudentia dicuntur esse intellectuales virtutes, sed liberalitas et sobrietas morales.

#14 Et hoc probat per laudes humanas: quia cum volumus aliquem de moribus suis laudare, non dicimus quod sit sapiens et intelligens, sed quod sit sobrius et mitis. Nec solum laudamus aliquem de moribus, sed etiam laudamus aliquem propter habitum sapientiae.

Habitus autem laudabiles dicuntur virtutes.

Praeter ergo virtutes morales, sunt aliquae intellectuales, sicut sapientia et intellectus et aliquae huiusmodi. Et sic terminatur primus liber.

|*ETH.2 : LIBER 2

|+1 Lectio 1

#1 Duplici autem virtute existente etc..

Postquam Philosophus determinavit ea quae sunt praeambula ad virtutem, hic incipit de virtutibus determinare. Et dividitur in partes duas.

In prima determinat de ipsis virtutibus.

In secunda de quibusdam, quae consequuntur ad virtutes vel concomitantur eas, in septimo libro, ibi, post haec autem dicendum aliud facientes principium etc..

Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de virtutibus moralibus.

In secunda de intellectualibus, in sexto libro, ibi: quia autem existimus prius dicentes etc.. Et ratio ordinis est, quia virtutes morales sunt magis notae, et per eas disponimur ad intellectuales.

Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad virtutes morales in communi.

In secunda determinat de virtutibus moralibus in speciali. Et hoc, ibi: quoniam quidem igitur medietas est etc..

Prima autem pars dividitur in duas: in prima determinat de virtute morali in communi.

In secunda determinat de quibusdam principiis Moralium actuum, in tertio libro, ibi, virtute itaque et circa passiones etc..

Prima autem pars dividitur in partes tres.

In prima inquit de causa virtutis moralis.

In secunda inquit quid sit virtus moralis, ibi: post haec autem quid est virtus etc.. In tertia parte ostendit quomodo aliquis possit fieri virtuosus, ibi: quoniam quidem igitur est virtus moralis etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod virtus moralis causatur in nobis ex operibus; secundo ostendit ex qualibus operibus causetur in nobis, ibi, quoniam igitur praesens negotium etc.. In tertia parte movet quamdam dubitationem circa praedicta, ibi, quaeret autem utique aliquis etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quae sit causa generationis virtutis. Secundo quae sit causa corruptionis ipsius, ibi: adhuc ex eisdem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod virtus moralis sit in nobis ex consuetudine operum. Secundo ostendit quod non est in nobis a natura, ibi: ex quo et manifestum etc.. Tertio manifestat quod dixerat, per signum, ibi: testatur autem et quod fit etc..

#2 Dicit ergo primo quod, cum duplex sit virtus, scilicet intellectualis et moralis, intellectualis virtus secundum plurimum et generatur et augetur ex doctrina. Cuius ratio est, quia virtus intellectualis ordinatur ad cognitionem, quae quidem acquiritur nobis magis ex doctrina quam ex inventionem. Plures enim sunt, qui possunt cognoscere veritatem ab aliis addiscendo quam per se inveniundo.

Plura etiam unusquisque inveniens ab alio didicit quam per seipsum inveniatur. Sed quia in addiscendo non proceditur in infinitum, oportet quod multa cognoscant homines inveniundo.

Et quia omnis cognitio nostra ortum habet a sensu et ex multotiens sentire aliquid fit experimentum.

Ideo consequens est quod intellectualis virtus indigeat experimento longi temporis.

#3 Sed moralis virtus fit ex more, idest ex consuetudine. Virtus enim moralis est in parte appetitiva. Unde importat quamdam inclinationem in aliquid appetibile. Quae quidem inclinatio vel est a natura quae inclinatur in id quod est sibi conveniens, vel est ex consuetudine quae vertitur in naturam. Et inde est quod nomen virtutis moralis sumitur a consuetudine, parum inde declinans. Nam in Graeco ethos per e breve scriptum significat morem sive moralem virtutem, ythos autem scripta per y Graecum quod est quasi e longum significat consuetudinem. Sicut etiam apud nos nomen moris quandoque significat consuetudinem, quandoque autem id quod pertinet ad vitium vel virtutem.

#4 Deinde cum dicit: ex quo et manifestum etc., probat ex praemissis, quod virtus moralis non sit a natura, per duas rationes. Quarum prima talis est. Nihil eorum quae sunt a natura variatur propter assuetudinem; et hoc manifestat per exemplum: quia cum lapis naturaliter feratur deorsum, quantumcumque proiciatur sursum, nullo modo assuescet sursum moveri, et eadem ratio est de igne et de quolibet eorum quae naturaliter moventur. Et

huius ratio est quia ea quae naturaliter agunt, aut agunt tantum aut agunt et patiuntur. Si agunt tantum, ex hoc non immutabitur in eis principium actionis et ideo, manente eadem causa, semper remanet inclinatio ad eundem effectum. Si autem sic agant quod etiam patiantur, nisi sit talis passio quae removeat principium actionis, non tollitur inclinatio naturalis quae inerat. Si vero sit talis passio quae auferat principium actionis, iam non erit eiusdem naturae. Et sic non erit sibi naturale quod fuerat prius. Et ideo per hoc quod naturaliter aliquid agit, non immutatur circa suam actionem. Et similiter etiam si moveatur contra naturam; nisi forte sit talis motio quae naturam corrumpat; si vero naturale principium actionis maneat, semper erit eadem actio; et ideo neque in his quae sunt secundum naturam neque in his quae sunt contra naturam consuetudo aliquid facit. In his autem quae pertinent ad virtutes consuetudo aliquid facit.

|#5 Cuius ratio est, quia virtus moralis pertinet ad appetitum, qui operatur secundum quod movetur a bono apprehenso. Et ideo simul cum hoc quod multoties operatur oportet quod multoties moveatur a suo obiecto. Et ex hoc consequitur quamdam inclinationem ad modum naturae, sicut etiam multae guttae cadentes lapidem cavant. Sic igitur patet quod virtutes morales neque sunt in nobis a natura neque sunt nobis contra naturam. Sed inest nobis naturalis aptitudo ad suscipiendum eas, in quantum scilicet vis appetitiva in nobis nata est obedire rationi. Perficiuntur autem in nobis per assuetudinem, in quantum scilicet ex eo quod multoties agimus secundum rationem, imprimatur forma rationis in VI appetitiva, quae quidem impressio nihil aliud est quam virtus moralis.

|#6 Secundam rationem ponit ibi adhuc quaecumque natura quidem etc.. Quae talis est. In omnibus illis, quae nobis insunt ex natura, prius inest nobis potentia quam operatio. Et hoc patet in sensibus. Non enim ex hoc, quod multoties vidimus vel audivimus, accepimus sensum visus et auditus. Sed e converso ex hoc, quod habuimus hos sensus, uti eis coepimus, non autem ex hoc quod eis usi sumus factum est, ut eos haberemus. Sed operando secundum virtutem accepimus virtutes, sicut etiam contingit in artibus operativis, in quibus homines faciendo addiscunt ea quae oportet eos facere postquam didicerint, sicut aedificando fiunt aedificatores et cytharizando cytharistae. Et similiter operando iusta, aut temperata, aut fortia, fiunt homines iusti, aut temperati, aut fortes. Ergo huiusmodi virtutes non sunt in nobis a natura.

|#7 Deinde cum dicit: testatur autem etc., manifestat quod dixerat, per signum. Et dicit quod ei quod dictum est, quod operando efficitur virtuosus, attestatur hoc quod fit in civitatibus; quia legislatores assuefaciendo homines per praecepta, praemia et poenas ad opera virtutum, faciunt eos virtuosos. Et ad hoc debet fieri intentio cuiuslibet legislatoris, qui vero hoc non bene faciunt, peccant in legislatione. Et horum civilitas differt a recta civilitate secundum differentiam boni et mali.

|#8 Deinde cum dicit: adhuc ex eisdem etc., ostendit quod ex operibus corrumpitur virtus. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod oportet, etc.. Dicit ergo primo, quod eadem sunt principia ex quibus diversimode acceptis, fit et corrumpitur virtus. Et similiter est de qualibet arte. Et manifestat hoc primo in artibus, quia ex hoc quod cytharizant aliquantulum homines fiunt et boni et mali cytharistae, si proportionaliter accipiatur. Et eadem ratio est de aedificatoribus et de omnibus aliis artificibus, quia ex hoc quod frequenter bene aedificant fiunt boni aedificatores, et ex male aedificando mali. Et si hoc non esset verum, non indigerent homines ad addiscendum huiusmodi artes aliquo docente qui dirigeret eorum actiones, sed omnes, qualitercumque operarentur, fierent vel boni vel mali artifices. Et sicut se habet in artibus, ita se habet in virtutibus.

|#9 Qui enim in commutationibus quae sunt ad homines bene operantur, fiunt iusti, qui autem male, iniusti; et similiter qui operantur in periculis et assuescunt timere vel confidere, si hoc bene faciunt fiunt fortes; si autem male, timidi. Et ita est etiam de temperantia et mansuetudine circa concupiscentias et iras. Et universaliter, ut uno sermone dicatur, ex similibus operationibus fiunt similes habitus.

|#10 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., concludit ex praemissis quod oportet studium adhibere quales operationes aliquis faciat; quia secundum harum differentiam sequuntur differentiae habituum. Et ideo ulterius concludit quod non parum differt, quod aliquis statim a iuventute assuescat vel bene vel male operari; sed multum differt; quin potius totum ex hoc dependet. Nam ea quae nobis a pueritia imprimuntur, firmiter retinemus.

|+2 Lectio 2

|#1 Quoniam igitur praesens negotium etc..

Postquam Philosophus ostendit quod virtutes causantur in nobis ex operationibus, hic inquit quomodo hoc fiat. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quales sint operationes ex quibus virtus causatur in nobis. Secundo ostendit quid sit signum virtutis iam generatae in nobis, ibi, signum autem oportet facere, etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit necessitatem praesentis inquisitionis. Secundo determinat modum inquirendi, ibi, illud autem praeconfessum sit, etc.. Tertio ostendit ex qualibus operationibus causantur virtutes.

Circa primum duo facit. Primo ostendit necessitatem praesentis inquisitionis. Secundo ostendit quid oporteat hic supponere, ibi, secundum rectam quidem igitur etc..

Circa primum considerandum est, quod in speculativis scientiis in quibus non quaeritur nisi cognitio veritatis, sufficit cognoscere quae sit causa talis effectus. Sed in scientiis operativis, quarum finis est operatio, oportet cognoscere qualibus motibus seu operationibus talis effectus a tali causa sequatur.

|#2 Dicit ergo, quod praesens negotium, scilicet moralis philosophiae, non est propter contemplationem veritatis, sicut alia negotia scientiarum speculativarum, sed est propter operationem. Non enim in hac scientia scrutamur quid est virtus ad hoc solum ut sciamus huius rei veritatem; sed ad hoc, quod acquirentes virtutem, boni efficiamur. Et huius rationem assignat: quia si inquisitio huius scientiae esset ad solam scientiam veritatis, parum esset utilis. Non enim magnum quid est, nec multum pertinens ad perfectionem intellectus, quod aliquis cognoscat variabilem veritatem contingentium operabilium, circa quae est virtus. Et quia ita est, concludit, quod necesse est perscrutari circa operationes nostras, quales sint fiendae. Quia, sicut supra dictum est, operationes habent virtutem et dominium super hoc, quod in nobis generentur habitus boni vel mali.

|#3 Deinde cum dicit: secundum rectam quidem igitur etc., ostendit quid oporteat in ista inquisitione supponere. Et dicit quod hoc debet supponi tamquam quiddam commune circa qualitatem operationum causantium virtutem, quod scilicet sint secundum rationem rectam. Cuius ratio est, quia bonum cuiuslibet rei est in hoc quod sua operatio sit conveniens suae formae. Propria autem forma hominis est secundum quam est animal rationale. Unde oportet quod operatio hominis sit bona ex hoc, quod est secundum rationem rectam. Perversitas enim rationis repugnat naturae rationis. Posterius autem determinabitur, scilicet in sexto libro, quid sit recta ratio, quae scilicet pertinet ad virtutes intellectuales, et qualiter se habeat ad alias virtutes, scilicet ad morales.

|#4 Deinde cum dicit: illud autem praeconfessum sit etc., determinat modum inquirendi de talibus.

Et dicit, quod illud oportet primo supponere, quod omnis sermo qui est de operabilibus, sicut est iste, debet tradi typo, id est exemplariter, vel similitudinarie, et non secundum certitudinem; sicut dictum est in prooemio totius libri. Et hoc ideo, quia sermones sunt exquirendi secundum conditionem materiae, ut ibi dictum est, videmus autem, quod ea quae sunt in operationibus moralibus et illa quae sunt ad haec utilia, scilicet bona exteriora, non habent in seipsis aliquid stans per modum necessitatis, sed omnia sunt contingentia et variabilia.

Sicut etiam accidit in operationibus medicinalibus quae sunt circa sana, quia et ipsa dispositio corporis sanandi et res quae assumuntur ad sanandum, multipliciter variantur.

|#5 Et cum sermo Moralium etiam in universalibus sit incertus et variabilis, adhuc magis incertus est si quis velit ulterius descendere tradendo doctrinam de singulis in speciali. Hoc enim non cadit neque sub arte, neque sub aliqua narratione, quia casus singularium operabilium variantur infinitis modis.

Unde iudicium de singulis relinquitur prudentiae uniuscuiusque, et hoc est quod subdit, quod oportet ipsos operantes per suam prudentiam intendere ad considerandum ea quae convenit agere secundum praesens tempus, consideratis omnibus particularibus circumstantiis; sicut oportet medicum facere in medicando, et gubernatorem in regimine navis. Quamvis autem hic sermo sit talis, id est in universali incertus, in particulari autem inenarrabilis, tamen attentare debemus, ut aliquod auxilium super hoc hominibus conferamus, per quod scilicet dirigantur in suis operibus.

|#6 Deinde cum dicit: primum igitur hoc speculandum etc., ostendit quales operationes sint quae causent virtutem.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit ex qualibus operationibus causatur virtus. Secundo ostendit, quod virtus causata similes operationes producit, ibi, sed non solum generationes, etc..

Dicit ergo primo, hoc esse primo considerandum, quod virtutes sive operationes causantes virtutem natae sunt corrumpi ex superabundantia et defectu. Et ad hoc manifestandum oportet assumere quaedam manifestiora signa et testimonia; scilicet ea quae accidunt circa virtutes corporis, quae sunt manifestiores quam virtutes animae.

|#7 Videmus enim quod fortitudo corporalis corrumpitur ex superabundantibus gignasiis, id est exercitiis quibusdam corporalibus (in) quibus aliqui nudi decertabant, eo quod per nimium laborem debilitatur virtus naturalis corporis; similiter etiam defectus horum exercitiorum corrumpit fortitudinem corporalem, quia ex defectu exercitii membra remanent mollia et debilia ad laborandum. Et similiter etiam est in sanitate. Nam sive

aliquis sumat nimis de cibo vel potu, sive etiam minus, quam oporteat, corrumpitur sanitas. Sed si aliquis secundum debitam mensuram utatur exercitiis et cibis et potibus, fiet in eo fortitudo corporalis et sanitas et augebitur et conservabitur.

#8 Et ita etiam se habet in virtutibus animae, puta fortitudine et temperantia et aliis virtutibus. Ille enim qui omnia timet et fugit et nihil sustinet terribilium, efficitur timidus.

Et similiter qui nihil timet, sed ad omnia pericula praecipitanter vadit, efficitur audax. Et ita est etiam ex parte temperantiae; ille enim qui potitur qualibet voluptate, et nullam vitat, efficitur intemperatus. Qui autem omnes vitat, sicut homines agrestes absque ratione faciunt, iste efficitur insensibilis.

#9 Nec tamen ex hoc accipi potest quod virginitas, quae abstinet ab omni delectatione venerea, sit vitium; tum quia per hoc non abstinet ab omnibus delectationibus, tum quia ab his delectationibus abstinet secundum rationem rectam: quemadmodum etiam non est vitiosum quod aliqui milites abstinent ab omnibus delectationibus venereis, ut liberius vacent rebus bellicis. Haec autem ideo dicta sunt quia temperantia et fortitudo corrumpitur ex superabundantia et defectu, a medietate autem salvatur; quae quidem medietas accipitur non secundum quantitatem, sed secundum rationem rectam.

#10 Deinde cum dicit: sed non solum generationes etc., ostendit quod virtus similes operationes producit eis ex quibus generatur. Et dicit quod ex eisdem operationibus fiunt generationes virtutum et augmentationes et corruptiones si contrario modo accipiantur, sed etiam operationes virtutum generatarum in eisdem consistunt.

Et hoc patet in corporalibus quae sunt manifestiora, sicut fortitudo corporalis causatur ex hoc quod potest multum cibum sumere et multos labores sustinere, et quando factus est fortis, potest ista maxime facere, ita etiam se habet in virtutibus animae, quia ex hoc quod recedimus a voluptatibus efficitur temperati; et quando facti sumus temperati, maxime possumus recedere a voluptatibus.

Et similiter se habet in virtute fortitudinis: quia per hoc quod sumus assueti contemnere et sustinere terribilia, efficitur fortes, et facti fortes maxime hoc possumus facere: sicut etiam ignis generatus ex calefactione potest maxime calefacere.

|+3 Lectio 3

#1 Signum autem oportet facere etc..

Postquam Philosophus ostendit quales debeant esse operationes ex quibus causantur virtutes, hic ostendit quid sit signum virtutis iam generatae. Et circa hoc duo facit.

Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, propter voluptatem quidem enim etc..

Circa primum considerandum quod, cum virtus similia operetur his operationibus ex quibus generata est, ut supra dictum est, differt executio huiusmodi operationum post virtutem et ante virtutem. Nam ante virtutem facit homo sibi quamdam violentiam ad operandum huiusmodi. Et ideo tales operationes habent aliquam tristitiam admixtam. Sed post habitum virtutis generatum, huiusmodi operationes fiunt delectabiliter. Quia habitus inest per modum cuiusdam naturae. Ex hoc autem est aliquid delectabile, quod convenit alicui secundum naturam.

#2 Dicit ergo hic esse signum habituum iam generatorum, vel bonorum vel malorum, quod accipitur ex delectatione vel tristitia, quae supervenit operationibus. Et hoc manifestat per exempla. Ille enim, qui in hoc gaudet quod recedit a voluptatibus corporalibus est temperatus, qui autem in hoc tristatur est intemperatus, quia operatur id quod est contrarium suo habitui. Et similiter ille qui sustinet pericula delectabiliter, vel ad minus sine tristitia, est fortis. Specialiter enim in actu fortitudinis sufficit non tritari, ut infra dicitur in tertio. Ille autem qui cum tristitia pericula sustinet, timidus est. Causam autem eius quod dictum est assignat ex hoc quod omnis moralis virtus est circa voluptates et tristitias.

#3 Quod quidem non est sic intelligendum quasi omnis virtus moralis sit circa voluptates et tristitias, sicut circa propriam materiam. Materia enim uniuscuiusque virtutis moralis est id circa quod modum rationis imponit. Sicut iustitia circa operationes quae sunt ad alterum, fortitudo circa timores et audacias, temperantia circa quasdam delectationes et tristitias; sed sicut dicitur in septimo huius, delectatio est principalis finis omnium virtutum Moralium. Hoc enim requiritur in omni virtute morali, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet. Et secundum hoc, hic dicitur quod moralis virtus est circa voluptates et tristitias, quia intentio cuiuslibet virtutis moralis est ad hoc quod aliquis recte se habeat in delectando et tristando.

#4 Deinde cum dicit: propter voluptatem quidem enim etc., probat propositum.

Et primo rationibus sumptis ex his quae pertinent ad virtutem. Secundo ex parte ipsius hominis virtuosus, ibi: fiet autem utique nobis etc..

Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima sumitur ex studio hominum tendentium in virtutem. Ostensum est enim supra quod ex eisdem contrario modo factis, virtus generatur et corrumpitur. Videmus autem quod propter voluptatem et tristitiam virtus corrumpitur. Quia propter concupiscentiam delectationum operamur mala, propter tristitiam autem quam timemus in laboribus honestatis recedimus a bonis, idest virtuosus operibus. Et ideo, sicut Plato dixit, oportet eum qui tendit ad virtutem, statim a iuventute aliquo modo manuduci (ut) et gaudeat et tristetur de quibus oportet. Haec est enim recta disciplina iuvenum ut assuescant (ut) et delectentur in bonis operibus et tristentur de malis.

Et ideo instructores iuvenum cum bene faciunt applaudunt eis, cum autem male agunt increpant eos.

#5 Secundam rationem ponit ibi adhuc autem si virtutes etc..

Quae quidem sumitur ex materia virtutis moralis in hunc modum. Omnis virtus moralis est circa actus, sicut iustitia, quae est circa emptiones et venditiones et alia huiusmodi, vel circa passiones, sicut mansuetudo, quae est circa iras: et sic de aliis. Sed ad omnem passionem sequitur delectatio vel tristitia.

Quia passio animae nihil est aliud quam motus appetitivae virtutis in prosecutionem boni vel in fugam mali; cum ergo pervenitur in bonum in quod appetitus tendit vel cum vitat malum, quod refugiebat, sequitur delectatio.

Quando autem est e converso, sequitur tristitia. Sicut iratus quando consequitur vindictam, laetatur, et similiter timidus quando evadit pericula, quando autem e contrario se habet tristatur. Relinquitur ergo quod modo praedicto omnis virtus moralis sit circa delectationes et tristitias sicut circa quaedam finalia.

#6 Tertiam rationem ponit ibi demonstrant autem et poenae etc..

Et sumitur ex medicina virtutis. Sicut enim medicinae ad sanitatem restituendam sunt quaedam amarae potiones exhibitae et delectabiles subtractae, ita etiam poenae sunt quaedam medicinae ad reparandam virtutem.

Quae quidem fiunt per subtractionem aliquarum delectationum vel adhibitionem aliquarum tristitiarum. Medicinae autem natae sunt fieri per contraria; sicut quando superabundat calor, medici adhibent frigida. Ergo etiam virtus moralis est circa aliquas delectationes et tristitias.

#7 Quartam rationem ponit ibi: adhuc autem, sicut prius etc..

Quae sumitur ex eo quod est contrarium et corruptivum virtutis. Et dicit quod omnis habitus naturam habet ad haec et circa haec operanda a quibus fit deterior et melior, id est a quibus augetur in bonitate si sit habitus bonus, vel augetur in malitia, si sit habitus malus. Vel potest intelligi, a quibus innatus est fieri deterior vel melior, id est a quibus natus est generari vel augeri, quod est fieri meliorem, sive corrumpi vel diminui, quod est fieri deteriolem. Videmus autem quod homines fiunt pravi per corruptionem virtutis ex eo quod sequuntur voluptates et fugiunt tristitias vel quas non oportet vel quando non oportet, vel qualitercumque aliter deviet aliquis a ratione recta.

#8 Et ex hac occasione fuerunt moti stoici ut dicerent quod virtutes sunt quaedam impassibilitates et quietes. Quia enim videbant quod homines fiunt mali per delectationes et tristitias, consequens esse putaverunt quod virtus in hoc consistat quod omnino transmutationes passionum cessent. Sed in hoc non bene dixerunt quod totaliter a virtuoso voluerunt excludere animae passiones. Pertinet enim ad bonum rationis, ut reguletur per eam appetitus sensitivus, cuius motus sunt passiones.

Unde ad virtutem non pertinet quod excludat omnes passiones, sed solum inordinatas, quae scilicet sunt ut non oportet et quando non oportet, et quaecumque alia adduntur pertinentia ad alias circumstantias. Ex his ergo concludit supponendum esse quod circa voluptates et tristitias virtus optima operetur, malitia autem, quae est habitus virtuti contrarius, mala.

#9 Deinde cum dicit: fiet autem utique nobis etc., inducit ad propositum alias quatuor rationes sumptas ex parte hominum quibus inest virtus, et delectatio, et tristitia. Quarum prima sumitur ex communitate delectationum.

Dicit quod tria sunt quae cadunt sub electione humana: scilicet bonum, idest honestum; conferens, idest utile; et delectabile.

Quibus tria contrariantur: scilicet malum, idest vitium, quod opponitur honesto; nocivum, quod opponitur utili; et triste, quod opponitur delectabili. Circa omnia autem haec bonus recte se habet, malus autem homo peccat: et praecipue circa delectationem, quae est communior inter praedicta, duplici communitate.

#10 Primo quidem quantum ad ea quae delectantur. Delectatio enim invenitur in omnibus animalibus, quia non solum est secundum partem intellectivam sed est etiam secundum sensitivam. Sed utile et honestum pertinent ad solam partem intellectivam. Nam honestum est, quod fit secundum rationem; utile autem importat ordinationem alicuius in alterum, ordinare autem est proprium rationis.

#11 Alia autem communitas est ex parte ipsarum rerum; delectatio enim consequitur ad omnia quae cadunt sub electione. Honestum enim est delectabile homini secundum quod est conveniens rationi: utile autem est delectabile propter spem finis.

Non autem est e converso, quod omne delectabile sit utile vel honestum, ut patet in delectabilibus secundum sensum.

#12 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem ex puero etc..

Quae sumitur ex connaturalitate delectationis.

Simul enim cum omnibus hominibus nutritur a pueritia ipsa delectatio, quia puer mox natus delectatur in lacte. Et ideo difficile est, quod homo possit subiugare hanc passionem, quae comparatur vitae, in hoc scilicet quod incepit cum homine a principio vitae. Et ideo circa delectationem maxime est virtus moralis.

#13 Tertiam rationem ponit ibi: regulamus autem etc..

Quae sumitur ex humano studio. Omnes enim homines regulant operationes suas delectatione et tristitia, illis scilicet operationibus intendentes in quibus delectantur et ab illis abstinentes de quibus tristantur. Et ideo necesse est quod circa delectationem et tristitiam sit totum negotium moralis virtutis quae scilicet ordinatur ad bene operandum. Non enim parum pertinet ad operationes, quod aliquis bene vel male gaudeat vel tristetur. Quia si gaudet de bonis, bene operabitur, si autem de malis, male.

#14 Quartam rationem ponit ibi adhuc autem difficilius etc..

Quae sumitur ex comparatione eius ad iram: quia, ut dixit Heraclitus, difficilius est pugnare contra voluptatem, quam contra iram; quum tamen pugnare contra iram videatur difficillimum propter eius impetum. Sed concupiscentia delectationis, et communior est et naturalior et magis durat. Ars autem et virtus est circa difficilius, in quo magis requiritur quod aliquis bene operetur, ad quod ordinatur ars et virtus; nam in facilibus quilibet potest bene operari. Sed bene operari in difficilibus est solum habentis virtutem et artem. Et ideo manifestum est ex praedictis, quod totum negotium virtutis et politicae, idest civilis conversationis, consistit circa delectationes et tristitias; quibus qui bene utitur, bonus erit; qui male autem utitur, erit malus.

#15 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt: scilicet, quod virtus sit circa delectationes et tristitias; et quod eadem sunt ex quibus virtus generatur et augetur, et ex quibus etiam corrumpitur contrario modo factis, et quod eadem sunt ex quibus generatur virtus, et quae operatur virtus iam generata.

|+4 Lectio 4

#1 Quaeret autem utique aliquis etc..

Postquam Philosophus ostendit quod virtutes causantur ex operibus, hic movet quamdam dubitationem. Et circa hoc tria facit.

Primo movet dubitationem. Secundo solvit eam, ibi, vel neque in artibus etc.. Tertio ex determinatione quaestionis inducit conclusionem principaliter intentam, ibi, bene igitur dicitur, etc..

Est ergo dubitatio, quam primo movet, talis: ita se habet in virtutibus sicut et in artibus: sed in artibus ita se habet, quod nullus operatur opus artis nisi habens artem; sicut nullus facit opera grammaticalia nisi grammaticus existens, neque opera musicalia nisi musicus existens; ergo etiam ita se habebit in virtutibus, quod quicumque facit opera iusta est iam iustus, et quicumque facit opera (iam) temperata est iam temperatus; non ergo videtur verum esse quod dictum est, quod homines faciendo iusta fiunt iusti, et faciendo temperata fiunt temperati.

#2 Deinde cum dicit: vel neque in artibus etc., solvit dubitationem praedictam.

Et primo interimendo id quod assumebatur de artibus. Secundo interimendo similitudinem, quae proponebatur inter virtutes et artes, ibi, adhuc autem neque simile, etc..

Dicit ergo primo, quod in artibus non ita se habet sicut assumebatur, scilicet, quod quicumque facit grammaticalia iam sit grammaticus.

Contingit enim quandoque quod aliquis facit opus grammaticale non per artem, sed quandoque quidem a casu, puta si aliquis idiota a casu pronunciet congruam locutionem: quandoque autem hoc contingit alio supposito, ad cuius scilicet exemplar operetur: puta si aliquis mimus repraesentet locutionem congruam, quam aliquis grammaticus profert. Sed tunc aliquis est iudicandus grammaticus, quando facit opus grammaticale et grammaticaliter, idest secundum scientiam grammaticae, quam habet.

#3 Deinde cum dicit: adhuc autem neque simile etc., ponit secundam solutionem.

Circa quam duo facit. Primo interimit similitudinem artium ad virtutem. Secundo concludit solutionem, ibi, res quidem igitur iustae etc..

Dicit ergo primo, quod non est simile in artibus et virtutibus. Quia opera quae fiunt ab artibus habent in se ipsis id quod pertinet ad bene esse artis. Cuius ratio est quia ars est ratio recta factibilium, ut dicitur in sexto huius. Facere autem est operatio transiens in exteriorem materiam. Talis autem actio est perfectio facti. Et ideo in huiusmodi actionibus, bonum consistit in ipso facto. Et ideo ad bonum artis sufficit, quod ea quae fiunt bene se habeant. Sed virtutes sunt principia actionum, quae non transeunt in exteriorem materiam, sed manent in ipsis agentibus. Unde tales actiones sunt perfectiones agentium. Et ideo bonum harum actionum in ipsis agentibus consistit.

|#4 Et ideo dicit, quod ad hoc quod aliqua fiant iuste vel temperate, non sufficit, quod opera quae fiunt bene se habeant; sed requiritur, quod operans debito modo operetur.

In quo quidem modo tria dicit esse attendenda.

Quorum primum pertinet ad intellectum sive ad rationem, ut scilicet ille qui facit opus virtutis non operetur ex ignorantia vel a casu, sed sciat quid faciat. Secundum accipitur ex parte virtutis appetitivae. In quo duo attenduntur.

Quorum unum est, ut non operetur ex passione, puta cum quis facit ex timore aliquod opus virtutis, sed operetur ex electione; aliud autem est ut electio operis virtuosus non sit propter aliquid aliud, sicut cum quis operatur opus virtutis propter lucrum, vel propter inanem gloriam, sed sit propter hoc, id est propter ipsum opus virtutis, quod secundum se placet ei qui habet habitum virtutis, tamquam ei conveniens. Tertium autem accipitur secundum rationem habitus, ut scilicet aliquis firme id est constanter quantum ad seipsum, et immobiliter, id est a nullo exteriori ab hoc removeatur, quin habeat electionem virtuosam, et operetur secundum eam.

|#5 Sed ad artes non requiritur nisi primum horum, quod est scire. Potest enim aliquis esse bonus artifex, etiam si nunquam eligat operari secundum artem, vel si non perseveret in suo opere; sed scientia parvam vel nullam virtutem habet ad hoc quod homo sit virtuosus, sed totum consistit in aliis, quae quidem adveniunt homini ex frequenti operatione virtuosorum operum, quia ex hoc generatur habitus per quem aliquis eligit ea quae conveniunt illi habitui et immobiliter in eis perseverat.

|#6 Deinde cum dicit: res quidem igitur etc., concludit solutionem praedictae dubitationis.

Et dicit, quod res quae fiunt, dicuntur iustae et temperatae quando sunt similes illis quas iustus et temperatus operatur: sed non oportet, quod quicumque haec operatur sit iustus et temperatus; sed ille qui sic ea operatur, sicut operantur iusti et temperati secundum tria praemissa, dicitur iustus et temperatus. Sic igitur homines primo operantur iusta et temperata, non eodem modo quo iusti et temperati utuntur, et ex talibus operationibus causatur habitus.

|#7 Si quis autem quaerat quomodo hoc est possibile, cum nihil reducat se de potentia in actum? dicendum est, quod perfectio virtutis moralis, de qua nunc loquimur, consistit in hoc, quod appetitus reguletur secundum rationem. Prima autem rationis principia sunt naturaliter nobis indita, ita in operativis sicut in speculativis. Et ideo sicut per principia praecognita facit aliquis inveniendo se scientem in actu: ita agendo secundum principia rationis practicae, facit aliquis se virtuosum in actu.

|#8 Deinde cum dicit: bene igitur dicitur etc., concludit conclusionem principaliter intentam.

Et primo concludit propositum. Secundo arguit quorundam errorem, ibi, sed multi haec quidem etc..

Concludit ergo primo, quod bene supra dictum est, quod homo fit iustus ex eo quod iusta operatur et temperatus ex eo quod temperata operatur.

Ex hoc autem quod non operatur, nullus nec studium apponit ad hoc quod fiat bonus.

|#9 Deinde cum dicit: sed multi haec quidem etc., arguit quorundam errorem, qui non operantur opera virtutis, sed confugiendo ad ratiocinandum de virtutibus aestimant se fieri bonos philosophando. Quos dicit esse similes infirmis, qui sollicite audiunt ea quae dicuntur sibi a medicis, sed nihil faciunt eorum quae sibi praecipuntur. Ita enim se habet philosophia ad curationem animae, sicut medicina ad curationem corporis. Unde sicut illi qui audiunt praecepta medicorum et non faciunt, nunquam erunt bene dispositi secundum corpus, ita neque illi qui audiunt documenta Moralium Philosophorum et non faciunt ea, nunquam habebunt animam bene dispositam.

|+5 Lectio 5

|#1 Post haec autem quid est virtus etc..

Postquam Philosophus determinavit de causa virtutis, hic incipit inquirere quid sit virtus. Et dividitur in partes duas.

In prima ostendit quid sit virtus. In secunda determinat de oppositione virtutis ad vitium, ibi, tribus autem dispositionibus etc..

Prima autem pars dividitur in partes duas.

In prima determinat quid est virtus in generali.

In secunda manifestat definitionem assignatam in singulis virtutibus, ibi, oportet autem non solum universaliter dici etc..

Prima autem dividitur in partes duas. In prima investigat definitionem virtutis. In secunda concludit definitionem, ibi, est ergo virtus habitus etc..

Circa primum duo facit. Primo investigat genus virtutis. Secundo differentiam eius, ibi, oportet autem non solum etc..

Investigat autem genus virtutis per viam divisionis.

Unde circa primum tria facit. Primo proponit divisionem. Secundo exponit membra eius, ibi, dico autem passiones etc.; tertio ex divisione posita argumentatur, ibi: passiones quidem igitur etc..

|#2 Dicit ergo primo, quod ad perscrutandum quid est virtus, oportet assumere, quod tria sunt in anima, scilicet passiones, potentiae et habitus, quorum alterum necesse est esse virtutem. Dixit enim supra, quod virtus est principium quorundam operum animae. Nihil autem est in anima, quod sit operationis principium, nisi aliquod horum trium. Videtur enim homo aliquando agere ex passione, puta ex ira. Quandoque vero ex habitu, sicut ille qui operatur ex arte. Quandoque vero ex nuda potentia, sicut quando homo primo incipit operari. Ex quo patet quod sub hac divisione, non comprehenduntur absolute omnia quae sunt in anima; quia essentia animae nihil horum est neque etiam operatio intelligibilis; sed solum hic tanguntur illa quae sunt principia alicuius actionis.

|#3 Deinde cum dicit: dico autem passiones etc., manifestat membra praemissae divisionis.

Et primo manifestat quae sint passiones; secundo quae sint potentiae, ibi: potentias autem etc.; tertio qui sint habitus, ibi, habitus autem secundum quos etc..

Circa primum considerandum est, quod secundum vegetabilem animam non dicuntur passiones animae, eo quod vires huius partis animae non sunt passivae, sed activae. Vires autem apprehensivae et appetitivae sunt passivae tam in parte sensitiva quam in parte intellectiva, praeter intellectum agentem. Et quamvis sentire et intelligere sit pati quoddam, non tamen dicuntur passiones animae secundum apprehensionem sensus vel intellectus, sed solum secundum appetitum. Quia operatio potentiae apprehensivae est secundum quod res apprehensa est in apprehendente per modum apprehendentis.

Et sic res apprehensa quodammodo trahitur ad apprehendentem; operatio autem potentiae appetitivae est secundum quod appetens inclinatur ad appetibile. Et quia de ratione patientis est quod trahatur ad agentem et non e converso, inde est quod operationes potentialium apprehensivarum, non dicuntur proprie passiones, sed solum operationes potentialium appetitivarum.

|#4 Inter quas etiam operatio appetitus intellectivi non proprie dicitur passio, tum quia non est secundum transmutationem organi corporalis, quae requiritur ad rationem passionis proprie dictae, tum etiam quia secundum operationem appetitus intellectivi qui est voluntas, homo non agitur tamquam patiens, sed potius seipsum agit tamquam Dominus sui actus existens. Relinquitur ergo quod passiones proprie dicantur operationes appetitus sensitivi, quae sunt secundum transmutationem organi corporalis, et quibus homo quodammodo ducitur.

|#5 Appetitus autem sensitivus dividitur in duas vires: scilicet in concupiscibilem, quae respicit absolute bonum sensibile, quod scilicet est delectabile secundum sensum, et malum ei contrarium, et irascibilem, quae respicit bonum sub ratione cuiusdam altitudinis; sicut victoria dicitur esse quoddam bonum, quamvis non sit cum delectatione sensus. Sic igitur quaecumque passiones respiciunt bonum vel malum absolute, sunt in concupiscibili.

Quae quidem respectu boni sunt tres, scilicet amor, qui importat quandam connaturalitatem appetitus ad bonum amatum, et desiderium, quod importat motum appetitus in bonum amatum. Et delectatio, quae importat quietem appetitus in bono amato; quibus tria opponuntur in ordine ad malum, scilicet: odium amoris; aversio sive fuga desiderio; et tristitia delectationi. Illae vero passiones quae respiciunt bonum vel malum sub ratione cuiusdam ardui, pertinent ad irascibilem: sicut timor et audacia respectu mali; spes et desperatio respectu boni et quintum est ira quae est passio composita, unde nec contrarium habet.

|#6 Et ideo enumerando passiones, dicit quod passiones sunt concupiscentia, quam nominavimus desiderium, et ira et timor et audacia, et invidia quae continetur sub tristitia, et gaudium quod continetur sub delectatione (est enim delectatio non corporalis, sed in interiori apprehensione consistens), et amicitia et odium, et desiderium. Quod differt a concupiscentia: eo quod concupiscentia est delectationis corporalis, desiderium autem cuiuscumque alterius delectabilis.

#7 Addit autem zelum et misericordiam quae sunt species tristitiae. Nam misericordia est tristitia de malis alienis, zelus autem est tristitia de hoc quod homo deficit ab his quae alii habent.

#8 Addit autem quod universaliter ad omnia praedicta sequitur delectatio et tristitia; quia omnia alia important motus quosdam in bonum et malum, ex quorum superventu causatur delectatio vel tristitia. Unde omnes aliae passiones terminantur ad delectationem vel tristitiam.

#9 Deinde cum dicit: potentias autem secundum quas etc., manifestat quae sint potentiae, non quidem in generali, sed circa materiam moralem secundum differentiam ad passiones. Dicit enim quod potentiae dicuntur secundum quas dicimur passibiles praedictarum passionum, idest potentes pati passiones praedictas, puta potentia irascibilis est secundum quam possumus irasci. Potentia autem concupiscibilis est secundum quam possumus tristari vel misereri.

#10 Deinde cum dicit: habitus autem secundum quos etc., manifestat qui sint habitus: et hoc etiam non in generali, sed in materia morali per comparisonem ad passiones. Et dicit quod habitus dicuntur secundum quos nos habemus ad passiones bene vel male. Habitus enim est dispositio quaedam determinans potentiam per comparisonem ad aliquid. Quae quidem determinatio, si sit secundum quod convenit naturae rei, erit habitus bonus disponens ad hoc quod aliquid fiat bene, alioquin erit habitus malus, et secundum ipsum aliquid fiet male. Et exemplificat quod secundum aliquem habitum habemus nos ad hoc ut irascamur vel male, si hoc fiat vehementer vel remisse, idest secundum superabundantiam aut defectum, vel bene si hoc fiat medio modo.

#11 Deinde cum dicit: passiones quidem igitur etc., argumentatur ex divisione praemissa. Et primo ostendit quod virtutes non sunt passiones. Secundo, quod non sunt potentiae, ibi: propter haec autem neque potentiae etc.. Tertio concludit quod sunt habitus, ibi, si igitur neque passiones etc.. Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima talis est: secundum virtutes dicimur boni, et secundum malitias oppositas dicimur mali. Sed secundum passiones absolute consideratas non dicimur boni vel mali. Ergo passiones neque sunt virtutes neque malitiae.

#12 Secundam rationem ponit ibi et quoniam secundum passiones quidem etc.. Quae accipitur ex laude et vituperio, quae sunt testimonia quaedam bonitatis vel malitiae. Dicit ergo quod secundum virtutes laudamur, secundum autem malitias oppositas vituperamur. Sed secundum passiones absolute consideratas neque laudamur neque vituperamur. Non enim aliquis laudatur neque vituperatur ex hoc quod absolute timet vel irascitur, sed solum ex hoc quod aequaliter timet vel irascitur, idest secundum rationem vel praeter rationem. Et idem est intelligendum in aliis passionibus animae. Ergo passiones animae neque sunt virtutes neque malitiae.

#13 Tertiam rationem ponit ibi adhuc irascimur quidem et timemus etc.. Quae sumitur ex modo agendi secundum virtutem. Virtutes enim vel sunt electiones, vel non sine electione; potest enim virtus dici ipse actus virtutis. Et sic si accipiamus principales actus virtutum qui sunt interiores, virtus est electio. Si autem exteriores, virtus non est sine electione, quia exteriores actus virtutum ab interiori electione procedunt; si autem accipiatur virtus pro ipso habitu virtutis, sic etiam virtus non est sine electione, sicut causa non est sine proprio effectu. Passiones autem adveniunt nobis sine electione, quia interdum praeveniunt deliberationem rationis quae ad electionem requiritur. Et hoc est quod dicit, quod irascimur et timemus non sponte, id est non ex arbitrio rationis. Ergo passiones non sunt virtutes.

#14 Quartam rationem ponit ibi adhuc autem secundum passiones quidem moveri etc.. Quae sumitur secundum ipsam essentiam virtutis. Passiones enim sunt motus quidam secundum quos moveri dicimur. Virtutes autem et malitiae sunt quaedam qualitates secundum quas non dicimur moveri, sed aequaliter, idest bene vel male disponi ad hoc quod moveamur. Ergo passiones non sunt virtutes neque malitiae.

#15 Deinde cum dicit propter haec autem neque potentiae sunt etc., ostendit, quod virtutes non sunt potentiae, duabus rationibus. Quarum prima sumitur secundum rationem boni et mali: sicut etiam et supra probavit de passionibus. Et est ratio talis: nullus dicitur bonus vel malus neque laudatur neque vituperatur ex hoc, quod potest pati secundum aliquam passionem, puta ex hoc quod potest irasci vel timere. Sed secundum virtutes et malitias dicimur boni vel mali, laudamur vel vituperamur; ergo virtutes et malitiae non sunt potentiae.

|#16 Secundam rationem ponit ibi et adhuc potentes sumus etc..

Quae sumitur ex causa. Et est talis. Potentiae insunt nobis a natura, quia sunt naturales proprietates animae. Sed virtutes et malitiae secundum quas dicimur boni vel mali, non sunt nobis a natura, ut supra probatum est. Ergo virtutes et malitiae non sunt potentiae.

|#17 Deinde cum dicit: si igitur neque passiones sunt virtutes, etc., concludit propositum, quia scilicet si virtutes non sunt passiones neque potentiae, relinquitur quod sint habitus, secundum divisionem praemissam. Et sic concludit, quod manifestum est, quid sit virtus, secundum suum genus, quia scilicet est in genere habitus.

|+6 Lectio 6

|#1 Oportet autem non solum sic dicere quoniam habitus, sed et qualis quidam etc..

Postquam Philosophus ostendit quid sit genus virtutis, hic inquit quae sit propria differentia eius.

Et primo proponit quod intendit. Et dicit, quod ad hoc quod sciatur quid est virtus, oportet non solum dicere quod sit habitus, per quod innotescit genus eius, sed etiam qualis habitus sit, per quod manifestatur differentia ipsius.

|#2 Secundo ibi: dicendum igitur quoniam virtus omnis etc., manifestat propositum.

Et circa hoc duo facit. Primo manifestat in communi quamdam conditionem virtutis. Secundo ex illa conditione virtutis manifestat propriam differentiam eius, ibi, qualiter autem hoc erit etc..

Dicit ergo primo, quod omnis virtus subiectum cuius est facit bene se habere et opus eius reddit bene se habens, sicut virtus oculi est per quam et oculus est bonus, et per quam bene videmus, quod est proprium opus oculi. Similiter etiam virtus equi est, quae facit equum bonum, et per quam equus bene operatur opus suum, quod est velociter currere, et suaviter ferre ascensorem, et audacter expectare bellatores.

|#3 Et huius ratio est, quia virtus alicuius rei attenditur secundum ultimum id quod potest, puta in eo, quod potest ferre centum libras, virtus eius determinatur non ex hoc quod fert quinquaginta, sed ex hoc quod fert centum, ut dicitur in I de caelo; ultimum autem ad quod potentia alicuius rei se extendit, est bonum opus. Et ideo ad virtutem cuiuslibet rei pertinet, quod reddat bonum opus.

Et quia perfecta operatio non procedit nisi a perfecto agente, consequens est, quod secundum virtutem propriam unaquaque res et bona sit, et bene operetur. Et si hoc est verum in omnibus aliis, ut per exempla iam patuit, sequitur quod virtus hominis erit habitus quidam, ut supra habitum est, ex quo homo fit bonus, formaliter loquendo, sicut albedine fit aliquid album, et per quem aliquis bene operatur.

|#4 Deinde cum dicit: qualiter autem hoc erit, iam diximus, secundum praemissam conditionem virtutis inquit differentiam propriam virtutis.

Et hoc tripliciter. Primo quidem secundum proprietatem operationum. Secundo secundum naturam virtutis, ibi, adhuc autem et hoc erit manifestum, etc.. Tertio secundum propriam rationem boni vel mali, ibi, adhuc peccare quidem, etc..

Dicit ergo primo, quod qualiter homo fiat bonus, et qualiter bene operetur, iam supra dictum est. Dictum est enim supra, quod per operationes, quae sunt in medio, efficiuntur boni secundum unamquamque virtutem.

Et effecti boni operamur similes operationes.

Relinquitur ergo, si virtus est, quae facit hominem bonum et bene operantem, quod sit in medio.

|#5 Deinde cum dicit: adhuc autem et hoc erit manifestum etc., probat idem per naturam virtutis.

Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quaedam quae sunt necessaria ad propositum ostendendum. Secundo concludit propositum, ibi, si utique omnis scientia, etc..

Tertio manifestat conclusionem, ibi: dico autem moralem, etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit ea quae sunt necessaria ad propositum ostendendum.

Secundo manifestat quod dixerat, ibi, dico utique, etc..

Dicit ergo primo, quod adhuc magis manifestum erit qualiter efficiamur boni et bene operantes, si consideremus qualis sit natura virtutis. Ad cuius evidentiam oportet praeaccipere, quod tria quaedam, idest plus et minus et aequale, contingit accipere tam in quantitativis continuis quam etiam in quolibet alio divisibili, sive dividantur secundum numerum, sicut omnia discreta, sive per accidens, puta per intensionem et remissionem qualitatis in subiecto. Haec autem tria ita se habent, quod aequale est medium inter plus, quod pertinet ad superabundantiam, et minus, quod pertinet ad defectum. Et hoc quidem potest dupliciter accipi. Uno modo secundum absolutam quantitatem rei. Alio modo secundum proportionem eius ad nos.

|#6 Deinde cum dicit: dico utique rei quidem medium etc., manifestat quod dixerat de differentia secundum rem et quoad nos.

Et primo per rationem. Secundo per exempla, ibi: puta si decem etc..

Dicit ergo primo, quod medium secundum rem est, quod aequaliter distat ab utroque extremorum. Et quia consideratur secundum absolutam quantitatem rei, est idem quoad omnes. Sed medium quoad nos est quod neque superabundat neque deficit a debita proportione ad nos. Et propter hoc, istud medium non est idem quoad omnes. Sicut si accipiamus in calceo medium quoad nos quod neque excedit mensuram pedis, neque deficit. Et quia non omnes habent eandem quantitatem pedis, ideo hoc medium non est idem quoad omnes.

#7 Deinde cum dicit: puta si decem multa etc., manifestat quod dixerat per exempla. Et primo de medio rei, quod aequaliter distat ab extremis: sicut sex media accipiuntur inter decem quae sunt multa, et duo quae sunt pauca: quia aequaliter sex exceduntur a decem, et excedunt duo, scilicet in quatuor. Medium autem, quod sic accipitur in numeris secundum aequidistantiam a duobus extremis, dicitur esse secundum arithmeticae proportionem, quae considerat ipsam numeri quantitatem. Medium autem, quod accipitur secundum aequalitatem proportionis dicitur esse secundum geometricam proportionem, ut infra patebit in quinto.

#8 Secundo ibi: quod autem ad nos etc., exemplificat de medio quoad nos. Et dicit quod medium quod accipitur in comparatione ad nos, non est ita sumendum, scilicet secundum aequidistantiam ab extremis. Et hoc satis apparet in exemplo prius proposito de calceo: non enim si calceus cuius longitudo est viginti digitorum, superabundans est, ille autem, qui est quatuor est diminutus, propter hoc oportet, quod ille qui est duodecim digitorum, medio modo se habeat: sed forte erit abundans in comparatione ad pedem alicuius, et deficiens in comparatione ad pedem alterius. Et hoc etiam ipse exemplificat in cibus. Non enim, si comedere decem minas, id est decem mensuras est multum, et comedere duas est paucum, propter hoc Magister, qui debet ordinare de cibo alicuius praecipiet ei quod comedat sex, quia hoc etiam est multum in comparatione ad unum, vel paucum in comparatione ad alterum.

#9 Esset enim paucum ad quemdam qui vocabatur Milo, de quo solinus narrat, quod comedebat unum bovem in die. Sed hoc esset multum dominatori gignasiorum, id est ei qui debeat vincere in ludis gignasticis in quibus homines nudi luctabantur, et oportebat eos modicum cibum sumere, ut essent agiliores. Et simile est etiam de his qui currunt in stadio et de his qui ludunt in palaestra, quae erat quidam locus exercitatorius apud Graecos. Et ita etiam est secundum omnem operativam scientiam quod sciens fugit superabundantiam et defectum et desiderat et inquit id quod est medium, non quidem secundum rem, sed in comparatione ad nos.

#10 Deinde cum dicit: si utique omnis scientia sic opus etc., ex praemissis argumentatur in hunc modum. Omnis scientia operativa bene perficit opus suum, ex hoc quod secundum intentionem respicit ad medium et secundum executionem opera sua perducit ad medium. Et huius signum accipi potest ex hoc quod homines quando aliquod opus bene se habet, consueverunt dicere quod nihil est addendum neque minuendum; dantes per hoc intelligere quod superabundantia et defectus corrumpit bonitatem operis, quae salvatur in medietate. Unde et boni artifices, sicut dictum est, operantur respicientes ad medium. Sed virtus est certior omni arte, et etiam melior, sicut et natura. Virtus enim moralis agit inclinando determinate ad unum sicut et natura. Nam consuetudo in naturam vertitur. Operatio autem artis est secundum rationem, quae se habet ad diversa; unde certius operatur virtus quam ars, sicut et natura. Similiter etiam virtus est melior

#11 Similiter etiam virtus est melior quam ars; quia per artem est homo potens facere bonum opus; non tamen ex arte est ei quod faciat bonum opus: potest enim pravum opus agere; quia ars non inclinatur ad bonum usum artis; sicut grammaticus potest incongrue loqui; sed per virtutem fit aliquis non solum potens bene operari, sed etiam bene operans: quia virtus inclinatur ad bonam operationem, sicut et natura, ars autem facit solam cognitionem bonae operationis. Unde relinquatur a minori, quod virtus quae est melior arte, sit coniectrix medii.

#12 Deinde cum dicit: dico autem moralem etc., exponit conclusionem inductam. Et dicit quod hoc quod dictum est, debet intelligi de virtute morali, quae est circa passiones et operationes in quibus est accipere superabundantiam et defectum et medium. Et exemplificat primo in passionibus. Dicit enim quod contingit timere et audere et concupiscere et averti, id est fugere aliquid, et irasci et misereri, et universaliter delectari et tristari magis et minus quam oportet. Quorum utrumque non bene fit. Sed si aliquis timeat et audeat et sic de aliis quando oportet et in quibus oportet et ad quos oportet et cuius gratia oportet et eo modo quo oportet, hoc erit medium in passionibus et in hoc consistit optimum virtutis. Et similiter etiam circa operationes est superabundantia et defectus et medium. Virtus autem moralis est circa passiones et operationes sicut circa materiam propriam; ita quod in eis superabundantia est vitiosa et defectus vituperabilis, sed medium laudatur et recte se habet. Haec autem duo ad virtutem pertinent: scilicet rectitudo, quae opponitur perversitati vitiosae et laus quae opponitur vituperio, quae consequuntur ex primis duobus.

#13 Et sic concludit quod virtus moralis, et in se considerata est quaedam medietas, et est etiam medii coniectrix, in quantum scilicet respicit ad medium et medium operatur.

|+7 Lectio 7

#1 Adhuc peccare quidem multis modis etc..

Praemissis duabus rationibus, hic ponit Philosophus tertiam, quae sumitur ex ratione boni et mali. Et dicit, quod multipliciter contingit peccare; quia malum quod includitur in ratione peccati, (secundum Pictagoricos) pertinet ad infinitum; et quia bonum secundum eos pertinet ad finitum: per oppositum est intelligendum quod recte agere contingit solum uno modo.

#2 Huius autem ratio accipi potest ex eo quod Dionysius dicit in libro de divinis nominibus, quod bonum contingit ex una et integra causa, malum autem ex singularibus defectibus; sicut patet in bono et malo corporali. Turpitudine enim, quae est malum corporalis formae, contingit quodcumque membrorum indecenter se habeat; sed pulchritudo non contingit, nisi omnia membra sint bene proportionata et colorata. Et similiter aegritudo, quae est malum complexionis corporalis, provenit ex singulari deordinatione cuiuscumque humoris, sed sanitas esse non (potest) nisi ex debita proportione omnium humorum.

Et similiter peccatum in actione humana contingit quaecumque circumstantiarum inordinate se habeat qualitercumque, vel secundum superabundantiam vel secundum defectum.

Sed rectitudo eius esse non potest nisi omnibus circumstantiis debito modo ordinatis.

Et ideo sicut sanitas vel pulchritudo contingit uno modo, aegritudo autem vel turpitudine multis, immo infinitis modis; ita etiam rectitudo operationis uno solo modo contingit; peccatum autem in actione contingit infinitis modis. Et inde est quod peccare est facile, quia multipliciter hoc contingit. Sed recte agere est difficile, quia non contingit nisi uno modo.

#3 Et ponit exemplum, quia facile est divertere a contactu signi, id est puncti sive in centro circuli, sive in quacumque alia superficie determinate signati, quia hoc contingit infinitis modis. Sed tangere signum est difficile, quia contingit uno solo modo. Manifestum est autem quod superabundantia et defectus multipliciter contingunt, sed medietas uno modo; unde manifestum fit quod superabundantia et defectus pertinent ad malitiam, medietas autem ad virtutem, quia boni sunt aliqui simpliciter, id est uno modo; sed mali sunt multifarie, id est multipliciter, ut dictum est.

#4 Deinde cum dicit: est ergo virtus habitus etc., concludit ex praemissis definitionem virtutis.

Et primo ponit ipsam definitionem. Secundo manifestat eam, ibi, medietas autem duarum etc.. Tertio excludit errorem, ibi, non autem suscipit omnis etc..

In diffinitione autem virtutis quatuor ponit.

Quorum primum est genus quod tangit cum dicit quod virtus est habitus, ut supra ostensum est. Secundum est actus virtutis moralis.

Oportet enim habitum definiri per actum. Et hoc tangit cum dicit electivus, id est secundum electionem operans. Principale enim virtutis est electio, ut infra dicetur.

Et quia oportet actum determinari per obiectum, ideo tertio ponit obiectum sive terminum actionis, in hoc quod dicit existens in medietate quae ad nos; ostensum est enim supra, quod virtus inquit et operatur medium non rei, sed quoad nos. Dictum est autem supra quod virtus moralis est in appetitu, qui participat rationem. Et ideo oportuit quartam particulam apponi, quae tangit causam bonitatis in virtute, cum dicit determinata ratione. Non enim inquirere medium est bonum, nisi in quantum est secundum rationem determinatum. Verum quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari, ut supra suppositum est.

#5 Et ad hoc explicandum subdit, et ut utique sapiens determinabit, scilicet medium. Sapiens autem hic dicitur non ille qui est sapiens simpliciter, quasi cognoscens altissimam causam totius universi; sed prudens qui est sapiens rerum humanarum, ut infra in sexto dicetur. Nam et in arte aedificatoria determinatur quid bonum sit fieri secundum iudicium sapientis in arte illa. Et idem est in omnibus aliis artibus.

#6 Deinde cum dicit: medietas autem duarum etc., manifestat praemissam definitionem quantum ad hoc quod dixit virtutem in medietate consistere.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quorum sit medietas. Secundo respectu cuius attendatur ista mediatio, ibi: et adhuc etc.. Tertio concludit quoddam corollarium, ibi, propter quod secundum substantiam etc..

Dicit ergo primo, quod virtus ipsa est quaedam medietas inter duas malitias, id est inter duos habitus vitiosos: eius scilicet qui est secundum superabundantiam et eius qui est secundum defectum. Sicut liberalitas est medietas inter prodigalitatem quae vergit in superabundantiam, et illiberalitatem quae vergit in defectum.

#7 Deinde cum dicit: et adhuc etc., ostendit respectu cuius attendatur superabundantia et defectus et medium. Et dicit adhuc esse considerandum quod quaedam malitiae per comparisonem ad aliquid deficient, aliae vero superabundant tam in passionibus quam in operationibus ab eo scilicet quod oportet a quo quaedam deficient et quaedam superabundant. Sed virtus, in quantum servat id quod oportet, dicitur medium et invenire per rationem et eligere per voluntatem. Et sic patet quod virtus et ipsa est medietas et iterum medium operatur. Medietas quidem est inter duos habitus, sed medium operatur in actionibus et passionibus.

#8 Deinde cum dicit propter quod secundum substantiam, infert quoddam corollarium ex dictis; scilicet quod virtus secundum suam substantiam et secundum rationem definitivam est medietas. Sed in quantum habet rationem optimi in tali genere et bene operantis sive disponentis, est extremitas. Ad cuius evidentiam considerandum est quod sicut dictum est, tota bonitas virtutis moralis dependet ex rectitudine rationis. Unde bonum convenit virtuti morali, secundum quod sequitur rationem rectam; malum autem convenit utrique vitio, tam superabundanti quam deficienti, in quantum recedit a ratione recta. Et ideo secundum rationem bonitatis et malitiae ambo vitia sunt in uno extremo; scilicet in malo, quod attenditur secundum recessum a ratione. Virtus autem est in altero extremo, scilicet in bono, quod attenditur secundum sequelam rationis.

#9 Non tamen ex hoc virtus et opposita vitia consequuntur speciem quam definitio significat, quia ratio recta se habet ad appetitum rectum, sicut motivum et regula extrinseca. Appetitus autem perversus per vitium non intendit a ratione recta deficere; sed praeter intentionem hoc ei accidit, per se autem intendit id in quo superabundat vel deficit.

Quod autem est praeter intentionem est per accidens: id autem quod est extrinsecum et per accidens non constituit speciem, sed species habitus sumitur secundum obiectum in quod per se tendit. Secundum obiecta autem medium competit virtuti, extrema autem vitiis. Et ideo Philosophus dixit quod secundum rationem boni, virtus est in extremo, sed secundum substantialem speciem est in medio.

#10 Deinde cum dicit: non autem suscipit etc., excludit quemdam errorem. Posset enim aliquis credere, quia in operationibus et passionibus virtus tenet medium, vitia autem tenent extrema, quod hoc contingeret in omnibus operationibus et passionibus. Sed ipse hoc excludit dicens quod non omnis operatio vel passio animae suscipit medietatem, quae scilicet ad virtutem pertineat.

#11 Et hoc manifestat, ibi, quaedam enim etc.. Et primo per rationem: quia quaedam tam passiones quam actiones in ipso suo nomine implicant malitiam, sicut in passionibus gaudium de malo et inverecundia et invidia. In operationibus autem adulterium, furtum, homicidium. Omnia enim ista et similia, secundum se sunt mala; et non solum superabundantia ipsorum vel defectus; unde circa haec non contingit aliquem recte se habere qualitercumque haec operetur, sed semper haec faciens peccat. Et ad hoc exponendum subdit, quod bene vel non bene non contingit in talibus ex eo quod aliquis faciat aliquid horum, puta adulterium, sicut oportet vel quando oportet, ut sic fiat bene, male autem quando secundum quod non oportet. Sed simpliciter, qualitercumque aliquid horum fiat, est peccatum. In se enim quodlibet horum importat aliquid repugnans ad id quod oportet.

#12 Secundo ibi: simile igitur etc., manifestat idem per exempla in vitiis. Et dicit quod quia ista secundum se malitiam important, simile est quaerere in istis medium et extrema, sicut si aliquis attribueret medietatem superabundantiam et defectum circa hoc quod est iniusta facere et timidum et incontinentem esse: quod quidem esset inconueniens.

Cum enim ista important superabundantiam et defectum, sequeretur quod superabundantiae et defectus esset medietas, quod est oppositio in adiecto, et quod superabundantiae esset superabundantia et defectionis esset defectus quaerendus, quod in infinitum abiret.

#13 Tertio ibi: quemadmodum autem temperantiae etc., manifestat idem per simile in virtutibus.

Manifestum est enim quod quia temperantia et fortitudo de se important medium, non est in eis accipere superabundantiam et defectum, quasi aliquis sit superabundanter vel deficienter temperatus aut fortis. Medium enim non potest esse extremum. Et similiter, quia illa de se important extrema, non potest esse illorum medietas neque superabundantia et defectus.

Sed qualitercumque operatum est unumquodque eorum vitiosum est.

#14 Ultimo autem concludit quod nullius superabundantiae vel defectus potest esse medietas, neque medietatis superabundantia aut defectus.

|+8 Lectio 8

|#1 Oportet autem non solum etc..

Postquam Philosophus ostendit quid est virtus in generali, hic manifestat definitionem positam in speciali per singulas virtutes. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit hoc esse necessarium.

Secundo prosequitur intentum, ibi, circa timores quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod oportet non solum dici universaliter quid est virtus, sed etiam adaptare in speciali ad singula. Et rationem huius assignat; quia in sermonibus qui sunt circa operationes, universales sunt magis inanes, et particulares sunt magis veri.

Et huius rationem assignat, eo quod operationes sunt circa singularia. Et ita opportunum est quod sermones universales qui sunt de operabilibus concordant cum particularibus.

|#2 Si ergo dicantur sermones operationum solum in universali, erunt inanes, tum quia non consequuntur finem suum qui est directio particularium operationum, tum etiam quia non possunt universales sermones in talibus sumi, qui non deficiant in aliquo particularium, propter varietatem materiae, ut supra dictum est. Sed particulares sermones sunt et efficaciores utpote apti ad dirigendum operationes; et sunt etiam veriores, quia accipiuntur secundum id in quo universales sermones verificantur. Et ideo illud quod dictum est in universali de virtute, sumendum est ex descriptione circa singulas virtutes.

|#3 Deinde cum dicit: circa timores quidem etc., exequitur intentum; ostendens per singula quod medium est bonum et laudabile, extremum autem malum et vituperabile.

Et primo ostendit hoc in virtutibus; secundo in passionibus, ibi, sunt autem et in passionibus etc..

Circa primum considerandum est, quod virtutes dupliciter aliqui distinxerunt. Quidam enim attenderunt distinctionem earum secundum quosdam generales modos virtutum, qui quidem sunt quatuor. Nam radix virtutis consistit in ipsa rectitudine rationis secundum quam oportet actiones et passiones dirigere. Aliter tamen sunt dirigibiles actiones, quam passiones. Nam actiones quantum est de se non habent aliquam resistantiam ad rationem, sicut emptio et venditio et alia huiusmodi. Et ideo circa eas non requiritur nisi quod ratio quamdam aequalitatem rectitudinis statuatur. Sed passiones important inclinationem quamdam quae potest resistere et repugnare rationi dupliciter.

|#4 Uno modo ex eo quod rationem trahit ad aliud; sicut patet de omnibus passionibus, quae pertinent ad prosecutionem appetitus; sicut concupiscentia, spes, ira, et alia huiusmodi. Et circa has passiones oportet quod ratio rectitudinem statuatur reprimendo et refrenando eas. Alio modo ex eo quod passio retrahit ab eo quod est secundum rationem; ut patet in omnibus passionibus quae important fugam appetitus, sicut timor, odium et similia. Et in huiusmodi passionibus oportet quod ratio rectitudinem statuatur, firmando animum in eo quod est secundum rationem.

Et secundum haec quatuor nominantur virtutes quae a quibusdam principales dicuntur.

Nam ad prudentiam pertinet ipsa rectitudo rationis. Ad iustitiam vero aequalitas in operationibus constituta. Ad fortitudinem autem firmitas animi, ad temperantiam vero refrenatio vel repressio passionum, sicut ipsa nomina sonant.

|#5 Quidam igitur istas virtutes generaliter acceperunt putantes omnem cognitionem veritatis ad prudentiam pertinere, omnem aequalitatem actionum ad iustitiam, omnem firmitatem animi ad fortitudinem, omnem refrenationem vel repressionem ad temperantiam. Et sic locuti sunt de his virtutibus tullius et Seneca et alii quidam. Unde posuerunt has virtutes esse quasi generales, et dixerunt omnes virtutes esse earum species.

|#6 Sed ista virtutum distinctio non videtur esse conveniens. Primo quidem, quia praedicta quatuor sunt talia, sine quibus nulla virtus esse potest, unde per haec non possunt species virtutum diversificari. Secundo quia species virtutum et vitiorum non accipiuntur ex parte rationis, sed ex parte obiecti, ut supra dictum est.

|#7 Et ideo convenientius Aristoteles virtutes distinxit secundum obiecta sive secundum materias. Et secundum hoc praedictae virtutes quatuor, non dicuntur principales quia sint generales sed quia species earum accipiuntur secundum quaedam principalia; sicut prudentia, est non circa omnem cognitionem veri, sed specialiter circa actum rationis qui est praecipere, iustitia autem est non circa omnem aequalitatem actionum, sed solum in actionibus quae sunt ad alterum in quibus melius est aequalitatem constituere; et similiter fortitudo est non circa quamlibet firmitatem, sed solum in timoribus periculorum mortis, temperantia autem est non circa quamlibet refrenationem, sed solum in concupiscentiis delectationis tactus. Aliae vero virtutes sunt circa quaedam secundaria, et ideo possunt reduci ad praedictas, non sicut species ad genera, sed sicut secundariae ad principales.

#8 His igitur praesuppositis sciendum est, quod de iustitia et prudentia hic Philosophus non agit, sed infra in quinto et sexto. Agit autem de temperantia et fortitudine, et quibusdam aliis secundariis virtutibus.

Quae omnes sunt circa aliquas passiones.

Sed omnes passiones animae respiciunt aliquod obiectum: quod quidem pertinet vel ad ipsam hominis corporalem vitam, vel ad exteriora bona, vel ad humanos actus.

Primo ergo facit mentionem de virtutibus quae sunt circa passiones, quarum obiecta pertinent ad corporalem vitam. Secundo de illis quae pertinent ad exteriora bona, ibi, circa dationem autem pecuniarum etc.; tertio de illis, quae respiciunt exteriores actus, ibi, sunt autem et aliae tres etc..

Circa primum duo facit. Primo loquitur de fortitudine, quae respicit pericula interimentia vitam. Secundo de temperantia, quae respicit ea quae sunt utilia ad conservandam vitam, scilicet cibos, quibus conservatur vita in individuo, et venerea quibus conservatur in specie, ibi: circa delectationes autem etc..

#9 Dicit ergo primo, quod fortitudo est medietas circa timores et audacias, inquantum scilicet respiciunt pericula mortis.

Sed eorum qui superabundant, ille qui superabundat in hoc quod est esse intimidum, qui etiam deficit in timendo, est innominatus, quia raro hoc accidit. Et multa similiter sunt innominata, propter hoc, quod homines ea non adverterunt communiter ut sic ipsis nomina imponerent. Ille vero qui superabundat in audendo, vocatur audax. Et differt ab intimo.

Nam ille dicitur secundum defectum timoris, audax autem secundum excessum audaciae.

Ille vero qui superabundat in timendo, et deficit in audendo, vocatur timidus.

#10 Deinde cum dicit: circa delectationes autem etc., introducit de temperantia. Et dicit quod temperantia inducit de temperantia. Et dicit quod temperantia est medietas, non circa omnes delectationes et tristitias, sed circa eas quae sunt tactus pertinentes ad cibos et venerea. Minus autem est circa tristitias quam circa delectationes, nam huiusmodi tristitiae, causantur ex sola absentia delectationum. Superabundantia autem in talibus vocatur intemperantia. Sed defectus non multum fit, propter hoc quod omnes naturaliter appetunt delectationem. Et inde est quod iste defectus est innominatus.

Sed ipse imponit nomen; et vocat tales insensibiles, eo quod huiusmodi delectationes sensu percipiuntur. Et ideo ille, qui refugit has delectationes praeter rationem rectam, convenienter vocatur insensibilis.

#11 Deinde cum dicit: circa dationem autem etc., introducit de virtutibus quae respiciunt exteriora.

Et primo de his quae sunt circa concupiscentias exteriorum bonorum. Secundo de virtute quae respicit exteriora mala, ibi, est autem et circa iram etc..

Exteriora autem bona sunt divitiae et honores.

Primo igitur introducit de virtutibus quae respiciunt divitias. Secundo de his quae respiciunt honores, ibi: circa honorem autem etc..

Circa primum duo facit. Primo introducit de liberalitate, quae est circa mediocres divitias.

Secundo de magnificentia, quae est circa magnas, ibi, circa pecunias autem etc..

Dicit ergo primo quod liberalitas est medietas circa dationem et acceptionem pecuniarum.

Sed prodigalitas et illiberalitas se habent secundum superabundantiam et defectum, contrario modo. Nam prodigus superabundat in datione et deficit in acceptione. Illiberalis autem e contrario superabundat in acceptione et deficit in datione. Haec autem hic dicuntur typo, idest exemplariter, et in capitulo, idest summarie; sed postea et de his et de aliis determinabitur certius.

#12 Deinde cum dicit: circa pecunias autem etc., introducit de magnificentia. Et dicit quod praeter praedictas dispositiones, scilicet liberalitatem et opposita vitia, sunt etiam quaedam aliae circa pecunias, circa quas etiam magnificentia est medietas quaedam. Sed differt magnificus a liberali, in hoc quod magnificus est circa magna, sed liberalis est etiam circa parva. Sed superabundantia respectu magnificentiae vocatur apyrocalia ab a, quod est sine, et pyros quod est experientia, et calos, quod est bonum, quasi sine experientia boni; quia scilicet multa expendent non curant qualiter bene expendant: vocatur etiam haec superabundantia banusia, a banos, quod est fornax, quia scilicet ad modum fornacis omnia consumunt. Sed defectus vocatur parvificentia. Et hae etiam extremitates differunt ab his quae contrariantur liberalitati.

Quomodo autem differant, dicetur posterius in quarto.

|+9 Lectio 9

#1 Circa honorem autem etc..

Positis virtutibus quae respiciunt divitias, hic ponit virtutes quae respiciunt honores.

Et primo ponit virtutem quae respicit magnos honores. Secundo virtutem quae respicit mediocres, ibi, sicut autem dicimus etc..

Dicit ergo primo, quod magnanimitas est medietas circa honorem et inhonorationem.

Superabundantia autem in prosequendo ea quae pertinent ad magnum honorem, est quaedam dispositio, quae dicitur chaumotes, ex eo quod ardet in his quae pertinent ad appetitum honoris. Nam cauma incendium dicitur, sed, quia capnos in Graeco idem est quod fumus, potest etiam si sic scribatur chapnotes dici, quasi fumositas. Consuevimus enim eos qui nimis anhelant ad ascendendum ad aliqua alta vel magna, vocare ventosos vel fumosos. Sed defectio opposita magnanimitati vocatur pusillanimitas.

#2 Deinde cum dicit: sicut autem dicimus etc., ponit aliam virtutem, quae est circa mediocres honores. Et dicit quod sicut dictum est quod liberalitas differt a magnificentia in eo quod liberalitas est circa parva, cum magnificentia sit circa magna, ita etiam ad magnanimitatem, quae est circa magnum honorem, se habet quaedam virtus, quae est circa honorem qui existit parvus. Et quod circa hoc oporteat esse aliquam virtutem in medio existentem, manifestat per hoc quod subdit, quod contingit etiam mediocrem honorem appetere sicut oportet, quod pertinet ad medium virtutis; et magis quam oportet, quod pertinet ad superabundantiam; et minus quam oportet, quod pertinet ad defectum. Ille autem qui superabundat in desiderio honoris, vocatur philotimus, id est amator honoris; ille autem qui deficit in appetitu honoris vocatur aphilotimus, id est sine amore honoris. Ille autem qui medio modo se habet est innominatus.

#3 Et similiter etiam dispositiones, id est habitus vitiorum et virtutis mediae, sunt innominae.

Possumus tamen nomina fingere, vocantes dispositionem qua quis est philotimus, philotimiam; et similiter dispositio qua quis dicitur aphilotimus potest dici aphilotimia. Sed quia medium non est nominatum, ideo illi qui sunt in extremo contendunt de media regione, dum scilicet uterque se dicit esse in medio: et loquitur ad similitudinem duarum civitatum, inter quas solet esse contentio de mediis finibus, quando non est certus limes praefixus, dum utraque dicit territorium medium ad se pertinere. Sed quia hoc fere commune est in omnibus vitiis, quod uterque extremorum reputat se esse in medio et virtuosum in altero extremo, sicut timidus reputat fortem audacem, quem audax reputat timidum; consequenter ponit quod est proprium in hac materia: quia non solum vitiosi ascribunt sibi ipsis nomen virtutis, sed etiam virtuosus, propter hoc quod medium virtutis est innominatum, utuntur nomine vitii, quasi nomine virtutis.

#4 Et hoc est quod subdit quod etiam nos rationabiliter loquentes quandoque illum qui est in medio vocamus philotimum et quandoque vocamus eum aphilotimum. Quandoque enim laudamus hominem ex eo quod est philotimus. Consuevimus enim dicere, aliquem laudantes, quod est homo curans de honore suo et sic ipsum virtuosum vocamus philotimum. Quandoque autem laudamus aphilotimum, sicut cum in laudem alicuius dicimus quod non curat de honoribus hominum sed de veritate. Et sic aphilotimum vocamus virtuosum. Quare autem hoc accidat, dicetur in sequentibus, scilicet in quarto.

Sed nunc oportet nos prosequi de reliquis medietatibus secundum praedictum modum, scilicet exemplariter.

#5 Deinde cum dicit: est autem circa iram etc., ponit virtutem quae respicit exteriora mala ex quibus homo provocatur ad iram. Et dicit quod circa iram est superabundantia, defectus et medium. Et quamvis omnia ista sint ut plurimum innominata, medium tamen consuevimus nominare mansuetum et medietatem mansuetudinem.

Illum autem qui superabundat in hoc vocamus iracundum, et dispositionem eius iracundiam. Illum autem qui deficit vocamus inirascibilem et defectum inirascibilitatem.

#6 Deinde cum dicit: sunt autem et aliae tres etc., ponit virtutes, quae respiciunt humanos actus.

Et primo ostendit earum distinctionem. Secundo exemplificat de ipsis, ibi circa verum quidem igitur etc..

Dicit ergo primo quod sunt tres aliae medietates quae quantum ad aliquid conveniunt et quantum ad aliquid differunt. Conveniunt quidem quantum ad hoc quod omnes sunt circa verba et opera quibus homines adinvicem communicant. Differunt autem quantum ad hoc quod una earum est circa veritatem talium verborum et factorum. Aliae autem circa delectationem ipsorum, ita tamen quod una earum respicit delectationem eorum quae dicuntur vel fiunt ludo, alia vero in his quae pertinent ad communem vitam, scilicet in serio.

#7 De his etiam dicendum est, ut magis appareat quod in omnibus medietas est laudabilis, extrema autem non sunt laudabilia, sed vituperabilia. Plura autem horum sunt innominata. Sed sicut in aliis fecimus, tentabimus ponere nomina, ut fiat manifestum quod dicitur et propter bonum quod inde consequitur.

Quia finis huius scientiae non est manifestatio veritatis, sed bonum operis.

#8 Deinde cum dicit: circa verum quidem igitur etc., exemplificat de praemissis virtutibus. Et primo de ea quae est circa verum. Et dicit quod circa verum medius est ille, qui dicitur verus, et medietas dicitur veritas. Sed fictio falsi quae est in plus, quando scilicet aliquis fingit maiora de se quam sint, vocatur iactantia et talis fictor vocatur iactator. Sed fictio quae est ad minus, scilicet quando aliquis fingit de se quaedam vilia, vocatur yronia, quasi irrisio, et talis fictor vocatur yron, id est irrisor.

|#9 Secundo ibi: circa delectabile autem etc., exemplificat de virtute quae est circa ludos.

Et dicit quod circa delectationem quae est in ludis, ille qui medium tenet vocatur eutrapelus, quasi bene se vertens ad omnia; et dispositio vocatur eutrapelia. Ille autem qui superabundat, vocatur bomolochus a bomos quod est altare, et lochos, quod est raptor; et dicitur ad similitudinem milvi, qui semper volabat circa aras idolorum in quibus animalia immolabantur ut aliquid raperet; et similiter ille qui excedit in ludo, semper insistit ad hoc quod rapiat verbum vel factum alicuius, ut in ludum convertat. Dispositio autem vocatur bomolochia. Ille autem qui deficit, vocatur agroicus, idest agrestis, et dispositio vocatur agroichia.

|#10 Tertio ibi: circa reliquum autem etc., exemplificat de tertia dictarum virtutum. Et dicit quod circa reliquum delectabile quod est in vita quantum ad ea quae seriose aguntur, medius vocatur amicus, non ab affectu amandi, sed a decenti conversatione; quem nos possumus affabilem dicere. Et ipsa medietas vocatur amicitia vel affabilitas. Ille autem qui superabundat in hoc, si non faciat hoc nisi causa delectandi, vocatur placidus; si autem faciat hoc propter aliquam propriam utilitatem, puta propter lucrum, vocatur blanditor vel adulator. Qui autem in hoc deficit, et non veretur contristare eos cum quibus vivit, vocatur litigiosus et dyscolus.

|#11 Deinde cum dicit: sunt autem et in passionibus etc., ponit exemplum de quibusdam passionibus laudabilibus. Et primo de verecundia. Et dicit quod etiam in passionibus et in his quae passionibus adiunguntur sunt quaedam medietates. Verecundia enim non est virtus, ut in IV ostenditur, sed tamen verecundus laudatur, eo quod in talibus est medium accipere. Ille autem qui superabundat, ut de omnibus verecundetur, vocatur cataplex, id est stupidus. Ille autem qui deficit, vel nihil verecundatur vocatur inverecundus.

|#12 Secundo ibi: Nemesis autem etc., agit de alia passione, quae vocatur Nemesis, idest reprehensio, quae est medietas invidiae et epicocharchiae; charchos enim dicitur gaudium, cacos malum, epi super, ac si dicatur: gaudium de malo. Sunt autem hae dispositiones circa delectationem et tristitiam de his quae eveniunt proximis. Nemesiticus enim, idest reprehensor, tristatur, si aliqui mali prosperantur in sua malitia: invidus autem superabundat ut tristetur de omnibus, qui prosperantur, sive bonis sive malis. Sed ille qui dicitur epicocharchos in tantum deficit a tristando ut etiam gaudeat de malis qui in sua malitia prosperantur. Sed de his alibi dicitur, scilicet in secundo rhetoricae.

|#13 Ultimo autem (concludit) quod, quia iustitia habet diversas species, in quibus non similiter accipitur medium, de iustitia post dicitur in quinto, et qualiter partes eius sint in medio: et similiter postea dicitur in sexto de virtutibus rationalibus, idest intellectualibus.

|+10 Lectio 10

|#1 Tribus autem dispositionibus existentibus etc..

Postquam Philosophus ostendit in communi quid est virtus et diffinitionem communem applicavit ad speciales virtutes, hic determinat de oppositione virtutum et vitiorum. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit in his esse duplicem contrarietatem: unam quidem vitiorum adinvicem, aliam autem vitiorum ad virtutem. Secundo ostendit quod maior est contrarietas vitiorum ad invicem quam ad virtutem, ibi: sic autem oppositis adinvicem etc.. Tertio ostendit quomodo unum vitiorum magis opponitur virtuti quam reliquum, ibi, ad medium autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi quemadmodum enim aequale etc..

Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi: propter quod et proiciunt etc..

Dicit ergo primo quod, cum sint tres dispositiones quarum duae sunt vitiosae, una scilicet secundum superabundantiam, alia vero secundum defectum; una vero est secundum virtutem, quae est in medio; quaelibet harum aliquo modo opponitur cuiuslibet; quia extremae dispositiones et adinvicem sunt contrariae, et etiam eis contrariatur media dispositio.

|#2 Deinde cum dicit quemadmodum enim aequale etc., probat quod dixerat. Non fuit autem necesse probare, quod duo vitia, quae se habent secundum superabundantiam et defectum, sint contraria, eo quod maxime distant; sed hoc videbatur esse dubium quod dictum est virtutem contrariari vitiis: quia cum virtus sit in medio vitiorum, non distat maxime ab utroque eorum, cum tamen contrarietas sit maxima distantia, ut dicitur in X metaphysicae, et ideo hoc specialiter hic Philosophus ostendit, quod virtus contrarietur utrique vitiorum.

|#3 Circa quod considerandum est, quod cum medium participet aliquo modo utrumque extremum, in quantum participat unum eorum contrariatur alteri, sicut aequale quod est medium inter magnum et parvum, est quidem in comparatione ad magnum parvum, et in comparatione ad parvum est magnum. Et ideo aequale et magno

opponitur secundum rationem parvi, et parvo secundum rationem magni. Et propter hoc est motus a contrario in medium, sicut et in contrarium, ut dicitur in quinto physicorum.

#4 Sic igitur medii habitus, constituti tam in passionibus quam in operationibus, se habent ut superabundantes ad eum qui est in defectu et se habent ut deficientes ad eum qui superabundat. Sicut fortis in comparatione ad timidum est audax, in comparatione autem ad audacem est timidus. Et similiter temperatus in comparatione ad insensibilem est intemperatus, in comparatione ad intemperatum est insensibilis. Ita etiam est et de liberali, qui est prodigus in comparatione ad illiberalem, illiberalis autem in comparatione ad prodigum. Et sic patet, quod virtus contrariatur utrique extremorum.

#5 Deinde cum dicit propter quod et proiciunt etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Quia enim habitus medius se habet in comparatione ad unum extremum secundum rationem alterius, inde est quod extremi proiciunt medium alter ad alterum: idest uterque in extremitate existens aestimat medium, quasi alterum extremum sibi oppositum. Sicut timidus fortem vocat audacem, et audax vocat eum timidum. Quod etiam signum est eius quod dictum est; scilicet quod virtus contrarietur utrique extremorum.

#6 Deinde cum dicit: sic autem oppositis etc., ostendit quod maior est contrarietas vitiorum adinvicem, quam ad virtutem: et hoc duabus rationibus.

Quarum prima est quia, quanto magis aliqua a se distant, tanto magis sunt contraria, quia contrarietas est quaedam distantia.

Magis autem distant extrema ab invicem quam a medio: sicut magnum et parvum magis distant abinvicem quam ab aequali, quod est medium inter ea. Ergo vitia magis opponuntur adinvicem, quam ad virtutem.

Est autem hic considerandum quod loquitur hic de oppositione virtutis ad vitia, non secundum rationem boni et mali, quia secundum hoc ambo vitia containerentur sub uno extremo; sed loquitur prout virtus secundum propriam speciem est in medio duorum vitiorum.

#7 Secundam rationem ponit ibi adhuc ad medium quidem etc..

Quae talis est. Virtutis ad unum extremorum est aliqua similitudo: sicut inter fortitudinem et audaciam, et inter prodigalitatem et liberalitatem. Sed inter duo vitia extrema, est omnimoda dissimilitudo; ergo maxime contrariantur ad invicem, quia contrarietas est.

#8 Deinde cum dicit: ad medium autem etc., ostendit quod virtuti unum extremorum magis contrariatur quam aliud.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo rationem assignat, ibi: propter duas autem causas etc..

Dicit ergo primo, quod in quibusdam magis contrariatur medio virtutis vitium quod est in defectu, in quibusdam autem magis vitium quod est in excessu. Sicut fortitudini non maxime contrariatur audacia, quae pertinet ad superabundantiam, sed timiditas quae pertinet ad defectum. E contrario autem temperantiae non maxime contrariatur insensibilitas ad quam pertinet indigentia et defectus, sed intemperantia ad quam pertinet superabundantia.

#9 Deinde cum dicit propter duas autem causas etc., assignat duas rationes eius quod dixerat.

Quarum una sumitur ex parte ipsius rei, idest ex ipsa natura virtutum et vitiorum. Dictum est enim supra quod est quaedam similitudo alterius extremi ad medium virtutis.

Et ex hoc ipso quod unum extremorum est propinquius et similius medio virtutis quam aliud, sequitur quod non ipsum, quod est similius, sit magis contrarium virtuti, sed illud quod ei opponitur. Sicut si audacia est similior fortitudini et proximior, sequitur quod timiditas sit dissimilior, et per consequens magis contraria, quia illa quae sunt magis distantia a medio videntur ei esse magis contraria. Horum autem rationem oportet accipere ab ipsa natura passionum.

#10 Contingit enim hoc quod hic dicitur in virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, ad quas pertinet conservare bonum rationis contra motus passionum. Passio autem dupliciter corrumpere potest bonum rationis. Uno modo vehementia sui motus, impellendo ad plus faciendum quod ratio dictat, quod praecipue contingit in concupiscentiis delectationum et aliis passionibus quae pertinent ad prosecutionem appetitus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit passiones tales reprimere. Et propter hoc, vitium quod est in defectu magis ei assimilatur; et quod est in superabundantia magis ei contrariatur, sicut patet de temperantia.

Quaedam vero passiones corrumpunt bonum rationis retrahendo in minus ab eo quod est secundum rationem, sicut patet de timore et de aliis passionibus ad fugam pertinentibus. Unde virtus, quae est circa huiusmodi passiones, maxime intendit firmare animum in bono rationis contra defectum. Et propter hoc, vitium, quod est in defectu magis ei contrariatur, sicut patet circa fortitudinem.

|#11 Aliam autem rationem assignat ex parte nostra.

Cum enim ad virtutem pertineat repellere vitia, intentio virtutis est ad illa vitia potius repellenda ad quae maiorem etiam inclinationem habemus. Et ideo illa vitia ad quae sumus qualitercumque magis nati, ipsa sunt magis contraria virtuti. Sicut magis sumus nati ad prosequendum delectationes quam ad fugiendum eas, propter hoc facillime movemur ad intemperantiam, quae importat excessum delectationum. Sic igitur illa vitia magis dicimus esse contraria virtuti, quae magis nata sunt crescere in nobis, propter hoc quod naturaliter inclinamur ad ipsa. Et ideo intemperantia, ad quam pertinet superabundantia delectationum, magis est contraria temperantiae quam insensibilitas, ut dictum est.

|+11 Lectio 11

|#1 Quoniam quidem igitur etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtute quid sit, hic ostendit quomodo aliquis possit virtutem acquirere: quia, sicut supra dictum est, finis huius doctrinae non est cognitio veritatis, sed ut boni efficiamur.

Circa hoc autem duo facit.

Primo ostendit quod difficile est hominem fieri virtuosum. Secundo ostendit qualiter ad hoc possit perveniri, ibi, propter quod oportet coniectantem medium etc..

Circa primum duo facit. Primo resumit ea quae dicta sunt. Et dicit quod sufficienter supra dictum est quod virtus moralis est medietas et qualiter sit medietas, quia scilicet non secundum rem, sed quoad nos: et quorum sit medietas: quia scilicet est medietas duarum malitiarum, quarum una se habet secundum superabundantiam, alia vero secundum defectum. Dictum est etiam quare virtus sit medietas; quia scilicet est coniectatrix medii, inquirendo scilicet et eligendo medium tam in passionibus quam in actionibus.

|#2 Secundo ibi: ideo et difficile est etc., concludit ex praeostensis, quod difficile est esse studiosum, idest virtuosum. Quia in omnibus hoc videmus quod accipere medium est difficile, declinare autem a medio est facile, sicut accipere medium in circulo non est cuiuslibet, sed scientis, scilicet geometrae, declinare autem a centro quilibet potest; ita etiam irasci qualitercumque quilibet potest et de facili, et similiter dare pecuniam et consumere eam, sed quod aliquis det cui oportet dare et quantum oportet et quando oportet et cuius gratia oportet et qualiter oportet, per quod intelligitur bene dare, non est cuiuslibet, nec est facile, sed propter suam difficultatem est rarum et est laudabile et virtuosum, in quantum est secundum rationem.

|#3 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit modos quibus aliquis potest pertingere ad hoc quod fiat virtuosus.

Et circa hoc duo facit: primo docet qualiter aliquis possit ad medium inventum pervenire. Secundo agit de ipsa inventionem medii, ibi, difficile autem forsitan etc..

Circa primum ponit tria documenta. Quorum primum sumitur ex ipsa natura rei.

Et dicit quod, quia fieri virtuosum et accipere medium est difficile. Propter hoc oportet eum qui coniectat medium, qui scilicet intendit ad medium pervenire, principaliter ad hoc intendere, ut recedat ab extremo quod magis contrariatur virtuti. Sicut si aliquis vult pervenire ad medium fortitudinis, debet principale studium adhibere ad hoc quod recedat a timiditate, quae magis opponitur fortitudini, quam audacia, ut dictum est.

|#4 Et ponit exemplum cuiusdam nautae vel poetae qui admonebat navigantes ut principaliter caverent maxima maris pericula quae sunt undae subvertentes navem et fumositates nebularum impediens aspectum nautarum.

Et hoc est quod dicit: extra fumum et undam custodi navem, quasi dicat: ita navem custodias ut sic praetereas fumositates et undas.

|#5 Et rationem praedicti documenti assignat dicens quod unum extremorum vitiorum, illud scilicet quod est magis contrarium virtuti, est maius peccatum; illud autem extremum quod est virtuti similius est minus peccatum. Et ideo, quia valde difficile est contingere medium virtutis, ideo debet homo niti ut saltem maiora pericula vitet, quae scilicet sunt magis virtuti contraria, sicut navigantes dicunt quod post primam navigationem in qua homo nihil periculi sustinet, secunda navigatio est, ut homo sumat minima periculorum. Et simile accidit circa vitam humanam eo modo quo dictum est, ut scilicet homo principaliter vitet vitia quae maxime contrariantur virtuti.

|#6 Secundum documentum ponit ibi tendere autem oportet etc..

Et sumitur ex parte nostra; quantum scilicet ad ea quae sunt propria unicuique. Et dicit quod oportet eum qui vult fieri virtuosus attendere quid sit illud ad quod magis appetitus eius natus est moveri: diversi enim ad diversa naturaliter magis inclinantur. Ad quid autem naturaliter unusquisque inclinatur, cognoscere potest ex

delectatione et tristitia quae circa ipsum fit; quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens secundum naturam.

#7 Unde si aliquis in aliqua actione vel passione multum delectetur, signum est quod naturaliter inclinatur in illud. Homines autem vehementer tendunt ad ea ad quae naturaliter inclinantur. Et ideo de facili circa hoc homo transcendit medium. Et propter hoc oportet quod in contrarium nos attrahamus quantum possumus. Quia quando damus studium ad hoc quod multum recedamus a peccato, ad quod proni sumus, sic tandem vix pervenimus ad medium. Et ponit similitudinem de illis qui dirigunt ligna distorta; qui dum volunt ea dirigere, torquent in aliam partem et sic tandem reducuntur ad medium.

#8 Et est considerandum quod haec via acquirendi virtutes est efficacissima; ut, scilicet homo nitatur ad contrarium eius ad quod inclinatur vel ex natura vel ex consuetudine; via tamen quam stoici posuerunt, est faciliior, ut scilicet homo paulatim recedat ab his in quae inclinatur, ut tullius narrat in libro de tusculanis quaestionibus.

Via etiam quam hic Aristoteles ponit, competit his qui vehementer desiderant recedere a vitiis et ad virtutem pervenire. Sed via stoicorum magis competit his qui habent debilem et tepidam voluntatem.

#9 Tertium modum ponit ibi in omni autem maxime etc..

Et hoc etiam documentum sumitur ex parte nostra, non quidem secundum id quod est proprium unicuique, ut dictum est de secundo documento; sed secundum id quod est commune omnibus. Omnes enim naturaliter inclinantur ad delectationes. Et ideo dicit quod universaliter maxime debent tendentes in virtutem cavere sibi a delectabilibus et delectationibus. Propter hoc enim quod homo maxime inclinatur in delectationem, delectabilia apprehensa de facili movent appetitum. Et ideo dicit quod non de facili possumus diiudicare delectationem, immorando scilicet circa considerationem eius, quin appetitus accipiat eam, prosiliendo scilicet in concupiscentiam eius. Et ideo illud quod seniores plebis troianae patiebantur ad Helenam, iudicantes scilicet eam esse abiiciendam, hoc oportet nos pati ad delectationem, et in omnibus respectu delectationis dicere vocem illorum, ut scilicet, abiiciamus a nobis corporales delectationes. Et sic abiicientes delectationem minus peccabimus, quia concupiscentia delectationum ducit homines in plurima peccata.

#10 Concludit ergo quod facientes ea quae in capitulo, id est summarie, dicta sunt, maxime poterunt adipisci medium virtutis.

#11 Deinde cum dicit: difficile autem forsitan etc., ostendit qualiter sit determinandum medium virtutis. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit huius difficultatem; secundo ostendit quid sufficiat ad medii determinationem, ibi: sed qui quidem parum etc.. Tertio respondet tacitae quaestioni, ibi, hic autem usquequo etc..

Dicit ergo primo, quod hoc, scilicet invenire medium, est difficile et maxime considerando singulas circumstantias in singularibus operabilium. Quia non est facile determinare qualiter aliquid sit faciendum et respectu quorum et in qualibus rebus et quantum tempus sit determinandum. Et huius difficultatis signum ostendit; quia illos qui deficiunt, puta in irascendo, quandoque laudamus et dicimus mansuetos. Et quandoque laudamus illos qui magis aggravant puniendo vel resistendo, et vocamus illos viriles.

#12 Deinde cum dicit: sed qui quidem etc., ostendit quid sufficiat ad medium virtutis.

Et dicit, quod ille qui parum transgreditur ab eo quod bene fit secundum medium virtutis non vituperatur, neque si declinet ad maius neque si declinet ad minus, quia modicus recessus a medio virtutis latet propter difficultatem medii. Sed ille qui multum recedit, vituperatur, quia non latet.

#13 Deinde cum dicit: hic autem usque quo etc., respondet cuidam tacitae quaestioni. Posset enim aliquis quaerere, quantus recessus a medio vituperatur et quantus non. Sed ipse respondens dicit quod non potest de facili determinari aliquo sermone usque ad quantum terminum, et quantum aliquis recedens a medio vituperetur. Sicut nec aliquid aliud sensibilium, quae magis sensu discernuntur quam ratione determinari possunt. Huiusmodi autem quae ad operationes virtutum pertinent, in singularibus consistunt. Et propter hoc eorum iudicium consistit in sensu, etsi non in exteriori, saltem in interiori, per quem aliquis bene aestimat de singularibus, ad quem pertinet iudicium prudentiae, ut infra dicetur in VI. Sed hoc tantum hic sufficit, ut ostendatur quod medius habitus in omnibus est laudabilis, sed quandoque oportet declinare ad superabundantiam, quandoque autem ad defectum; vel propter ipsam naturam virtutis, vel propter inclinationem nostram, ut ex supradictis patet. Et per hunc modum facile adipiscemur medium secundum quod aliquid bene fit. Et in hoc terminatur secundus liber.

*ETH.3 : LIBER 3

|+1 Lectio 1

#1 Virtute itaque etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtute in communi, hic determinat de quibusdam principiis actuum virtutis. Dixerat enim, definiens virtutem, quod virtus est habitus electivus, eo scilicet quod virtus per electionem operatur: et ideo nunc consequenter de electione determinat, et de voluntario et voluntate. Horum trium voluntarium commune est. Nam voluntarium dicitur, omne quod sponte fit. Electio autem est eorum quae sunt ad finem. Sed voluntas respicit ipsum finem.

Dividitur ergo pars ista in partes duas. In prima determinat de tribus praedictis principiis virtuosorum actuum. In secunda parte comparat huiusmodi principia ad actus virtutum, ibi, existente utique voluntabili etc..

Circa primum tria facit. Primo determinat de voluntario et involuntario. Secundo determinat de electione, ibi, determinatis autem etc.. Tertio determinat de voluntate, ibi: voluntas autem quoniam quidem finis etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad praesentem doctrinam pertinet considerare de voluntario et involuntario; secundo determinat de eis, ibi: videntur autem involuntaria etc..

Circa primum ponit duas rationes.

#2 Quorum prima sumitur ex eo quod est proprium praesenti considerationi, quae est de virtutibus. Et concludit ex praemissis, quod virtus moralis, de qua nunc agitur, est circa passiones et operationes; ita scilicet quod in his quae sunt voluntaria circa operationes et passiones, fiunt laudes, cum aliquis operatur secundum virtutem, et vituperia quando aliquis operatur contra virtutem; quando autem aliquis involuntarie operatur, si quidem id quod est secundum virtutem, non meretur laudem: si autem contra virtutem, meretur veniam ex eo, quod involuntarie agit, ut scilicet minus vituperetur. Quandoque autem meretur misericordiam, ut scilicet totaliter a vituperio reddatur immunis.

#3 Vel possunt distingui venia et misericordia ut dicatur venia, quando diminuitur seu totaliter dimittitur vituperium seu poena ex iudicio rationis, misericordia autem quando hoc fit ex passione. Laus autem et vituperium proprie debentur virtuti et vitio. Et ideo voluntarium et involuntarium, secundum quae diversificatur ratio laudis et vituperii debent determinari ab his qui intendunt de virtute considerare.

#4 Secundam rationem ponit ibi utile autem et legislatoribus etc..

Quae sumitur ex consideratione politica, ad quam praesens consideratio ordinatur. Et dicit, quod utile est legislatoribus, quod considerent voluntarium et involuntarium ad hoc quod statuunt honores bene agentibus, vel poenas peccantibus, in quibus diversitatem facit voluntarii et involuntarii differentia.

#5 Deinde cum dicit: videntur autem involuntaria etc., determinat de voluntario et involuntario.

Et primo de involuntario. Secundo de voluntario, ibi, existente autem involuntario etc. Et ratio ordinis est, quia involuntarium ex simplici causa procedit, puta ex sola ignorantia vel ex sola violentia; sed ad voluntarium oportet plura concurrere.

Circa primum tria facit. Primo dividit involuntarium.

Secundo determinat de uno membro divisionis, ibi, violentum autem est etc.. Tertio determinat de alio, ibi, quod autem propter ignorantiam etc.. Dicit ergo primo quod involuntaria videntur aliqua esse dupliciter: scilicet vel illa quae fiunt per violentiam, vel illa quae fiunt propter ignorantiam. Et ratio huius divisionis est, quia involuntarium est privatio voluntarii. Voluntarium autem importat motum appetitivae virtutis, qui praesupponit cognitionem apprehensivae virtutis, eo quod bonum apprehensum movet appetitivam virtutem; dupliciter igitur aliquid est involuntarium. Uno modo per hoc quod excluditur ipse motus appetitivae virtutis.

Et hoc est involuntarium per violentiam.

Alio modo quia excluditur cognitio virtutis apprehensivae. Et hoc est involuntarium per ignorantiam.

#6 Deinde cum dicit: violentum autem est etc., determinat de involuntario per violentiam.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid sit violentum. Secundo excludit circa hoc errorem, ibi, si quis autem delectabilia etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit simpliciter violentum. Secundo quid sit violentum secundum quid ibi, quaecumque autem propter timorem etc.; tertio epilogat, ibi: qualia utique dicendum etc..

Dicit ergo primo, quod violentum est cuius principium est extra. Dictum est enim quod violentia excludit motum appetitivum. Unde, cum appetitus sit principium intrinsecum, consequens est quod violentum sit a principio extrinseco; sed quia ipse etiam appetitus moveri potest ab aliquo extrinseco, non omne cuius principium est extra est violentum, sed solum quod ita est a principio extrinseco, quod appetitus interior non concurrat in idem. Et hoc est quod dicit quod oportet tale esse violentum in quo nihil conferat, scilicet per proprium appetitum, homo qui et dicitur operans, in quantum facit aliquid per violentiam, et dicitur patiens in quantum violentiam patitur. Et ponit exemplum: puta si spiritus, idest ventus, per suam violentiam impulerit rem aliquam ad aliquem locum, vel si homines dominium et potestatem habentes aspersionem impulerint aliquam contra eius voluntatem.

|#7 Deinde cum dicit quaecumque autem etc., ostendit quid sit violentum secundum quid.

Et circa hoc tria facit: primo movet dubitationem; secundo solvit, ibi, mixtae quidem igitur sunt etc.. Tertio solutionem manifestat, ibi, in operationibus autem etc..

Dicit ergo primo, quod quaedam sunt, quae aliquis operatur propter timorem maiorum malorum, quae scilicet timet incurrere; vel propter bonum aliquod, quod scilicet timet amittere.

Putat si aliquis tyrannus habens in suo dominio et potestate parentes et filios alicuius, praecipiat ei quod aliquid turpe operetur tali condicione ut, si ipse operetur illud turpe, conserventur filii et parentes eius in vita, si autem non operetur, occidantur.

|#8 Est ergo dubitatio utrum illa quae ex tali timore fiunt, sint dicenda voluntaria, vel potius involuntaria. Et ponit aliud exemplum de his qui in tempestatibus maritimis existentes eiciunt res suas in mari, quod quidem simpliciter loquendo nullus facit voluntarius.

Sed ad hoc quod ipse et illi qui cum eo sunt salventur, faciunt hoc omnes qui habent intellectum bene dispositum.

|#9 Deinde cum dicit: mixtae quidem igitur etc., solvit praemissam dubitationem, concludens ex eo quod dictum est, quod praedictae operationes, quae ex timore fiunt, sunt mixtae, idest habentes aliquid de utroque; de involuntario quidem in quantum nullus vult simpliciter res suas in mare proicere; de voluntario autem, in quantum quilibet sapiens hoc vult pro salute suae personae et aliorum. Sed tamen magis accedunt ad voluntarias operationes quam ad involuntarias. Cuius ratio est quia hoc quod est proicere res in mare, vel quicquid est aliud huiusmodi potest dupliciter considerari: uno modo absolute et in generali, et sic est involuntarium. Alio modo secundum particulares circumstantias quae occurrunt in tempore in quo hoc est agendum, et secundum hoc est voluntarium. Quia vero actus sunt circa singularia, magis est iudicanda conditio actus secundum considerationes singularium quam secundum considerationem universalem. Et hoc est quod dicit quod praedictae operationes ex timore factae sunt voluntariae tunc quando sunt operatae, idest consideratis omnibus singularibus circumstantiis quae pro tempore illo occurrunt, et secundum hoc singulare tempus est finis et complementum operationis.

|#10 Et ideo dicendum est proprie aliquid voluntarium et involuntarium secundum considerationem temporis, quando aliquis operatur.

Manifestum est autem quod tunc operatur volens. Quod patet ex hoc quod in talibus operationibus principium movendi organicas partes, idest applicandi membra corporis ad operandum, est in ipso homine. Aliter autem esset si ipsemet non moveret membra, sed ab aliquo potentiori moverentur. Ea autem quae fiunt ex principio intrinseco sunt in potestate hominis, ut ea operetur vel non operetur, quod pertinet ad rationem voluntarii.

Unde manifestum est quod tales operationes proprie et vere sunt voluntariae. Sed tamen simpliciter, idest in generali considerando eas, sunt involuntariae, quia nullus quantum est in se eligeret operari aliquid talium nisi propter timorem, ut dictum est.

|+2 Lectio 2

|#1 In operationibus autem etc..

Postquam Philosophus solvit dubitationem motam circa ea quae fiunt propter metum, ostendens huiusmodi operationes magis esse voluntarias, hic solutionem manifestat per hoc quod laus et vituperium, honor et poena debentur huiusmodi operationibus, quae tamen non debentur nisi operationibus voluntariis.

Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit qualiter huiusmodi operationibus debeatur laus et vituperium, honor vel poena; secundo manifestat difficultatem circa hoc imminentem, ibi: est autem difficile etc..

Circa primum ponit tres gradus talium operationum quae fiunt per metum quantum ad hoc quod mereantur laudem vel vituperium.

|#2 Et quantum ad primum dicit quod in talibus operationibus quas dixit esse mixtas ex voluntario et involuntario, quandoque aliqui laudantur ex eo quod sustinent aliquod turpe, non quidem peccatum, sed ignominiam aliquam, vel etiam aliquod triste, idest aliquod afflictivum, propter hoc quod perseverent in aliquibus magnis et bonis, puta in aliquibus virtuosis actibus. Quando autem accidit e converso, vituperantur, quia proprium pravi hominis esse videtur, ut sustineat turpissima, idest aliquas magnas confusiones pro nullo vel modico bono. Nullus enim sustinet aliquod malum pro conservatione alicuius boni, nisi illud bonum praeponderet in corde suo illis bonis quibus opponuntur mala quae sustinet; pertinet autem ad inordinationem appetitus quod aliquis parva bona praeeligat magnis, quae tolluntur per magna mala. Et ideo dicit hoc esse pravi hominis, qui habet appetitum inordinatum.

|#3 Secundum gradum ponit ibi in aliquibus autem etc..

Et dicit quod in quibusdam operationibus propter metum factis non meretur aliquis laudem, sed solum conceditur venia, ut scilicet aliquis inde non multum vituperetur, quando scilicet aliquis operatur quaedam quae non oportet, puta aliqua non decencia ad statum suum, cum tamen non sint multum gravia, propter timorem aliquorum malorum, quorum sustinentia excedit humanam naturam, et quae nullus posset sustinere, praecipue propter hanc causam, puta si alicui immineret sustinere ignis adustionem, nisi diceret aliquod iocosum mendacium. Vel nisi aliqua vilia et abiecta opera faceret quae non decerent eius dignitatem.

|#4 Tertium gradum ponit ibi: quaedam autem fortassis etc.. Et dicit quod quaedam operationes sunt adeo malae quod ad eas faciendas nulla sufficiens coactio adhiberi potest, sed magis debet homo sustinere mortem patiundo durissima tormenta, quam talia operari, sicut beatus Laurentius sustinuit adustionem craticulae ne idolis immolaret.

Et hoc ideo Philosophus dicit, vel quia morienti propter virtutem remanet post mortem gloria, vel quia fortiter persistere in bono virtutis est tantum bonum ut ei aequiparari non possit diurnitas vitae, quam homo moriendo perdit. Et ideo dicit quod Alcmaeona, idest carmina de Alcmaeone facta ab euripide poeta, videntur esse derisoria, in quibus narratur quod Alcmaeon coactus fuit matrem occidere ex praecepto patris sui, qui hoc sibi praeceperat in bello thebano moriens, ad quod ierat ex uxoris consilio.

|#5 Deinde cum dicit: est autem difficile etc., ponit duas difficultates quae imminent circa praedictas operationes. Quarum prima pertinet ad iudicium rationis. Et dicit quod quandoque difficile est iudicare quid sit eligendum pro hoc quod aliquis evitet aliquod malum, et quid mali sit sustinendum pro hoc quod aliquis non deficiat ab aliquo bono.

|#6 Secunda difficultas pertinet ad immutabilitatem affectus. Quam ponit ibi, adhuc autem etc..

Et dicit quod adhuc difficilius est immorari perseveranter in his quae homo cognoscit per iudicium rationis, quam recte iudicare. Et assignat rationem difficultatis dicens quod, sicut plurimum contingit, illa quae expectantur, id est quae timentur, sunt tristia, idest afflictiva vel dolorosa, illa autem ad quae homines coguntur per horum timorem sunt turpia. Difficile est autem quod affectus hominis ex timore doloris non moveatur, et tamen quia illa ad quae aliquis per huiusmodi cogitur sunt turpia, consequens est quod circa eos qui coguntur ad huiusmodi turpia agenda per timores tristium, fiant vituperia; circa eos autem qui ad hoc cogi non possunt, fiant laudes.

|#7 Deinde cum dicit: qualia utique etc., epilogat quae dicta sunt ut quorundam rationem assignet. Et primo resumit quaestionem principalem, scilicet qualia sint dicenda violenta. Secundo resumit responsionem quantum ad ea quae sunt absolute violenta, et dicit quod simpliciter, id est absolute, violenta sunt quorum causa est exterius, ita quod ille qui operatur propter violentiam nihil ad hoc conferat. Tertio resumit de operationibus mixtis. Et dicit quod illa quae secundum seipsa, idest absolute et universaliter considerata, sunt involuntaria, efficiuntur voluntaria secundum certum tempus et propter certos eventus. Horum autem quamvis secundum se sint involuntaria, principium tamen est in operante, et ideo dicenda sunt voluntaria secundum hoc tempus et pro istis causis; et sic patet quod magis assimilantur voluntariis quam involuntariis, quia sunt voluntaria consideratis singularibus in quibus operationes consistunt.

|#8 Quarto resumit quod dixerat de difficultate in talibus contingente. Et dicit quod non est facile tradere qualia oporteat pro qualibus eligere. Et rationem assignat ex hoc quod multae differentiae sunt in singularibus. Et ideo iudicium de eis non potest sub certa regula comprehendi, sed relinquitur existimationi prudentis.

|#9 Deinde cum dicit: si quis autem delectabilia etc., excludit errorem quorundam de his quae per violentiam fiunt. Quia enim homo est id quod est secundum rationem, visum est quibusdam quod illud solum homo per se et quasi voluntarie faceret quod facit secundum rationem; quandoque autem contingit quod homo contra rationem operatur, vel propter concupiscentiam alicuius delectationis facit, vel propter cupiditatem alicuius exterioris boni; et ideo dicebant quod delectabilia et exteriora bona, puta divitiae, sunt violenta effective, inquantum scilicet, cum sint quaedam extrinseca, cogunt hominem ad agendum contra rationem. Sed hoc ipse improbat quinque rationibus,

|#10 Quarum prima talis est. Si exteriora inquantum sunt delectabilia et videntur bona violentiam inferunt, sequetur quod omnia quae nos agimus sint violenta et nihil in rebus humanis et nihil sit voluntarium: quia omnes homines quaecumque operantur, operantur gratia horum, id est propter aliquod delectabile vel propter aliquod quocumque modo bonum.

Hoc autem est inconveniens. Ergo et primum.

|#11 Secundam rationem ponit ibi et qui quidem etc..

Quae talis est. Omnes qui operantur ex violentia et involuntarii operantur cum tristitia.

Unde et in V metaphysicae dicitur quod necessitas est contristans, quia contrariatur voluntati. Sed illi qui operantur propter aliquod bonum seu propter aliquod delectabile adipiscendum, operantur cum delectatione. Non ergo operantur per violentiam et nolentes.

|#12 Tertiam rationem ponit ibi ridiculum autem etc..

Et dicit quod ridiculum est causari, idest incusare, exteriora bona et non incusare se ipsum ex eo quod reddit se venabilem, idest permittit se superari, a talibus appetibilibus; non enim voluntas nostra ex necessitate movetur a talibus appetibilibus, sed potest eis inhaerere vel non inhaerere, eo quod nihil eorum habet rationem universalis et perfecti boni, sicut felicitas, quam omnes ex necessitate volumus.

|#13 Quartam rationem ponit ibi et bonorum quidem se ipsum etc..

Et dicit quod ridiculum est, quod aliquis dicat se ipsum esse causam bonorum, id est virtuosarum operationum, et quod delectabilia sint causa turpium operationum in quantum alliciunt concupiscentiam. Ideo autem hoc dicit esse ridiculum, quia contrariae operationes reducuntur in eandem potentiam rationalem, sicut in causam. Et ideo oportet quod sicut ratio secundum seipsam agens est causa virtuosae operationis, ita etiam sit causa vitiosae operationis sequendo passiones.

|#14 Quintam rationem ponit ibi videtur utique violentum etc..

Et dicit, quod violentum est cuius principium est extra ita quod ille qui patitur vim nihil conferat ad actionem. Sed ille qui agit propter bona exteriora confert aliquid ad actionem. Ergo, quamvis principium inclinans eius voluntatem sit extra, non tamen eius operatio est violenta: neque simpliciter, quia aliquid confert ad operationem; neque per aliquam mixtionem, quia in operationibus mixtis, non redditur aliquid simpliciter voluntarium, sicut accidit hic. Et ideo ibi operatur homo cum tristitia, hic autem cum delectatione, ut dictum est.

|+3 Lectio 3

|#1 Quod autem propter ignorantiam etc..

Postquam Philosophus determinavit de involuntario per violentiam, hic determinat de involuntario per ignorantiam. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quomodo sit aliquid involuntarium per ignorantiam. Secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi, forsitan igitur non malum etc..

Circa primum ponit tres differentias circa ignorantiam. Quarum prima attenditur secundum quod aliquid propter ignorantiam fit, sed diversimode se habet ad voluntatem: quandoque enim est voluntati contrarium: et tunc proprie dicitur involuntarium. Quandoque autem non est contrarium voluntati, sed est praeter voluntatem in quantum est ignoratum et hoc non dicitur involuntarium, sed non voluntarium.

|#2 Dicit ergo, quod hoc quod fit propter ignorantiam, ita scilicet quod ignorantia sit causa eius, universaliter est non voluntarium, ex hoc scilicet quod actus voluntatis non fertur in illud. Non enim potest actus voluntatis ferri in id quod est penitus ignoratum, cum obiectum voluntatis sit bonum cognitum. Sed tunc solum id quod ex ignorantia causatur, dicitur involuntarium, quasi voluntati contrarium, quando postquam cognoscitur inducit tristitiam et poenitudinem, quae est tristitia de his quae quis fecit; ex hoc enim aliquid est contristans quod est voluntati contrarium, ut dicitur in V metaphysicae.

|#3 Ille enim qui propter ignorantiam operatur aliquid, et non tristatur de hoc quod operatus est illud postquam cognoscit, puta si accipiat argentum aestimans se accipere stannum, non potest dici quod volens acceperit argentum, cum non cognoverit illud esse argentum; neque potest dici quod nolens, idest contra suam voluntatem acceperit argentum, cum non tristetur de eo quod propter ignorantiam argentum accepit. Ille enim videtur esse nolens, qui habet tristitiam et poenitudinem de eo quod propter ignorantiam fecit. Sicut si aliquis accepisset e converso stannum putans accipere argentum. Sed quia ille qui non paenitet alter est ab illo qui paenitet qui dicitur nolens, vocetur ille non volens.

Quia enim differt a nolente secundum rem, melius est quod habeat nomen proprium et distinctum.

|#4 Secundam differentiam ponit ibi alterum autem videtur etc..

Quae quidem accipitur secundum differentiam respectus eius quod fit ad ignorantiam, quae quandoque est causa eius, quandoque vero procedit ex alia causa. Dicit ergo, quod alterum videtur esse quod aliquis operetur propter ignorantiam ab eo quod aliquis operetur ignorans. Quandoque enim aliquis operatur ignorans, sed non propter ignorantiam.

Sicut ebrius vel iratus, non operatur propter ignorantiam, sed propter ebrietatem vel iram.

Et tamen neuter eorum operatur sciens, sed ignorans, quia ex ebrietate et ira causatur ignorantia, simul cum tali operatione: et ita ignorantia se habet ut concomitans operationem, et non sicut causa eius.

#5 Ex hoc autem concludit quod, sicut iratus operatur ignorans, non autem propter ignorantiam, sed propter iram: ita omnis malus operatur non quidem propter ignorantiam, sed ignorans in particulari quae bona oporteat facere et a quibus malis oporteat fugere, in quantum scilicet aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, et ab hoc bono sibi nunc esse cessandum. Et propter hoc peccatum, quia scilicet operantur quae non oportet. Ignorantes autem universaliter fiunt iniusti quoad alios, et mali quoad seipsos.

Ex quo patet, quod ex hoc quod aliquis operatur ignorans, et non propter ignorantiam, non causatur involuntarium. Quia nullus propter id quod involuntarius facit, est iniustus vel malus.

#6 Tertiam differentiam ponit ibi involuntarium autem vult dici etc..

Quae quidem sumitur ex parte eius quod ignoratur. Ubi considerandum est quod duorum potest esse ignorantia. Uno modo secundum quod aliquis ignorat quid oporteat facere vel vitare. Et hanc ignorantiam dicit esse eius quod confert, id est quod operari oportet. Talis autem ignorantia non causat involuntarium, quia ignorantia huiusmodi non potest homini habenti usum rationis provenire nisi ex negligentia. Quia quilibet tenetur adhibere sollicitudinem ad sciendum quid oporteat eum facere vel vitare: unde si ipsa ignorantia reputatur voluntaria, dum homo eam non vult vitare sicut tenetur, consequens est quod nec id quod per huiusmodi ignorantiam fit, involuntarium iudicetur. Et hoc est quod dicit, quod involuntarium vult, id est natum est dici, non si quis ignorat quod confert, id est quod est expediens ad operandum.

Hoc autem potest aliquis ignorare dupliciter.

#7 Uno modo in aliquo particulari eligibili; puta cum aliquis propter concupiscentiam aestimat sibi nunc esse fornicandum.

Alio modo in universali, ut patet in erroneo qui opinatur omnem fornicationem esse licitam.

Utraque autem ignorantia est eius quod confert. Unde neutra involuntarium causat.

Et hoc est quod subdit quod illa ignorantia quae est in electione, per quam scilicet aliquis aestimat hoc malum sibi nunc esse faciendum, non est causa involuntarii, sed magis est causa malitiae, id est peccati. Neque etiam ignorantia quae est in universali est causa involuntarii, quia propter huiusmodi ignorantiam aliquis vituperatur. Non autem vituperatur aliquis propter involuntarium, ut supra habitum est.

#8 Alia autem est ignorantia singularium conditionum, puta quod ista mulier sit uxor, vel quod iste vir sit pater, vel quod iste locus sit sacer. Et ista sunt circa quae et in quibus est operatio humana, per quorum iustam ignorantiam aliquis meretur misericordiam et veniam, eo quod ille qui ignorat aliquid horum, operatur involuntarie. Unde patet, quod ignorantia talium singularium circumstantiarum, causat involuntarium, non autem ignorantia eius quod confert.

#9 Deinde cum dicit: forsitan igitur non malum etc., manifestat quod dixerat: scilicet quae sunt istae circumstantiae, quarum ignorantia causat involuntarium.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit quae sint istae circumstantiae; secundo qualiter ignorentur, ibi, omnia quidem igitur, etc.. Tertio, qualiter earum ignorantia involuntarium causet, ibi: circa omnia utique haec etc..

Circa primum considerandum est, quod circumstantiae nihil aliud sunt, quam quaedam singulares conditiones humani actus: quae quidem possunt accipi, vel ex parte causarum actus, vel ex parte ipsius actus. Causa autem actus est efficiens, vel finis. Efficiens autem est vel agens principale vel instrumentale; ex parte autem actus, tria accipi possunt: scilicet ipsum genus actus, materia sive obiectum ipsius et modum agendi; et secundum hoc Philosophus ponit hic sex circumstantias et dicit, quod non est malum, immo oportunitum, determinare quae et quot sint ista singularia, quorum ignorantia, involuntarium facit. Et utitur adverbio dubitandi, sicut et in multis aliis locis in hoc libro propter incertitudinem moralis materiae.

#10 Enumerans ergo haec singularia, dicit, quis, quod pertinet ad personam principalis agentis. Et quid scilicet agat, quod pertinet ad genus actus. Et circa quid, quod pertinet ad materiam vel obiectum. Apponit autem et circa hoc, id quod pertinet ad mensuram actus aut agentis, id est locum vel tempus, cum dicit, vel in quo operatur. Quia omnes res exteriores videntur similem habitudinem habere ad actum humanum. Tullius autem hoc quod dicitur circa quid, comprehendit sub hoc quod dicitur quid. Quod autem dicitur in quo, dividit in duas circumstantias, scilicet in quando et ubi.

#11 Quantum autem ad agens instrumentale subdit. Quandoque autem et quo, puta instrumento. Non enim omnis actio fit per instrumentum, puta intelligere et velle.

Loco autem huius ponitur a quibusdam, quibus auxiliis. Nam ille cui praebetur auxilium, utitur auxiliis sicut instrumento. Quantum autem ad finem dicit: et cuius gratia, puta cum medicus vulnerat causa salutis. Quantum autem ad modum agendi, dicit et qualiter, puta quiete, id est leviter, vel vehementer, id est fortiter.

#12 Deinde cum dicit: omnia quidem igitur etc., ostendit qualiter praedictae circumstantiae ignorentur. Et dicit, quod nullus est, qui omnes praedictas circumstantias ignoret, nisi sit totaliter insanus. Et inter ceteras circumstantias, manifestum est, quod non potest ignorare quis sit operans, quia sic ignoraret se ipsum, quod est impossibile. Potest autem ignorare id quod quis operatur, sicut illi qui dicunt aliqua quae non erant dicenda, dicunt excusando seipsos quod excidit a memoria eorum, vel quod nunquam sciverunt quod talia erant ineffabilia, id est quod talia non erant dicenda, sicut revelata sunt mystica, id est secreta, hayscili, id est cuiusdam poetae; ille ergo qui talia loquitur ignorat quid facit, quia nescit hoc esse revelationem secretorum.

#13 Et ponit aliud exemplum quantum ad facta: sicut sagittator qui vult monstrare discipulo suo qualiter sit sagittandum, et mittit aliquid, scilicet telum; talis etiam nescit quid facit, quia nescit se dimittere telum. Deinde ponit exemplum de ignorantia eius quod est circa quid: sicut si aliquis filium suum credat esse hostem qui impugnet domum eius et interficiat eum. Sicut quaedam mulier dicta meropes interfecit filium suum; et sic patet quod in tali facto scit homo quid facit, quia scit se interficere, sed nescit circa quid, quia nescit se interficere filium.

#14 Postea ponit exemplum de ignorantia instrumenti; sicut si aliquis in hastiludio utatur hasta lanceata, quam putat esse rotundatam, scilicet per amotionem ferri; vel si quis aestimet lapidem quo utitur esse pumicem.

#15 Ulterius autem ponit exemplum de ignorantia finis. Et dicit quod si aliquis medicus vel minor percutiens hominem propter salutem corporalem, vel Magister propter salutem spiritualem, occidat, iste habet ignorantiam finis; non quidem eius quem intendebat, sed eius qui ex opere consequitur. Ignorabat enim quod opus eius ad talem finem perveniret.

#16 Ultimo autem ponit exemplum de ignorantia modi actionis; puta cum aliquis aestimat se leviter ducere manum ad ostendendum alicui qualiter sit percipiendum, sicut faciunt pugiles, et fortiter percutiat; talis enim ignoranter fortiter percutit.

#17 Deinde cum dicit: circa omnia utique haec etc., ostendit quomodo praedictorum ignorantia involuntarium causat. Et primo dicit quod, cum ignorantia possit esse circa quodlibet praedictorum quinque quae concurrunt ad operationem, ille videtur nolens sive involuntarius operari qui ignorat aliquod praedictorum. Non autem aequaliter quantum ad omnia; sed praecipue si sit ignorantia in principalissimis circumstantiis.

#18 Secundo ibi: principalissima autem etc., manifestat quae sunt principalissimae circumstantiae. Et dicit quod principalissimae circumstantiae esse videntur in quibus est operatio, id est obiectum sive materia actus. Et cuius gratia, id est finis. Quia actus specificantur secundum obiecta. Sicut autem materia est obiectum exterioris actus, ita finis est obiectum interioris actus voluntatis.

#19 Tertio ibi: secundum talem utique ignorantiam etc., ostendit quod ignorantia horum non sufficit ad involuntarium. Et dicit quod cum involuntarium dicatur secundum praedictorum ignorantiam, adhuc requiritur ad involuntarium quod operatio sit cum tristitia et poenitudine, ut supra dictum est.

|+4 Lectio 4

#1 Existente autem involuntario etc..

Postquam Philosophus determinavit de involuntario, hic determinat de voluntario.

Et primo ostendit quid sit voluntarium.

Secundo excludit circa hoc quemdam errorem, ibi, forsitan enim non bene dicitur etc..

Circa primum considerandum est quod, quamvis involuntarium videatur dici secundum remotionem voluntarii, tamen, si ad causas respiciamus, voluntarium dicitur aliquid per remotionem eorum quae causant involuntarium, scilicet violentiae et ignorantiae; et quia unumquodque cognoscitur per suam causam, ideo definitionem voluntarii tradit removendo causas involuntarii. Et dicit quod, cum involuntarium sit quod fit propter vim illatam et propter ignorantiam, ut supra dictum est, voluntarium videtur esse cuius principium est in ipso operante. Et sic excluditur violentia; ita tamen quod ipse operans sciat singulares circumstantias quae concurrunt ad operationem. Et per hoc excluditur ignorantia quae causat involuntarium.

|#2 Deinde cum dicit forsitan enim etc., excludit quemdam errorem. Et primo ponit ipsum. Quidam enim putabant quod non omne illud cuius principium est intra, etiam cum scientia circumstantiarum, est voluntarium; potest enim contingere quod illud principium quod est intra non sit appetitus rationalis qui dicitur voluntas a qua denominatur voluntarium, sed aliqua passio appetitus sensitivi, puta ira vel concupiscentia vel aliquid aliud huiusmodi; quod Philosophus dicit non esse bene dictum.

Et est notandum quod, quia passiones appetitus sensitivi excitantur a rebus exterioribus apprehensis per sensum, hic error eiusdem rationis esse videtur cum eo quem supra removet, secundum quem dicebatur quod res exteriores inferunt violentiam. Sed illud fuit ibi dicendum ubi agebatur de violento cuius principium est extra. Hoc autem est hic agendum ubi agitur de voluntario cuius principium est intra; nam passiones intra nos sunt.

|#3 Secundo ibi: primum quidem enim etc., improbat praedictam opinionem quinque rationibus. Quarum prima talis est. Quaecumque operantur bruta animalia et etiam pueri, operantur secundum passionem appetitus sensitivi: non autem secundum appetitum intellectivum, quia carent usu rationis. Si ergo quae per iram et concupiscentiam et alias passiones appetitus sensitivi fiunt, essent involuntaria, sequeretur quod neque bruta animalia neque pueri voluntarie operarentur. Dicuntur autem voluntarie operari, non quia operentur ex voluntate, sed quia proprio motu sponte agunt, ita quod a nullo exteriori moventur.

Hoc enim dicimus esse voluntarium quod quis sponte et proprio motu operatur. Ea ergo quae propter iram vel concupiscentiam fiunt, sunt voluntaria.

|#4 Secundam rationem ponit ibi deinde utrum nihil etc..

Quae talis est. Si ea quae fiunt propter iram vel concupiscentiam non sunt voluntaria: aut hoc est universaliter verum aut hoc est verum in malis, non autem in bonis, ut scilicet bona, quae quis facit ex passione voluntarie faciat, mala autem non voluntarie. Quod forte ideo dicebant quia bona concordant rationi, cui mala contrariantur. Voluntas autem in ratione est. Sed hoc secundum videtur esse ridiculosum: cum sit una causa omnium quae homo facit, sive sint bona sive mala: scilicet voluntas. Non enim quantumcumque ira vel concupiscentia increseat, homo prorumpit ad agendum nisi adveniat consensus rationabilis appetitus. Similiter etiam inconveniens videtur primum, scilicet quod aliquis dicat non voluntaria bona, quae oportet appetere etiam secundum passionem. Nam ad ea quae oportet appetere ratio per voluntatem inducit.

Oportet autem in quibusdam irasci, puta ad coercendum peccata. Et similiter oportet concupiscere quaedam, puta sanitatem vel disciplinam.

Relinquitur ergo falsum esse, quod ea quae propter passionem fiunt, non sint voluntaria.

|#5 Tertiam rationem ponit ibi videntur autem involuntaria etc..

Quae talis est. Involuntaria sunt cum tristitia.

Sed illa quae fiunt secundum concupiscentiam, fiunt cum delectatione. Non ergo sunt involuntaria.

|#6 Quartam rationem ponit ibi adhuc autem quid differunt etc..

Quae talis est. Sicut supra habitum est, peccata quae sunt voluntaria sunt vituperabilia et fugienda. Quod non potest dici de involuntariis; quia neque potest ea homo fugere neque propter ea vituperatur. Sed sicut peccata quae fiunt secundum cogitationem, idest per deliberationem, sunt fugienda et vituperabilia, ita etiam peccata quae fiunt propter iram, vel aliam passionem. Potest enim homo per voluntatem passioni resistere. Unde si propter passionem aliquid turpe operetur, vituperatur. Non ergo differunt ea quae fiunt ex passione ab his quae fiunt ex deliberatione quantum ad hoc quod sint voluntaria.

|#7 Quintam rationem ponit ibi videntur autem etc..

Quae talis est. Passiones irrationabiles, id est appetitus sensitivi, videntur esse humanae, inquantum scilicet appetitus sensitivus potest obedire rationi, ut supra dictum est. Ergo et operationes quae sunt ab ira et concupiscentia et aliis passionibus, sunt humanae.

Sed nulla operatio involuntaria est humana.

Non enim attribuuntur homini quae operatur involuntarius, neque ad laudem, neque ad vituperium. Inconveniens ergo est dicere quod ea quae fiunt ex passione sint involuntaria.

|+5 Lectio 5

|#1 Determinatis autem voluntario etc..

Postquam Philosophus determinavit de voluntario et involuntario, hic determinat de electione.

Et primo determinat de ipsa electione.

Secundo de consilio quod in definitione electionis ponitur, ibi, consiliantur autem utrum de omnibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod ad praesentem doctrinam pertinet considerare de electione.

Secundo inquirat quid sit electio, ibi: electio utique voluntarium etc..

Dicit ergo primo, quod postquam determinatum est de voluntario et involuntario, consequens est quod pertranseunter de electione determinetur, quia videlicet breviter proponit ea quae sunt necessaria ad considerandum de electione. Quod autem ad hanc doctrinam pertineat de electione determinare, probat per hoc quod electio maxime videtur esse propria virtuti, de qua ad praesens principaliter intenditur.

|#2 Et huius ratio manifestatur ex hoc quod cum ex habitu virtutis procedat et interior electio et exterior operatio, mores virtuosus vel etiam vitiosus magis diiudicantur ex electione quam ex operationibus exterioribus; omnis enim virtuosus eligit bonum; sed quandoque non operatur propter aliquod exterius impedimentum. Et vitiosus quandoque operatur opus virtutis, non tamen ex electione virtuosa, sed ex timore, vel propter aliquem inconvenientem finem, puta propter inanem gloriam, vel propter aliquid aliud huiusmodi: unde patet quod ad praesentem intentionem pertinet considerare de electione.

|#3 Deinde cum dicit: electio utique etc., ostendit quid sit electio. Et primo inquirat genus eius. Secundo differentias ipsius, ibi, dicentes autem ipsam etc.. Tertio concludit definitionem eius, ibi: quid igitur vel quale quid etc.. Genus autem electionis est voluntarium, quia praedicatur universaliter de electione et est in plus. Unde dicit primo quod omnis electio est quiddam voluntarium, non autem omnino sunt idem electio et voluntarium, sed voluntarium est in plus. Quod probat duplici ratione.

|#4 Quarum primam ponit ibi, voluntario quidem enim etc.. Quae talis est. Pueri et alia animalia communicant ipso voluntario, inquantum scilicet proprio motu aliquid sponte operantur, ut supra dictum est. Non autem communicant electione, quia non operantur ex deliberatione, quod requiritur ad electionem: ergo voluntarium est in plus quam electio.

|#5 Secundam rationem ponit ibi, et repentina etc.. Quae talis est. Ea quae repente facimus, dicimus esse voluntaria, quia scilicet principium eorum in nobis est; non autem dicuntur esse secundum electionem, quia scilicet non fiunt ex deliberatione. Ergo voluntarium est in plus quam electio.

|#6 Deinde cum dicit: dicentes autem ipsam etc., investigat differentias electionis, probando scilicet eam differre ab his cum quibus videtur convenire. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, non enim commune, etc.. Dicit ergo primo, quod quidam dixerunt electionem esse concupiscentiam, quia scilicet utrumque importat motum appetitus in bonum. Quidam autem posuerunt electionem esse iram, forte propter hoc quod in utroque est quidam usus rationis. Iratus enim utitur ratione, inquantum iudicat iniuriam illatam esse dignam vindicta. Quidam vero considerantes, quod electio est sine passione, attribuerunt electionem parti rationali, vel quantum ad appetitum, dicentes eam esse voluntatem, vel quantum ad apprehensionem, dicentes eam esse quamdam opinionem. Et simpliciter in his quatuor comprehenduntur omnia principia humanorum actuum: quae sunt ratio ad quam pertinet opinio, appetitus rationalis, quae est voluntas: appetitus sensitivus, qui dividitur in irascibilem, ad quam pertinet ira, et concupiscibilem, ad quam pertinet concupiscentia. Dicit autem Philosophus, quod non videntur recte dicere, qui dicunt electionem esse aliquid horum.

|#7 Deinde cum dicit: non enim commune etc., probat propositum. Et primo ostendit, quod electio non sit concupiscentia. Secundo quod non sit ira, ibi, ira autem, etc.. Tertio, quod non sit voluntas, ibi, sed neque voluntas, etc.. Quarto quod non sit opinio, ibi, neque iam opinio, etc.. Circa primum ponit quatuor rationes. Quarum prima communis est concupiscentiae et irae, et est talis. Concupiscentia et ira communiter inveniuntur in hominibus, et in animalibus irrationabilibus. Sed in irrationabilibus non invenitur electio, ut dictum est. Ergo electio non est neque concupiscentia neque ira.

|#8 Secundam rationem ponit ibi et incontinens etc.. Quae talis est. Si electio esset concupiscentia, quicumque operatur eligens, operaretur concupiscens, et e converso. Hoc autem est falsum. Quia incontinens operatur secundum concupiscentiam, non autem secundum electionem. Quia non immanet proprie electioni propter concupiscentiam. Continens autem e converso operatur ex electione, non autem ex concupiscentia cui per electionem resistit, ut infra in septimo patebit. Ergo electio non est idem concupiscentiae.

|#9 Tertiam rationem ponit ibi: et electioni quidem etc..

Quae talis est. Concupiscentia contrariatur electioni, in eo scilicet qui est continens vel incontinens. Contrarium enim eligit uterque secundum rationem ei quod concupiscit secundum appetitum sensitivum. In neutro autem concupiscentia contrariatur concupiscentiae; quia tota concupiscentia utriusque ad idem tendit, scilicet ad delectabile sensus. Non est autem intelligendum, quod nulla concupiscentia contrarietur alteri concupiscentiae. Inveniuntur enim concupiscentiae contrariorum: puta cum unus concupiscit moveri, et alius quiescere. Ergo patet quod electio non est idem concupiscentiae.

#10 Quartam rationem ponit ibi et concupiscentia quidem etc..

Quae talis est. Concupiscentia semper est cum delectatione, scilicet propter praesentiam rei concupitae, vel cum tristitia propter eius carentiam. Ad omnem enim passionem sequitur delectatio et tristitia ut in secundo habitum est. Sed electio non est ex necessitate cum delectatione vel tristitia. Potest enim esse absque omni passione, ex solo iudicio rationis. Ergo electio non est concupiscentia.

#11 Deinde cum dicit: ira autem etc., ostendit quod electio non sit idem irae. Et dicit quod adhuc electio minus est ira quam concupiscentia. Quia etiam secundum apparentiam ea quae facta sunt propter iram, non videntur esse facta secundum electionem, eo quod propter velocitatem motus irae ea quae fiunt ex ira maxime sunt repentina.

Quamvis enim in ira sit aliquis usus rationis, inquantum scilicet iratus incipit audire rationem iudicantem quod iniuria debet vindicari, non tamen perfecte audit eam determinantem modum et ordinem vindictae; unde ira maxime excludit deliberationem, quae requiritur ad electionem. Concupiscentia autem non ita repente operatur. Unde ea quae fiunt secundum concupiscentiam, non videntur esse remota ab electione sicut ea quae fiunt per iram.

#12 Deinde cum dicit sed neque voluntas etc., ostendit differentiam electionis ad voluntatem.

Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, electio quidem enim, etc.. Tertio concludit radicem differentiae voluntatis et electionis, ibi, universaliter autem etc..

Dicit ergo primo, quod neque etiam electio est voluntas, quamvis videatur esse propinqua voluntati. Utrumque enim pertinet ad unam potentiam; scilicet ad appetitum rationalem, qui voluntas dicitur. Sed voluntas nominat actum huius potentiae secundum quod fertur in bonum absolute. Electio autem nominat actum eiusdem potentiae relatum in bonum secundum quod pertinet ad nostram operationem, per quam in aliquod bonum ordinatur.

#13 Deinde cum dicit: electio quidem enim etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima talis est. Electio enim, quia refertur ad nostram operationem, non dicitur esse impossibile. Et si quis dicat se eligere aliquid impossibile, videbitur esse stultus.

Sed voluntas, quia respicit bonum absolute, potest esse cuiuscumque boni, licet sit impossibile, sicut potest aliquis velle esse immortalis, quod est impossibile secundum statum huius corruptibilis vitae. Ergo electio et voluntas non sunt idem.

#14 Secundam rationem ponit ibi et voluntas quidem est etc.. Quae talis est.

Voluntas alicuius potest esse circa ea quae non fiunt per ipsum: sicut ille qui circumspicit duellum, potest velle quod vincat aliquis ypocrita, id est simulatam gerens personam, puta qui ingreditur campum quasi pugil, cum non sit pugil, vel etiam quod vincat ille qui vere est athleta. Sed nullus eligit talia quae fiunt per alium, sed solum illa quae existimat posse fieri per ipsum. Ergo electio differt a voluntate.

#15 Tertiam rationem ponit ibi adhuc autem voluntas etc..

Et dicit quod voluntas magis est finis quam eius quod est ad finem. Quia ea quae sunt ad finem volumus propter finem. Propter quod autem unumquodque, illud magis. Sed electio est solum eorum quae sunt ad finem, non autem ipsius finis. Quia finis praesupponitur, ut iam praedeterminatus. Ea vero quae sunt ad finem, inquiruntur ut a nobis disponenda in finem. Sicut sanitatem, quae est finis medicationis, volumus principaliter. Sed eligimus medicinalia per quae sanemur. Et similiter volumus esse felices, quod est ultimus finis, et hoc dicimus nos velle, sed non congruit dicere quod eligamus nos esse felices. Ergo electio non est idem voluntati.

#16 Deinde cum dicit universaliter autem etc., ponit radicem totius differentiae, ad quam universaliter omnes praedictae differentiae referuntur.

Et dicit, quod electio videtur esse circa ea quae sunt in potestate nostra. Et haec est causa quare nec est impossibile, neque eorum quae per alios fiunt, neque finis, qui ut plurimum praestituitur nobis a natura.

+6 Lectio 6

#1 Neque iam opinio utique erit etc..

Postquam Philosophus ostendit quod electio non est idem neque concupiscentiae neque irae, quae pertinent ad appetitum sensitivum, neque etiam voluntati quae pertinet ad appetitum rationalem, hic ostendit quod non est idem opinioni quae pertinet ad ipsam rationem. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit, quod electio non est idem cuilibet opinioni. Secundo, quod non est idem specialiter opinioni quae est de operandis a nobis ibi sed neque cuidam, etc..

Tertio movet quamdam dubitationem, quam insolutam relinquit, ibi, si autem praesit opinio etc..

Dicit ergo primo, quod secundum praedicta apparet, quod electio non est idem quod opinio universaliter sumpta: et hoc probat duabus rationibus. Quarum prima talis est.

Opinio potest esse circa omnia et non minus circa necessaria et impossibilia quam circa ea quae sunt in potestate nostra. Sed electio est solum circa ea quae sunt in nobis, ut dictum est. Ergo electio non est idem opinioni.

|#2 Secundam rationem ponit ibi, et falso et vero etc..

Quae talis est. Ea quae diversis differentiis dividuntur, differunt, nec sunt idem. Sed opinio dividitur vero et falso, quia pertinet ad vim cognitivam, cuius obiectum est verum, non autem dividitur bono et malo quibus dividitur electio, quae pertinet ad vim appetitivam, cuius obiectum est bonum. Et ex hoc concludit, quod electio non est idem opinioni universaliter acceptae. Et hoc est adeo manifestum, quod nullus contrarium dicit.

|#3 Deinde cum dicit: sed neque cuidam etc., ostendit quod electio non est idem cuidam opinioni, quae scilicet est de his quae cadunt sub nostra operatione. Et hoc ostendit quinque rationibus. Quarum prima talis est. Ex hoc quod eligimus bona vel mala dicimur quales quidam, id est boni vel mali, non autem ex hoc quod opinamur bona vel mala, sive vera vel falsa, dicimur boni vel mali. Ergo electio non est idem opinioni quae est de eligibilibus.

|#4 Huius autem differentiae ratio est quia bonus vel malus dicitur aliquis non secundum potentiam, sed secundum actum, ut habetur in IX metaphysicae, id est non ex hoc quod est potens bene operari, sed ex hoc quod bene operatur: ex hoc autem, quod homo est perfectus secundum intellectum fit homo potens bene operari, non autem bene operans, sicut ille qui habet habitum grammaticae ex hoc ipso est potens loqui congrue; sed ad hoc quod congrue loquatur, requiritur quod hoc velit. Quia habitus est quo quis agit cum voluerit, ut dicit Commentator in tertio de anima. Unde patet, quod bona voluntas facit hominem bene operari, secundum quamcumque potentiam vel habitum rationi obedientem. Et ideo aliquis dicitur simpliciter bonus homo ex hoc, quod habet bonam voluntatem. Ex hoc autem, quod habet bonum intellectum, non dicitur bonus homo simpliciter, sed secundum quid: puta bonus grammaticus, vel bonus musicus. Et ideo, quia electio pertinet ad voluntatem, opinio autem ad intellectum, ex electione dicimur boni vel mali, non autem ex opinione.

|#5 Secundam rationem ponit ibi, et eligimus quidem etc.. Quae talis est.

Electio praecipue respicit actiones nostras.

Eligimus enim quod accipiamus hoc vel fugiamus, vel quicquid est aliud quod ad actiones nostras pertinet. Sed opinio principaliter respicit res. Opinamur enim quid est hoc, puta quod est panis, vel ad quid conferat, vel qualiter sit eo utendum. Non est autem opinio principaliter circa operationes nostras, puta quod opinemur nos accipere aliquid vel fugere.

Quia actiones nostrae sunt quaedam singularia contingentia, et cito transeuntia. Unde earum cognitio vel opinio, non multum quaeritur propter veritatem quae sit in eis, sed solum propter opus. Ergo electio non est idem opinioni.

|#6 Tertiam rationem ponit ibi: et electio quidem laudatur etc..

Quae talis est. Bonum electionis in quadam rectitudine consistit, prout scilicet appetitus recte ordinat aliquid in finem. Et hoc est quod dicit, quod electio magis laudatur in hoc, quod est eius cuius oportet quasi recte, sed opinio laudatur in hoc, quod vere est alicuius.

Et sic bonum et perfectio opinionis est veritas. Quorum autem sunt diversae perfectiones, et ipsa sunt diversa. Ergo electio non est idem opinioni.

|#7 Quartam rationem ponit ibi et eligimus quidem etc..

Quae talis est. Electio est cum quadam certitudine.

Illa enim eligimus, quae maxime scimus esse bona. Sed opinio est sine certitudine.

Opinamur enim illa quae non multum scimus esse vera. Ergo non sunt idem.

|#8 Quintam rationem ponit ibi et videntur etc..

Si enim opinio et electio essent idem, oporteret quod idem essent illi qui eligunt optima et qui habent veram opinionem de eis. Sed hoc patet esse falsum. Quidam enim vere opinantur in universali quid sit melius, sed propter malitiam non eligunt quod melius est, sed quod est deterius. Ergo electio et opinio non sunt idem.

|#9 Deinde cum dicit: si autem praesit etc., movet quamdam dubitationem: utrum scilicet opinio praecedat electionem, vel sequatur ad ipsam. Et dicit, quod hoc nihil differt ad propositum. Quia nunc non intendimus determinare ordinem eorum, sed solum utrum electio sit idem alicui opinioni. Sciendum tamen, quod opinio, quum pertineat ad vim cognoscitivam, per se loquendo praecedit electionem quae pertinet ad vim appetitivam, quae movetur a cognoscitiva. Per accidens tamen contingit quandoque, quod opinio sequitur electionem; puta cum aliquis ex affectu eorum quae eligit mutat opinionem quam prius habebat.

|#10 Deinde cum dicit: quid igitur etc., ostendit quid sit electio. Et dicit quod cum non sit aliquod quatuor praedictorum, oportet considerare quid sit secundum genus, vel quale quid est secundum differentiam. Et quantum ad genus videtur, quod sit voluntarium. Non tamen omne voluntarium est eligibile, ut supra dictum est, sed voluntarium praeconsiliatum.

Et quod haec differentia sit addenda, manifestat per hoc, quod consilium est actus rationis, et ipsa electio oportet quod sit cum actu rationis et intellectus. Et hoc videtur subsignare, idest occulte signare ipsum nomen eius, quod signat ut aliquod prae aliis accipiatur. Hoc autem pertinet ad rationem conferentem, ut unum aliis praeferatur.

|+7 Lectio 7

|#1 Consiliantur autem utrum de omnibus etc..

Postquam Philosophus determinavit de electione, hic determinat de consilio.

Et primo de consilio secundum se. Secundo per comparisonem ad electionem, ibi consiliabile autem, etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit de quibus debeat esse consilium. Secundo determinat de modo et ordine consiliandi, ibi, consiliamur autem non de finibus, etc..

Circa primum duo facit; primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, de aeternis autem, etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem, quam tractare intendit. Et est quaestio, utrum homines consilientur de omnibus rebus, ita quod unumquodque sit consiliabile, aut quaedam sint de quibus non est consilium.

|#2 Secundo ibi dicendum autem forsitan etc., exponit propositam quaestionem. Et dicit quod non dicitur illud consiliabile, de quo quandoque consiliatur aliquis insipiens, qui scilicet habet usum rationis, sed perversum; vel insanus, qui totaliter usu rationis caret. Sed illud vere dicitur consiliabile de quo consiliantur homines habentes intellectum recte dispositum.

Tales enim non consiliantur nisi de rebus, quae in natura sua talia sunt ut de eis consilium haberi debeat, quae proprie dicuntur consiliabilia; insipientes autem quandoque consiliantur etiam de his, quae in natura sua sunt talia ut de eis consilium haberi non debeat.

|#3 Deinde cum dicit: de aeternis autem etc., ostendit de quibus sit consilium.

Et primo distinguendo res secundum causas secundo distinguendo eas secundum artes quascumque, ibi, et quidem circa certas etc.; tertio distinguendo eas secundum ipsarum rerum condiciones, ibi, consiliari autem oportet, etc..

Circa primum tria facit: primo ostendit de quibus non sit consilium. Secundo concludit de quibus sit ibi, consiliamur autem, etc.; tertio ostendit conclusionem sequi ex praemissis, ibi, haec autem et sunt reliqua, etc..

Circa primum quinque facit. Primo dicit quod nullus consiliatur de aeternis, idest de his quae semper sunt et sine motu.

Huiusmodi autem sunt, vel illa quorum substantiae motui non subduntur, sicut substantiae separatae, et ipsa mundi universitas. Vel etiam ea quae, etsi secundum esse sint in materia mobili, tamen secundum rationem ab huiusmodi materia abstrahuntur, sicut sunt mathematica.

Unde ponit exemplum de diametro quadrati, et costa idest latere eius, de quibus nullus consiliatur an sint commensurabiles.

|#4 Secundo ibi: sed neque de his etc., dicit quod etiam nullus consiliatur de his quae etsi moveantur, motus tamen eorum semper est uniformis; sive uniformitas motus eorum sit ex necessitate non propter aliquam aliam causam sicut ea quae sunt necessaria per seipsa, sive hoc sit per naturam corporum mobilium, sive hoc sit propter aliquam causam separatam, prout ponuntur substantiae immateriales, moventes orbis caelestes, de quibus hic loquitur. Unde exemplificat de versionibus, idest de circularibus motibus solis et orbibus eius.

|#5 Tertio ibi: neque de his quae alias etc., dicit quod neque etiam est consilium de his quae in motu consistunt, et ut in pluribus eodem modo fiunt, aliquando tamen licet in paucioribus aliter accidunt; sicut sunt siccitates, quae ut frequentius accidunt in aestate, et imbres, qui ut pluries accidunt in hieme, licet quandoque aliter accidunt.

#6 Quarto ibi: neque de his quae etc., dicit quod neque consilium etiam est de his quae fiunt a fortuna, sicut de inventione thesauri.

Sicut enim ea de quibus supra habitum est, non sunt ex operatione nostra, ita fortuita non possunt esse ex nostra praemeditatione, quia sunt improvisa, et praeter intentionem.

#7 Quinto ibi: sed neque de humanis etc., dicit quod non solum homines non consiliantur de necessariis, et naturalibus, et fortuitis, sed nec etiam de omnibus rebus humanis; sicut Lacedaemonii non consiliantur qualiter Scythae, qui sunt ab eis valde remoti, optime debeant conversari. Et subiungit rationem communem respondentem omnibus praedictis, cum dicit. Non enim fiet, etc.. Quia scilicet nihil eorum, quae scilicet sunt necessaria vel naturalia, vel fortuita, vel per alios homines facta, fit per nos.

#8 Deinde cum dicit consiliamur autem de his etc., dicit quasi concludens ex praemissis, de quibus sit consilium. Et dicit, quod consiliamur de operabilibus, quae in nobis, idest in nostra potestate existunt. Consilium enim ad operationem ordinatur.

#9 Deinde cum dicit: haec autem sunt etc., ostendit hoc sequi ex praemissis: quia scilicet praeter praemissa, de quibus dictum est quod non est consilium, ista sola sunt reliqua, scilicet ea quae sunt in nobis, de quibus dicimus esse consilium. Et hoc probat dividendo causas. Videntur enim esse quatuor causae rerum, scilicet natura, quae est principium motus, sive eorum quae semper eodem modo moventur, sive eorum quae ut in pluribus uniformitatem motus servant; et necessitas, quae est causa eorum, quae semper eodem modo sunt sine motu. Et fortuna, quae est causa per accidens, praeter intentionem agens, sub qua etiam comprehenditur casus. Et praeter has causas adhuc est causa intellectus, et quicquid est aliud, quod producit id quod per hominem fit; sicut voluntas et sensus, et alia huiusmodi principia.

Et haec causa diversificatur secundum diversos homines; ita quod singuli homines consiliantur de his operabilibus quae possunt fieri per ipsos, ex quo de his quae per alias causas fiunt, consilium non est, ut dictum est.

#10 Deinde cum dicit: et quidem circa certas etc., ostendit de quibus potest esse consilium secundum diversas artes operativas secundum quas operamur ea quae in nobis sunt.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit circa quas artes sit consilium, et circa quas non.

Et dicit quod circa illas operativas disciplinas quae habent certos modos operandi et sunt per se sufficientes, ita scilicet quod effectus operis earum non dependet ex eventu alicuius extrinseci, circa has inquam artes non est consilium, sicut de litteris conscribendis.

Et huius ratio est quia non consiliamur nisi in dubiis. Non est autem dubium qualiter debeat scribi, quia certus est modus scribendi et non dependet effectus Scripturae nisi ex arte et manu scribentis.

Sed de his est consilium quaecumque fiunt per nos, id est in quibus oportet per nos determinari qualiter fiant, quia non sunt in se certa et determinata.

#11 Secundo ibi: non similiter autem etc., ostendit quod de his non eodem modo est consilium; sed de quibusdam magis et de quibusdam minus. Et primo ostendit hanc differentiam inter artes operativas adinvicem.

Et dicit quod non semper de his quae per nos determinantur, similiter, idest aequali dubitatione consiliamur, sed de quibusdam magis, quae sunt minus determinata et in quibus plura exteriora oportet considerare: sicut in arte medicinali, in qua oportet attendere ad virtutem naturae eius qui sanatur, et in negotiativa, in qua oportet attendere ad necessitates hominum et abundantiam rerum venalium, et in gubernativa in qua oportet attendere ad flatus ventorum; et in his magis consiliamur quam in arte gignastica, id est luctativa vel exercitativa, quae magis habet certos et determinatos modos, quanto praedictae artes sunt minus certae. Et idem intelligendum est in aliis artibus.

#12 Secundo ibi: magis autem etc., ostendit differentiam quantum ad necessitatem consilii inter artes operativas et scientias speculativas. Et dicit quod magis necesse habemus consilium circa artes, scilicet operativas, quam circa disciplinas, scilicet speculativas: in quibus non est consilium quantum ad ea de quibus sunt, quia huiusmodi sunt ex necessitate vel ex natura, sed quantum ad usum earum, ut puta quomodo vel quo ordine sit in eis procedendum. In quo tamen minus est necesse consilium quam in scientiis practicis, circa quas magis dubitamus propter magnam varietatem quae in istis artibus accidit.

#13 Deinde cum dicit: consilium autem oportet etc., ostendit de quibus debeat esse consilium, considerando conditiones ipsarum rerum. Et circa hoc ponit tres conditiones rerum de quibus est consilium. Et primo dicit quod oportet consilium de his quae saepius accidunt.

Tamen quia possunt aliter evenire, incertum est qualiter contingent. Si quis enim vellet in consilium deducere ea quae rarissime accidunt, puta si pons lapideus per quem transeundum est, cadat, nunquam homo aliquid operaretur.

#14 Secundo ibi: et in quibus etc., dicit quod oportet consiliari de illis in quibus non est determinatum qualiter oporteat agere. Iudex enim non consiliatur qualiter debeat sententiare in his quae sunt lege statuta, sed forte in casibus in quibus non est aliquid lege determinatum.

#15 Tertio ibi: consiliatores autem etc., dicit quod assumimus nobis alios ad consiliandum in rebus magnis, quasi non credentes nobis ipsis ut simus sufficientes ad discernendum quid oporteat nos facere. Et sic patet quod consilium non debet esse de minimis quibuscumque, sed de rebus magnis.

|+8 Lectio 8

#1 Consiliamur autem non de finibus etc..

Postquam Philosophus ostendit de quibus sit consilium, hic determinat de modo et ordine consiliandi. Et quia consilium est quaedam inquisitio, circa hoc tria facit.

Primo ostendit modum consiliativae inquisitionis.

Secundo effectum eius, ibi, et si quidem impossibile etc.; tertio ostendit huius inquisitionis terminum, ibi, videtur autem quemadmodum etc..

Circa primum duo facit: primo proponit modum consiliandi; secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi, qui enim consiliatur etc..

Cum autem consilium sit quaedam inquisitio practica de operabilibus; necesse est quod sicut in inquisitione speculativa supponuntur principia et quaedam alia inquiruntur, ita etiam et in consilio fiat. Unde primo ostendit quid supponitur in consilio. Secundo quid in consilio quaeratur, ibi, sed ponentes finem etc..

#2 Est autem considerandum quod in operabilibus finis est sicut principium; quia ex fine dependet necessitas operabilium, ut dicitur in II physicorum; et ideo in consiliis oportet finem supponere. Et hoc est quod dicit quod non consiliamur de finibus, sed de his quae sunt ad fines; sicut in speculativis non inquiritur de principiis, sed de conclusionibus.

Hoc autem quod dixerat manifestat per exempla: quia scilicet medicus non consiliatur an debeat sanare infirmum, sed hoc supponit quasi finem; nec etiam rhetor consiliatur si debeat persuadere, sed hoc intendit quasi finem. Nec etiam politicus, idest rector civitatis consiliatur an debeat facere pacem quae se habet ad civitatem sicut sanitas ad corpus hominis, quae consistit in convenientia humorum sicut pax in convenientia voluntatum; et sic etiam nullus aliorum operantium consiliatur de fine.

#3 Deinde cum dicit: sed ponentes finem etc., ostendit de quibus et quomodo sit inquisitio consilii.

Circa quod tria ponit. Quorum primum est quod supposito aliquo fine, prima intentio consilantium est qualiter, idest quo motu vel actione possit perveniri ad illum finem; et per quae instrumenta oporteat moveri vel agere ad finem, puta per equum vel navem. Secunda autem intentio est quando ad finem aliquem per plura perveniri potest sive instrumenta sive actiones, per quid eorum et facilius et melius perveniat. Et hoc pertinet ad iudicium in quo quandoque aliqui deficiunt bene se habentes in inventione viarum ad finem. Tertia autem intentio est, si contingat quod per unum solum instrumentum vel motum vel per unum optime perveniat ad finem, ut procuretur qualiter per hoc ad finem perveniat.

Ad quod requiritur constantia et sollicitudo.

Et si illud per quod est deveniendum ad finem non habeatur in promptu, oportet inquirere ulterius per quid haberi possit et similiter de illo, quousque perveniat ad causam quae occurrit prima in operando, quae est ultima in inventione consilii.

#4 Deinde cum dicit: qui enim consiliatur etc., manifestat quod dixerat per similitudinem inquisitionis speculativae. Et dicit quod ideo causa quae est prima in operatione est ultima in inventione, quia ille qui consiliatur videtur inquirere, sicut dictum est, per modum resolutionis cuiusdam. Quemadmodum diagramma, id est descriptio geometrica in qua qui vult probare aliquam conclusionem oportet quod resolvat conclusionem in principia quousque pervenit ad principia prima indemonstrabilia. Omne autem consilium est quaestio, idest inquisitio quaedam, etsi non omnis quaestio, idest inquisitio, sit consilium, sicut inquisitio mathematica.

Sola enim inquisitio de operabilibus est consilium.

Et quia consilians resolute inquirat, necesse est quod eius inquisitio perducatur usque ad id quod est primum in operatione, quia illud quod est ultimum in resolutione est primum in generatione sive in operatione.

#5 Deinde cum dicit: et si quidem etc., ostendit effectum consilii.

Et primo ostendit propositum. Secundo manifestat quaedam quae dicta sunt, ibi, quaeruntur autem quandoque etc..

Dicit ergo primo, quod postquam inquisitio consilii pervenerit ad id quod oportet primum operari, si inveniatur consiliantes illud esse impossibile, discedunt, id est dimittunt totum illud negotium quasi desperantes. Puta si ad negotium aliquod persequendum indiget homo pecuniis ad dandum aliquibus et non possit eas dare, oportet dimittere negotium. Si autem appareat quod sit possibile illud quod inventum est per consilium, statim incipiunt operari: quia, ut dictum est, oportet esse primum in operatione id ad quod terminatur resolutive inquisitio consilii. Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum.

Unde dicit quodabilia sunt quae fiunt per nos, sub quibus comprehenduntur ea quae fiunt per amicos, quia ea quae fiunt per amicos aequaliter fiunt per nos, in quantum scilicet principium horum est in nobis prout ipsi intuitu nostri hoc faciunt.

#6 Deinde cum dicit quaeruntur autem etc., manifestat quod dixerat; videlicet quae sunt illa inquisita quae quandoque inveniuntur impossibilia, quandoque non. Et dicit quod quandoque inquiruntur per consilium instrumenta, puta equus aut gladius. Quandoque autem necessitas, id est opportunitas eorum, id est qualiter oporteat eis uti; et ita etiam est in reliquis artibus: quod quandoque quaeritur per quid aliquid fiat, quandoque autem qualiter vel propter quid, quae pertinent ad necessitatem praedictam.

#7 Deinde cum dicit: videtur autem, quemadmodum etc., ostendit quod sit terminus sive status in inquisitione consilii.

Et hoc quidem secundum tria. Primo quidem ex parte ipsius operantis. Unde dicit quod sicut supra dictum est, homo est principium suarum operationum. Consilium autem uniuscuiusque hominis est de his quae sunt operabilia ab ipso. Et ideo quando inquisitio consilii pervenit ad id quod homo habet in sua potestate, ut faciat, ibi terminatur consilium.

#8 Secundo ibi: operationes autem etc., ostendit quod consilium habet terminum vel statum ex parte finis. Et dicit, quod operationes omnes sunt aliorum gratia, id est finium. Unde de ipso fine non est consilium, sed de his quae sunt ad finem. Et sic patet, quod status est in inquisitione consilii et ex parte finis et ex parte agentis sicut in demonstrationibus, et in sursum et in deorsum, quasi ex parte utriusque extremi.

#9 Tertio ibi: neque utique singularia etc., ostendit quod est status in inquisitione consilii ex parte singularium instrumentorum, quibus utimur in operationibus sicut quibusdam mediis ad perveniendum in finem. Et dicit, quod neque etiam consilium est de rebus singularibus, qualia sunt, puta, si hoc quod proponitur sit panis, vel si est digestus, id est coctus, vel confectus sicut oportet. Hoc enim discernit sensus.

#10 Quod autem secundum haec tria in consiliis sit status, sicut et in demonstrationibus, probat per impossibile. Quia si aliquis semper consiliaretur, deveniret hoc in infinitum, quod sub ratione non cadit, et per consequens neque sub consilio, quod est quaedam ratiocinativa inquisitio, sicut dictum est.

|+9 Lectio 9

#1 Consiliabile autem et eligibile etc..

Postquam Philosophus determinavit de consilio absolute, hic determinat de consilio per comparisonem ad electionem. Et circa hoc duo facit.

Primo comparat consilium ad electionem.

Secundo ex hoc concludit quid sit electio, ibi: existente autem eligibili etc..

Circa primum duo facit: primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quod enim consilio, etc..

Comparat ergo primo consilium ad electionem dupliciter. Uno quidem modo quantum ad obiectum sive materiam utriusque in quo conveniunt. Et quantum ad hoc dicit, quod idem est consiliabile et eligibile; quia videlicet, tam consilium quam electio est de his quae operamur propter finem; alio autem modo quantum ad ordinem utriusque. Et quantum ad hoc dicit, quod quando iam determinatum est aliquid per consilium, tunc primo eligitur, quasi consilio praecedente electionem.

#2 Deinde cum dicit quod enim consilio etc., manifestat quod dixerat. Et primo quidem per rationem sumptam ex his quae supra dicta sunt de consilio. Et dicit, quod ideo determinatio consilii praecedit electionem, quia oportet, quod post inquisitionem consilii sequatur iudicium de inventis per consilium.

Et tunc primo eligitur id quod prius est iudicatum.

Et quod iudicium rationis consequatur inquisitionem consilii, manifestat per hoc, quod unusquisque qui inquirat consiliando qualiter debeat operari, desistit a consiliando, quando inquisitionem suam resolvendo perducit ad id

quod ipse potest operari. Et si plura possit operari, quando reduxerit in antecedens, idest in id quod ei primo operandum occurrit. Et hoc est quod eligitur, id scilicet quod primo operandum occurrit. Unde relinquitur quod electio praesupponit determinationem consilii.

|#3 Secundo ibi: manifestum autem hoc etc., probat quod dixerat, per exemplum. Et dicit, quod hoc, scilicet quod electio sequatur determinationem consilii, patet ex antiquis urbanitatibus, idest ex consuetudine antiquarum civilitatum secundum quam reges non habebant dominativam potestatem in multitudine, ut facerent omnia, prout eis videretur; sed erant rectores multitudinis ad quam pertinebat eligere ea quae a principibus consilio determinata erant. Et ideo dicit, quod antiquitus reges annunciabant plebi ea quae ipsi elegerant per determinationem sui consilii, ut scilicet plebs eligeret quod ab eis determinatum erat. Et hoc secutus fuit Homerus, inducens principes Graecorum, ea quae in consilio determinaverant plebi annunciantes.

|#4 Deinde cum dicit: existente autem etc., ostendit ex praemissis quid sit electio. Et dicit, quod cum eligibile nihil aliud sit, quam quiddam de numero eorum quae sunt in nostra potestate quod ex consilio desideratur, consequens est, quod electio nihil aliud sit, quam desiderium eorum quae sunt in nostra potestate, ex consilio proveniens. Est enim electio actus appetitus rationalis, qui dicitur voluntas. Ideo autem dixit electionem esse desiderium consiliabile, quia ex hoc quod homo consiliatur pervenit ad iudicandum ea quae sunt per consilium inventa ---, quod quidem desiderium est electio.

|#5 Ultimo autem ostendit qualis sit praedicta diffinitio de electione data. Et dicit, quod nunc est definita electio tipo, id est figuraliter, non secundum quod est consuetum sibi determinare id quod est secundum subscriptionem, idest secundum definitionem cuius singulae partes investigantur.

Sed universaliter tradita est definitio electionis.

Et dictum est circa qualia sit, scilicet circa ea quae sunt in nobis. Et supra etiam dictum est, quod est eorum quae sunt ad finem, de quibus etiam est consilium.

|+10 Lectio 10

|#1 Voluntas autem quoniam quidem finis etc..

Postquam Philosophus determinavit de voluntario et electione, hic determinat de voluntate. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod manifestum est de voluntate. Secundo inducit quamdam dubitationem, ibi: videtur autem his quidem etc.. Tertio solvit, ibi, si autem utique, etc..

Dicit ergo primo, quod dictum est supra, quod voluntas sit ipsius finis. Et loquitur hic de voluntate secundum quod nominat actum potentiae voluntatis. Cuiuslibet enim potentiae actus denominatus ab ipsa potentia respicit id in quod potentia primo et per se tendit: sicut visio dicitur actus potentiae visivae in ordine ad visibilia. Et per hunc modum intellectus dicitur respectu primorum principiorum ad quae primo et per se comparatur intellectiva potentia; unde et voluntas dicitur proprie ipsorum finium, quos sicut principia quaedam primo et per se respicit potentia voluntatis.

|#2 Deinde cum dicit: videtur autem etc., inducit quamdam dubitationem.

Et circa hoc tria facit. Primo enim proponit contrarias opiniones circa voluntatem. Et dicit, quod quibusdam videtur, quod voluntas sit eius quod est per se bonum; aliis autem videtur, quod sit eius quod est apparens bonum.

|#3 Secundo ibi: contingit autem etc., improbat primam positionem. Et dicit, quod illis qui dicunt quod nihil est voluntabile, idest in quod fertur voluntas, nisi id quod est per se bonum, sequitur quod non sit voluntabile quod vult ille qui non recte vult. Quia secundum eorum positionem sequeretur, si esset voluntabile, quod esset bonum. Contingit autem quandoque, quod est malum. Non ergo semper voluntas est per se boni.

|#4 Tertio ibi: rursus autem etc., improbat secundam positionem. Et dicit, quod illis, qui dicunt quod voluntabile sit apparens bonum, sequitur, quod nihil sit secundum naturam voluntabile, sed unicuique sit voluntabile id quod sibi videtur. Diversis autem diversa videntur voluntabilia, et quandoque contraria. Sicut si non esset visibile color, sed id quod videtur color, sequeretur quod nihil esset naturaliter visibile. Hoc autem est inconveniens. Quia cuiuslibet potentiae naturalis est aliquod obiectum naturaliter determinatum. Non ergo verum est, quod voluntas sit apparentis boni.

|#5 Deinde cum dicit: si autem utique haec etc., solvit praedictam dubitationem. Et primo ponit solutionem secundum quamdam distinctionem.

Et dicit quod si dicta inconvenientia quae consequuntur ad ambas praedictas opiniones non acceptantur, dicendum est distinguendo, quod simpliciter et secundum veritatem voluntabile est per se bonum, sed secundum quid, id est per respectum ad hunc vel ad illum, est voluntabile id quod ei videtur bonum.

|#6 Secundo ibi: studioso quidem etc., ostendit cui conveniat utrumque membrum distinctionis praemissae. Et dicit quod studioso, id est virtuoso, est voluntabile id quod est voluntabile secundum veritatem, id est simpliciter bonum: sed pravo, id est vitioso homini, est voluntabile quod contingit, id est quicquid sit illud indeterminate, quod sibi videtur bonum.

Et adhibet exemplum in corporalibus. Videmus enim, quod hominibus quorum corpora sunt bene disposita, sunt sana illa quae secundum veritatem sunt talia. Sed infirmis sunt sana quaedam alia, quae scilicet sunt temperativa malitiae complexionis eorum. Similiter etiam amara et dulcia secundum veritatem videntur illis qui habent gustum bene dispositum, et calida his qui habent tactum bene dispositum, et gravia bene diiudicant illi, qui habent virtutem corporalem bene dispositam. His enim qui sunt debiles etiam levia videntur gravia.

|#7 Tertio ibi: studiosus enim etc., manifestat quod dixerat. Et primo quantum ad virtuosos. Et dicit, quod virtuosus singula, quae pertinent ad operationes humanas, recte diiudicat et in singulis videtur ei esse bonum id quod vere est bonum. Et hoc ideo quia unicuique habitui videntur bona et delectabilia ea quae sunt ei propria, id est ea quae ei conveniunt. Habitui autem virtutis conveniunt ea quae sunt secundum veritatem bona.

Quia habitus virtutis moralis definitur ex hoc quod est secundum rationem rectam; et ideo ea quae sunt secundum rationem, quae sunt simpliciter bona, videntur ei bona. Et in hoc plurimum differt studiosus ab aliis, quod in singulis operabilibus videt quid vere sit bonum, quasi existens regula et mensura omnium operabilium. Quia scilicet in eis iudicandum est aliquid bonum vel malum secundum quod ei videtur.

|#8 Secundo ibi: multis autem etc., manifestat quod dixerat quantum ad pravos.

Et dicit quod multis, scilicet pravis, deceptio in discretione boni et mali accidit praecipue propter delectationem. Ex qua contingit quod delectabile quod non est bonum desiderent tamquam bonum, et aliquid tristabile ipsis, quod in se est bonum, fugiant tamquam malum.

Quia scilicet non sequuntur rationem, sed appetitum sensitivum.

|+11 Lectio 11

|#1 Existente utique etc..

Postquam Philosophus determinavit de voluntario, electione et consilio et voluntate quae sunt principia humanorum actuum, hic applicat ea quae dicta sunt ad vitia et virtutes. Et circa hoc tria facit.

Primo determinat veritatem. Secundo excludit errorem, ibi, dicere autem quod nullus volens etc.. Tertio epilogat quae dicta sunt de virtutibus, ibi, communiter quidem igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo secundum ea quae dicta sunt ostendit virtutem esse in nobis, id est in potestate nostra. Secundo ostendit idem de malitia, ibi, similiter autem etc.. Tertio ostendit consequentiae rationem, ibi, si autem in nobis etc..

Dicit ergo primo, quod cum voluntas sit de fine, consilium autem et electio de his quae sunt ad finem, consequens est quod operationes quae sunt circa haec, scilicet circa ea quae sunt ad finem, sint secundum electionem, et per consequens quod sint voluntariae, quia electio voluntarium quoddam est, ut supra dictum est. Sed operationes virtutum sunt circa praedicta. Ergo sunt voluntariae. Et per consequens oportet quod etiam ipsa virtus sit voluntaria et in nobis, id est in potestate nostra existens.

|#2 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit idem de malitia, id est de vitio virtuti opposito. Et dicit quod simili ratione etiam malitia est voluntaria et in nobis existens, quia operationes eius sunt tales. Et hoc sic probat: quia si operari est in potestate nostra, oportet etiam quod non operari sit in potestate nostra. Si enim non operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos non operari: ergo necesse esset nos operari: et sic operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.

Et similiter dicit quod in quibus rebus non operari est in potestate nostra, consequens est quod etiam operari sit in potestate nostra. Si enim operari non esset in potestate nostra, impossibile esset nos operari. Ergo necesse esset nos non operari: et sic non operari non esset ex nobis, sed ex necessitate.

|#3 Sic ergo dicendum est quod in quibuscumque rebus affirmatio est in nobis, et negatio, et e converso. Operationes autem virtutum et vitiorum, differunt secundum affirmationem et negationem. Puta si honorare parentes est bonum et actus virtutis, non honorare parentes est malum et ad vitium pertinens. Et si non furari pertinet ad virtutem, furari pertinet ad vitium. Unde consequens est quod si operatio virtutum est in nobis, ut probatum est, quod etiam operatio vitii sit in nobis. Et ita per consequens ipsum vitium erit in nobis, id est in potestate nostra.

#4 Deinde cum dicit: si autem in nobis etc., assignat rationem praedictae consequentiae: scilicet quod si operationes sint in nobis, quod et habitus sint in nobis. Et dicit quod si in potestate nostra est operari vel non operari bona vel mala, ut nunc ostensum est, quum per hoc quod homo operatur vel non operatur bonum vel malum, fiat bonus vel malus, ut in secundo ostensum est, consequens est quod in potestate nostra sit esse decentes, id est bonos secundum habitum virtutis, et pravos secundum habitum vitii.

#5 Deinde cum dicit: dicere autem quod nullus etc., excludit errorem circa praedicta.

Et primo excludit ipsum errorem. Secundo radices eius, ibi, sed forsitan talis etc..

Circa primum tria facit: primo proponit erroris exclusionem. Secundo movet super hoc dubitationem, ibi, vel in nunc dictis etc.. Tertio determinat veritatem, ibi, si autem haec videntur etc..

Circa primum considerandum est, quod quidam dixerunt quod nullus est malus volens, neque aliquis est beatus vel bonus nolens; quod ideo dicebant quia voluntas per se tendit in bonum. Nam bonum est quod omnia appetunt, et per consequens voluntas per se refugit malum. Dicit ergo quod unum horum verisimiliter apparet esse mendacium, scilicet quod nullus sit malus volens, quia malitia est quiddam voluntarium; alterum autem videtur esse verum, scilicet quod nullus sit beatus vel bonus nolens.

#6 Deinde cum dicit vel in nunc dictis etc., movet dubitationem circa praedicta. Si enim verum est quod actiones virtutum et vitiorum sint voluntariae, et per consequens virtus et malitia, planum est verum esse quod nunc dictum est. Sed numquid est aliquis qui credat esse dubitandum de praedictis, ita quod dicat hominem non esse principium suorum operum neque genitorem per modum quo pater est principium filiorum? quasi dicat: mirum est si aliquis hoc dicat.

#7 Deinde cum dicit: si autem haec videntur etc., confirmat veritatem.

Et primo per rationem. Secundo per signa, ibi, his autem videntur etc..

Dicit ergo primo quod, si haec, scilicet consilium et electio et voluntas, quae sunt in potestate nostra, videntur esse principia operationum nostrarum, et non possumus reducere operationes nostras in alia principia nisi in ea quae sunt in potestate nostra, scilicet consilium et electio, consequens est quod etiam operationes nostrae bonae vel malae sint in potestate nostra. Quia illa quorum principia sunt in potestate nostra, et ipsa sunt in potestate nostra, et sunt voluntaria.

#8 Deinde cum dicit: his autem videntur etc., manifestat propositum per signa.

Et primo in his quae manifeste sunt voluntaria.

Secundo in his quae videntur aliquid de involuntario habere, ibi, etenim in ipso ignorare etc..

Dicit ergo primo, quod his quae dicta sunt, scilicet quod operationes virtutum et vitiorum sint in nobis, videntur attestari propria quae fiunt a singulis privatis personis.

Quilibet enim paterfamilias punit filium vel servum male agentem. Et similiter attestantur ea quae fiunt a legislatoribus qui habent curam reipublicae; ipsi enim puniunt levius vel cruciant gravius eos qui operantur mala, dum tamen non faciant hoc per violentiam vel propter ignorantiam, cuius scilicet ignorantiae ipsi non sunt causa. Si enim per vim aut ignorantiam operarentur, non essent eorum opera voluntaria, ut ex supradictis patet.

Unde manifestum est quod puniunt eos tamquam voluntarie operantes.

#9 Et similiter honorant operantes bona voluntarie: quasi per honores provocantes bonos ad bona et per poenas prohibentes malos a malis. Nullus autem provocat aliquem ad operandum ea quae non sunt in potestate nostra neque voluntaria. Quia in talibus suasio ante opus est omnino inutilis.

Sicut si aliquis suadeat alicui ut in aestate non calefiat vel in infirmitate non doleat vel subtractis cibis non esuriat, vel si aliquid aliud est tale quod non sit in potestate nostra, quia nihil minus propter suasionem pateremur haec.

Si ergo non provocamur ad ea quae non sunt in nobis, provocamur autem ad faciendum bona et vitandum mala, consequens est quod ista sint in nobis.

#10 Deinde cum dicit: et enim in ipso ignorare etc., manifestat idem in his quae videntur habere aliquid de involuntario. Ignorantia autem involuntarium causat, ut supra dictum est: si tamen nos simus ignorantiae causa, erit ignorantia voluntaria, et pro ea puniemur.

Est autem aliquis causa ignorantiae dupliciter. Uno modo directe aliquid agendo; sicut patet de his qui se inebriant, et ex hoc redduntur ignorantes; qui dupliciter sunt increpandi, primo quidem quia se inebriaverunt.

Secundo quia ex ebrietate aliquod peccatum fecerunt. Principium enim ebrietatis est in potestate ipsius hominis, quia homo est Dominus eius, quod non inebrietur, id est in sua potestate hoc habet: ebrietas autem est causa ignorantiae et sic per consequens homo est ignorantiae causa.

#11 Alio autem modo est homo causa ignorantiae indirecte per hoc quod non agit illud quod agere debet; et propter hoc ignorantia eorum quae scire tenetur et potest, reputatur voluntaria, et pro ea homines puniuntur, et hoc est quod dicit quod legislatores puniunt ignorantes ea quae sunt lege statuta, quae omnes scire oportet, sicut quod non est furandum; et non sunt difficilia, sicut subtilitates iuris quas non tenentur omnes scire, quia nec possent. Et idem etiam est in aliis quaecumque homines videntur ignorare propter negligentiam; quia in potestate eorum erat ut non ignorarent; sunt enim Domini, id est in potestate sua habentes, ut sint diligentes et non negligentes.

|+12 Lectio 12

#1 Sed forsitan talis aliquis etc..

Postquam Philosophus exclusit errorem dicentium quod nullus est voluntarie malus, hic excludit radices huius erroris.

Et primo quidem quantum ad interiorem dispositionem ex qua posset aliquis (se) inclinari ad malum praeter suam voluntatem. Secundo quantum ad vim apprehensivam per quam aliquid iudicatur bonum vel malum, ibi.

Si autem quis dicat etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit id cui posset aliquis inniti ad sustinendum errorem praedictum. Secundo hoc improbat, ibi: sed eius quod est tales fieri etc..

Dixerat autem supra Philosophus quod in hominis potestate est quod aliquis sit diligens vel negligens circa aliquid. Sed hoc posset aliquis negare, dicens quod aliquis naturaliter talis est ut non sit diligens. Sicut videmus phlegmaticos naturaliter esse pigros, cholericos autem iracundos, melancholicos tristes et sanguineos iucundos. Et secundum hoc sequitur quod non sit in potestate hominis quod sit diligens.

#2 Deinde cum dicit: sed eius quod est tales fieri etc., excludit quod dictum est. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquis potest dici aliqualis dupliciter. Uno modo secundum dispositionem corporalem sive consequentem corporis complexionem, sive consequentem impressionem caelestium corporum: et ex huiusmodi dispositione non potest immediate immutari intellectus vel voluntas quae sunt penitus incorporeae potentiae non utentes organo corporeo, ut patet per Philosophum in tertio de anima. Potest autem per huiusmodi dispositionem sequi aliqua immutatio ex parte appetitus sensitivi qui utitur corporeo organo, cuius motus sunt animae passiones. Et secundum hoc ex huiusmodi dispositione nihil amplius movetur ratio et voluntas quae sunt principia humanorum actuum, quam ex passionibus animae, de quibus supra in I dictum est quod sint suasibiles ratione. Alia autem est dispositio ex parte animae: quae quidem est habitus ex quo inclinatur voluntas vel ratio in operatione.

#3 Et ideo Philosophus, praetermissis dispositionibus vel qualitatibus corporalibus, agit de sola dispositione habituum.

Circa hoc ergo duo facit: primo enim ostendit quod habitus animae secundum quos aliquis est negligens vel iniustus, sunt voluntarii ex hoc quod propter eos aliquis increpatur; secundo ostendit quod etiam defectus corporales qui sunt increpabiles sunt voluntariae, ibi: non solum autem animae malitiae etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod habitus animae sunt voluntarii quantum ad eorum generationem. Secundo ostendit quod non sunt voluntarii postquam iam eorum generatio est completa.

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quae enim circa singula etc..

#4 Est autem considerandum quod habitus mali differunt, sicut et actus mali. Quidam enim sunt mali habitus ex eo quod retrahunt a bene agendo; et quantum ad huiusmodi habitus dicit quod ipsi homines sibiipsis sunt causa, ut fiant tales, id est non diligentes ad bene operandum, per hoc quod vivunt remisse, id est absque conatu ad bonas operationes. Alii autem habitus mali sunt per quos aliquis inclinatur ad male agendum; sive hoc sit, in nocentum aliorum, sive in propriam deordinationem. Et quantum ad hoc dicit quod homines sibiipsis sunt causa quod sint iniusti, in quantum mala faciunt aliis, et incontinentes in quantum vitam suam ducunt in superfluis potibus et in aliis huiusmodi quae ad delectabilia tactus pertinent.

#5 Deinde cum dicit quae enim circa singula etc., probat propositum. Et primo per similitudinem in aliis. Videmus enim quod in singulis operationes faciunt tales, id est dispositos ad similia operanda. Et istud manifestum est ex illis qui student et operam dant ad quodcumque exercitium, puta luctae vel militiae, aut quamcumque operationem. Omnes enim ex hoc quod operantur multoties fiunt tales, ut possint similia perfecte facere. Cum ergo hoc videamus contingere in omnibus, hoc videtur esse hominis quasi sensu carentis, quod ignoret ex operationibus habitus generari.

|#6 Secundo ibi: adhuc autem irrationabile etc., ostendit idem ratione sumpta ex ordine actus ad habitum. Si enim aliquis vult aliquam causam ex qua scit sequi talem effectum, consequens est quod velit illum effectum. Et quamvis forte non velit illum effectum secundum se, potius tamen vult illum effectum esse quam causa non sit. Sicut si aliquis velit ambulare in aestu, praesciens se sudaturum, consequens est quod velit sudare. Quamvis enim hoc secundum se non velit, vult tamen potius sudorem pati quam ab itinere abstinere. Nihil enim prohibet aliquid non esse secundum se voluntarium quod tamen est voluntarium propter aliud, sicut potio amara propter sanitatem.

Aliter autem esset si homo nesciret quod talis effectus sequeretur ex tali causa.

Putat si aliquis ambulans in via, incidit in latrones, non efficitur hoc voluntarium, quia non fuit praescitum. Manifestum est autem quod homines iniusta facientes fiunt iniusti, et stupra committentes fiunt incontinentes. Ergo irrationabile est quod aliquis velit iniusta facere et non velit esse iniustus, aut velit stupra committere et non velit esse incontinentes.

Sed manifestum est quod, si non ignorans operatur voluntarie illa ex quibus sequitur quod sit iniustus, voluntarie erit iniustus.

|#7 Deinde cum dicit: non tamen si velit etc., ostendit quod habitus mali non subiacent voluntati omnino, postquam sunt generati. Et dicit quod non ideo, quia voluntarie fit aliquis iniustus, quodcumque volet desinet esse iniustus et fiet iustus. Et hoc probat per simile in dispositionibus corporalibus. Si enim sit aliquis qui quum sanus esset, volens in aegritudinem incidit per hoc quod vivit incontinenter, utendo scilicet immoderato cibo et potu et non obediendo medicis, a principio inerat in eius potestate non aegrotare; sed postquam emisit actionem, sumpto scilicet iam superfluo aut nocivo cibo, non adhuc est in potestate eius ut non aegrotet. Sicut ille qui proiecit lapidem potest, non proiicere: non tamen in potestate eius est quod resumat quando proiecerit, et tamen dicimus quod emittere vel proiicere lapidem sit in hominis potestate, quia a principio sic erat. Sic etiam est et de habitibus vitiorum: quia a principio in potestate hominis est quod non fiat iniustus vel incontinentes. Unde dicimus quod homines volentes sunt iniusti et incontinentes: quamvis postquam facti sunt tales, non adhuc sit hoc in eorum potestate, ut scilicet statim desinant esse iniusti vel incontinentes; sed ad hoc requiritur magnum studium et exercitium.

|#8 Deinde cum dicit: non solum autem etc., ostendit per similitudinem corporalium defectuum quod habitus vitiosi sint voluntarii.

Et dicit quod non solum malitiae animae sunt voluntariae, sed in quibusdam defectus corporales.

Et tales homines iuste increpamus.

Nullus enim iuste increpat eos qui sunt turpes naturaliter, sed solum eos qui sunt turpes propter aliquam negligentiam debiti cultus.

Et similiter se habet de debilitate aut de caecitate: nullus enim iuste improperabit ei qui est caecus a nativitate vel ex infirmitate vel ex aliqua plaga, quia hoc non est voluntarium, sed magis propter hoc homines miserentur eorum.

Et sic patet quod malitiarum sive defectuum corporalium illi increpantur qui sunt in potestate nostra, non autem illi qui non sunt in nostra potestate. Unde manifestum est quod etiam in aliis, id est in his quae ad animam pertinent, malitiae, id est habitus vitiosi, qui increpantur in nostra potestate existunt.

|+13 Lectio 13

|#1 Si autem quis dicat etc..

Postquam Philosophus exclusit radicem ponentium malitiam non esse voluntariam ex parte dispositionis inclinantis appetitum, hic excludit aliam radicem ex parte virtutis cognoscitivae. Et circa hoc duo facit.

Primo proponit dictam radicem. Secundo excludit eam, ibi, siquidem igitur etc..

Circa primum, considerandum est, quod bonum movet appetitum in quantum est apprehensum. Sicut enim appetitus seu inclinatio naturalis, sequitur formam naturaliter inhaerentem, ita appetitus animalis sequitur formam apprehensam. Ad hoc igitur quod aliquid appetatur, praeexigitur quod apprehendatur ut bonum. Et inde est quod unusquisque desiderat id quod apparet sibi esse bonum.

|#2 Potest ergo aliquis dicere quod hoc non est in potestate nostra quod hoc videatur vel appareat nobis bonum quasi nos simus Domini phantasiae, id est apparitionis vel visionis: sed qualis est unusquisque, talis finis videtur ei: id est tale aliquid videtur ei appetendum quasi bonum et finis. Secundum enim propriam formam est aliquid unicuique conveniens, sicut igni ferri sursum et terrae ferri ad medium. Et sic etiam videmus in animalibus quod unumquodque animal appetit aliquid tamquam bonum et finis secundum dispositionem suae naturae. Unde diversa animalia habent diversos motus et operationes, quamvis omnia animalia unius speciei habeant similes motus et operationes. In specie autem humana inveniuntur diversi habentes diversos motus et operationes. Unde

aestimaverunt aliqui quod hoc esset propter diversam naturalem dispositionem propter quam videtur quidem huic hoc bonum, alii autem illud, ita quod hoc non subiaceat hominis dominio sive potestati.

|#3 Deinde cum dicit: si quidem igitur sibi etc., excludit radicem praedictam.

Et circa hoc tria facit. Primo ponit rationem removens quod dictum est. Secundo in contrarium subdit solutionem interimentem, ibi: si autem nullus sibi causa etc.; tertio improbat eam, ibi, si utique haec sunt vera etc..

Circa primum considerandum est, quod aliquid potest alicui bonum apparere dupliciter.

|#4 Uno modo in universali, quasi speculativa quadam consideratione. Et huiusmodi iudicium de bono non consequitur aliquam dispositionem particularem, sed universalem vim rationis syllogizantis in operabilibus sicut et in his quae sunt a natura. Sed quia operabilia sunt contingentia, non cogitur ratio ad assentiendum huic vel illi, sicut accidit in demonstrativis: sed in potestate habet homo, quod assentiat uni vel alii parti contradictionis; sicut accidit in omnibus opinabilibus et maxime circa operabilia in quibus plurima attenduntur, secundum quorum quodlibet aliquid potest iudicari bonum vel non bonum.

|#5 Alio modo potest aliquid apparere bonum alicui quasi practica cognitione per comparationem ad opus. Et de huiusmodi iudicio nunc Philosophus loquitur, quod quidem potest super aliquo ferri, quod sit bonum, dupliciter.

Uno modo ut aliquid videatur alicui simpliciter et secundum se bonum; et hoc videtur bonum secundum rationem finis. Alio autem modo ut videatur aliquid alicui bonum non simpliciter et secundum se, sed prout nunc.

|#6 Cum autem appetitus inclinatur in aliquid dupliciter; uno modo secundum animae passionem; alio modo secundum habitum: ex passione contingit quod aliquid iudicetur bonum prout nunc. Sicut illi qui timet submersionem, propter passionem timoris videtur bonum ut nunc, quod merces in mare proiciat, et concupiscenti quod fornicetur, sed iudicium quo homo iudicat aliquid esse bonum ut secundum se et simpliciter provenit ex inclinatione habitus, et de hoc nunc agitur.

Et ideo dicit quod, cum homo aliqualiter sit causa sui habitus mali propter consuetudinem peccandi, ut ostensum est, consequens est, quod ipse etiam sit sibi causa phantasiae consequentis talem habitum, idest apparitionis qua sibi videtur hoc esse secundum se bonum.

|#7 Deinde cum dicit: si autem nullus etc., ponit responsionem adversarii interimentis quod dictum est. Et dicit quod forte aliquis ponit quod nullus est sibi causa quod male faciat, sed hoc facit unusquisque propter ignorantiam finis, in quantum scilicet aestimat optimum aliquid consequi per id quod male operatur. Quod autem aliquis desiderat debitum finem, non provenit homini propria sponte, sed oportet quod ex sua nativitate hoc ei conveniat: ut scilicet sicut homo visum exteriorum, quo homo bene iudicat colores, habet ex sua nativitate, ita etiam ex sua nativitate habeat bonam dispositionem interioris visus quo bene iudicat, et desideret id quod est secundum veritatem bonum. Et sic ille dicendus erit bonam nativitatem habens, cui praedictum iudicium bene inditum est ex sua nativitate; illa enim videtur esse perfecta et vere bona nativitas per quam homini bene et optime innascitur illud quod est maximum et optimum, et quod non potest homo alterius auxilio vel disciplina accipere; sed oportet quod tale id habeat quale inditum est sibi a natura.

Ergo quod homo hoc bene habeat ex sua nativitate, duplici de causa reddit nativitatem laudabilem. Uno modo propter excellentiam huius boni. Alio modo propter impossibilitatem aliter acquirendi.

|#8 Considerandum est autem, quod haec videtur esse positio quorundam mathematicorum ponentium quod homo in sua nativitate disponitur ex virtute caelestium corporum, ut hoc vel illud agat. Quam quidem positionem Aristoteles in libro de anima attribuit his qui non ponebant differentiam inter sensum et intellectum. Si enim aliquis dicat, sicut ibi dicitur: talis est voluntas in hominibus, qualem in die ducit pater virorum deorumque, idest caelum vel sol, consequens erit quod voluntas, et ratio in qua est voluntas, sit aliquid corporeum, sicut est sensus. Non enim est possibile, quod id quod in se est incorporeum a corpore moveatur. Et sic intellectus et voluntas habebit organum corporale et in nullo different a sensu et appetitu sensitivo. Unde et hic similitudinem ponit visus sensitivi, et visus quo rem iudicat.

|#9 Est ergo dicendum, quod ex caelestibus corporibus potest aliqua dispositio causari in corpore humano ex qua inclinatur appetitus sensitivus, cuius motus est passio animae; unde ex inclinatione caelestium corporum non habet homo inclinationem ad hoc quod iudicet aliquid esse bonum simpliciter et secundum se, sicut fit per habitum electivum virtutis et malitiae, sed ad iudicandum aliquid esse bonum ut nunc, sicut fit per passionem. Et idem est dicendum de inclinatione quae accidit ex complexione corporis. Nunc autem non agitur de iudicio quo iudicatur aliquid bonum ex passione; quia voluntas potest hoc non consequi, ut dictum est, sed de iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum per habitum. Unde ista responsio non excludit Aristotelis rationem.

#10 Deinde cum dicit: si utique haec sunt vera etc., excludit praedictam responsionem ex suppositione eorum, quae adversarius supposebat.

Supponebat enim adversarius quod virtus esset voluntarium, quod de malitia negabant. Et ideo, resumens ea quae praedicta sunt, quae usque huc suspenduntur, dicit, quod si ista sunt vera quae nunc dicta sunt, scilicet quod desiderium finis insit homini a natura, nulla est ratio quare magis virtus quam malitia sit voluntarium.

Similis enim ratio est quod ambobus, scilicet et virtuoso et vitioso, insit finis a natura, vel qualitercumque aliter ei videatur quantum ad apprehensionem, et adiaceat quantum ad appetitum. Et quamvis operatio virtutis et vitii non solum sit circa finem, sed etiam circa ea quae sunt ad finem, sed tamen reliqua, idest ea quae sunt ad finem, homines operantur referendo ad finem non a natura, sed qualitercumque eis videtur.

#11 Sive ergo dicatur quod finis non videtur unicuique esse talis a natura, sed apud ipsum est, idest in potestate eius, ut inhaereat tali vel tali fini, sive etiam finis sit naturalis et in reliqua operando homo fiat voluntarie virtuosus, virtus tamen erit voluntaria.

Et similiter malitia: quia similiter et vitioso competit id quod est propter finem in operationibus, sicut et virtuoso, quemadmodum et similiter se habent in fine. Si ergo, sicut supra ostensum est, virtutes sunt voluntariae ex eo quod nos sumus causae habituum, ex quibus disponimur ad hoc quod talem finem nobis ponamus, sequitur quod etiam malitiae sint voluntariae, quia similis ratio est de utrisque.

#12 Deinde cum dicit communiter igitur etc., epilogat ea quae supra dicta sunt.

Et primo ostendit quid iam dictum sit de virtutibus. Secundo quid restat dicendum.

Dicit ergo primo, quod dictum est de virtutibus in communi et earum genus typo, id est figuraliter, manifestatum est, dum dictum est quod sunt medietates, quod pertinet ad genus propinquum, et quod sunt habitus, quod pertinet ad genus remotum, sub quo etiam continentur vitia. Dictum est etiam quod virtutes easdem operationes generant ex quibus causantur: dictum est etiam quod sunt in potestate nostra, et quod sequuntur rectam rationem, et quod aliter sunt voluntariae operationes quam habitus, quia nos sumus Domini operationum a principio usque ad finem, dummodo sciamus singulares circumstantias, sed Domini habituum non sumus nisi a principio. Postmodum autem nobis ignorantibus per singulas operationes adicitur aliquid in generatione habituum. Sicut etiam accidit in aegritudinibus causatis ex voluntariis actibus, ut supra dictum est. Sed quia a principio erat in potestate nostra, ut sic vel non sic ageremus, propter hoc etiam ipsi habitus dicuntur voluntarii.

#13 Deinde cum dicit resumentes utique etc., ostendit quid restat dicendum. Et dicit quod oportet iterato resumere considerationem de virtutibus ut dicamus de unaquaque virtute quae sit, et circa qualem materiam, et qualiter operetur.

Et sic etiam manifestum erit quot sunt virtutes.

Et primo dicitur de fortitudine.

+14 Lectio 14

#1 Quoniam quidem igitur medietas etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus in communi, hic incipit determinare de singulis in speciali.

Et primo determinat de virtutibus quae sunt circa passiones interiores. Secundo de iustitia quae est circa operationes exteriores, in quinto libro, ibi, de iustitia autem et iniustitia etc..

Prima autem pars dividitur in partes duas: in prima determinat de virtutibus moralibus, quae sunt circa principales passiones, respicientes ipsam hominis vitam. Secundo determinat de virtutibus moralibus quae sunt circa quasdam secundarias passiones, respicientes exteriora hominis bona, in quarto libro, ibi, dicamus autem deinceps etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de fortitudine quae est circa passiones respicientes corruptiva vitae humanae; secundo determinat de temperantia quae est circa passiones respicientes ea quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea, ibi, post haec de temperantia etc..

Circa primum tria facit. Primo investigat materiam fortitudinis. Secundo determinat modum operationis ipsius, ibi, terribile autem non in omnibus quidem etc..

Tertio determinat quasdam virtutis proprietates, ibi, circa audacias autem et timores etc..

Circa primum duo facit. Primo resumit quod manifestum est ex praemissis de materia fortitudinis, scilicet circa quas passiones sit. Secundo inquirat obiecta illarum passionum, prout circa eas est fortitudo, ibi, timemus autem etc..

#2 Dicit ergo, quod iam supra dictum in secundo, quod fortitudo est quaedam medietas circa timores et audacias.

Importat enim fortitudo quamdam animi firmitatem, per quam animus stat immobilis contra periculorum timores.

|#3 Deinde cum dicit: timemus autem etc., investigat obiecta passionum praedictarum secundum quod circa eas est fortitudo: et specialiter ex parte timoris circa quem principaliter est fortitudo: ut infra dicitur. Eadem autem sunt obiecta timoris et audaciae. Nam illud idem quod per timorem aliquis refugit, per audaciam aggreditur. Circa hoc ergo tria facit. Primo ostendit quae sint obiecta timoris. Secundo ostendit circa quod genus horum sit fortitudo, quia circa timorem mortis, ibi, non enim circa omnia etc.. Tertio ostendit in speciali circa cuius mortis timorem sit fortitudo, ibi: videbitur autem utique etc..

|#4 Dicit ergo primo, quod terribilia sunt quae timemus, quasi timoris obiecta. Huiusmodi autem sunt, ut universaliter dicatur, quaecumque mala. Unde et Philosophi definiunt timorem, dicentes quod est expectatio mali. Et sumitur hic expectatio communiter pro quolibet motu appetitus in aliquod futurum; cum tamen expectatio proprie loquendo non sit nisi boni, sicut nec spes. Manifestum est igitur quod omnes timemus aliqua mala, sicut malam opinionem, idest infamiam, quae contrariatur honestati; inopiam, id est paupertatem, quae contrariatur bonis fortunae exterioris; aegritudinem et inimicitiam et mortem quae contrariantur bonis personalibus.

|#5 Deinde cum dicit: non enim circa omnia etc., ostendit circa quorum malorum timorem sit fortitudo. Et primo ostendit circa quae non sit. Secundo concludit circa quid sit, ibi: circa qualia utique terribilium etc.. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; scilicet quod fortitudo non videtur esse circa timorem omnium malorum.

|#6 Secundo ibi: quaedam enim etc., probat propositum. Et primo, quod fortitudo non sit circa timorem infamiae. Fortis enim laudatur ex eo quod non timet. Sed quaedam sunt quae oportet timere ad bene vivendum. Et bonum est ea timere, in quantum scilicet ipse timor non solum necessarius est ad honestatem conservandam, sed etiam ipse timor est quiddam honestum, quod autem aliquis non timeat huiusmodi mala, est quoddam malum inhonestum; ut patet de infamia quam qui timet, laudatur quasi decens, idest compositus in moribus et verecundus. Ille autem qui huiusmodi malum non timet, vituperatur quasi inverecundus. Ergo patet quod fortitudo non est circa timorem talium malorum. Quandoque tamen ille qui non timet infamiam, a quibusdam metaphorice nominatur fortis; qui assimilatur forti in quantum est impavidus.

|#7 Secundo ibi: inopiam autem etc., ostendit quod fortitudo non est circa timorem paupertatis. Et dicit, quod paupertatem non oportet timere prout dicebatur de infamia; sicut neque aegritudinem neque aliquid eorum quae non pertinent ad malitiam hominis, cuius ipse est causa. Frustra enim homo timet illa quae vitare non potest. Hoc igitur debet homo circa talia timere, ne ex propria malitia in aliquod horum incidat. Quia sic timor est utilis ad ista vitanda, non autem aliter. Nec tamen, quamvis ista non oporteat timere, ille qui circa haec est impavidus vocatur fortis nisi forte secundum similitudinem. Quia non timere paupertatem videtur ad aliam virtutem pertinere, scilicet ad liberalitatem ex cuius actu aliqui laudantur, in quantum audacter audent pecunias expendere, qui tamen in maioribus periculis, scilicet bellicis, simpliciter timidi dicuntur. Non ergo circa timorem inopiae est fortitudo.

|#8 Tertio ibi: neque utique si quis etc., ostendit quod fortitudo non est circa quoscumque timores malorum personalium. Et dicit quod homo non dicitur timidus ex eo quod timet ne aliquis iniurietur vel invidet sibi aut filiis aut uxori, vel quodcumque aliud huiusmodi; neque etiam aliquis dicitur fortis ex eo quod non timet flagellari, sed audacter flagella sustinet, quia ista non sunt maxime terribilia. Dicitur autem aliquis fortis simpliciter ex eo quod est fortis circa maxime terribilia. Qui autem in aliquibus aliis est intrepidus, non dicitur fortis simpliciter, sed in genere illo.

|#9 Deinde cum dicit: circa qualia utique etc., ostendit circa quorum malorum timorem sit fortitudo. Et dicit quod aliquis dicitur simpliciter fortis ex eo quod est intrepidus circa ea quae sunt maxime terribilia. Virtus enim determinatur secundum ultimum potentiae, ut dicitur in I de caelo, et ideo oportet quod virtus fortitudinis sit circa ea quae sunt maxime terribilia, ita quod nullus magis sustineat pericula quam fortis. Inter omnia autem maxime terribile est mors. Et huius ratio est quia est terminus totius praesentis vitae et nihil post mortem videtur esse homini vel bonum vel malum de his quae pertinent ad praesentem vitam, quae nobis sunt nota, ea enim quae pertinent ad statum animarum post mortem, non sunt visibilia nobis. Valde autem terribile est id per quod homo perdit omnia bona quae cognoscit. Unde videtur quod fortitudo proprie sit circa timorem periculorum mortis.

#10 Deinde cum dicit: videbitur autem utique etc., ostendit circa cuius mortis timorem sit fortitudo. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit circa quod genus mortis sit fortitudo. Secundo ostendit quo ordine se habeat etiam circa omnia genera mortis, ibi, principaliter autem etc.. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi: in maximo enim etc.. Dicit ergo primo, quod neque etiam fortitudo est circa mortem quam quis sustinet in quocumque casu vel negotio, sicut in mari vel in aegritudine; sed circa mortem quam quis sustinet pro optimis rebus, sicut contingit cum aliquis moritur in bello propter patriae defensionem. Et eadem ratio est de quacumque alia morte, quam quis sustinet propter bonum virtutis. Sed specialiter facit mentionem de morte in bello, quia in tali negotio ut frequentius homines moriuntur propter bonum.

#11 Deinde cum dicit: in maximo enim etc., probat dupliciter propositum. Primo quidem quia mors quae est in bello, est in maximo periculo, quia de facili ibi moritur homo; est etiam in optimo periculo, quia huiusmodi pericula sustinet homo propter bonum commune, quod est optimum, ut in I dictum est. Virtus autem est circa maximum et optimum. Ergo virtus fortitudinis maxime est circa mortem quae est in bello.

#12 Secundo ibi: concordet autem etc., probat idem ex hoc quod morientibus tali morte vel illis qui fortiter se exponunt periculis huiusmodi mortis, exhibentur honores tam in civitatibus quae vivunt in communitate, quam etiam apud monarchias, id est apud reges qui soli dominantur. Quia fortiter in bello dimicantibus, et in vita et post mortem aliqui honores exhibebantur. Honor autem est praemium virtutis. Ergo circa huiusmodi mortem consideratur virtus fortitudinis.

#13 Deinde cum dicit principaliter autem etc., ostendit quo ordine se habeat fortitudo circa omnia genera mortis. Et primo quomodo se habeat in timendo mortem. Secundo quomodo se habeat in audacia, quae fit circa huiusmodi pericula, ibi: similiter autem (et) viriliter agunt etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit circa quam mortem principaliter sit fortitudo. Et dicit quod principaliter dicitur aliquis fortis ex eo quod impavide se habet circa bonam mortem, sicut et omnis virtus ordinatur ad bonum, et circa pericula illativa mortis, praecipue si sint repentina; in his enim quae (ex) repente operari oportet maxime ostenditur quod aliquis ex habitu operetur. In aliis autem potest aliquis ex praemeditatione operari similia his quae fiunt ex habitu. Maxime autem sunt talia, scilicet ad bonum pertinentia et repentina, pericula bellica. Unde circa ista principaliter est intimidus fortis.

#14 Deinde cum dicit: sed adhuc (et) in mari etc., ostendit quomodo se habeat impavide fortis circa alias mortes. Et dicit quod etiam consequenter et in mari et in aegritudinibus fortis est intimidus, quia videlicet non stupescit nec turbatur propter timorem talium. Aliter tamen sunt intimidi fortes in mari quam marinarii. Nam fortes etiam si non sperent salvari, tamen non timent, contemnentes huiusmodi mortem, non enim tantum de ea curant ut inordinate commoveantur. Sed marinarii sunt intimidi in periculis maris in quantum sperant se bene posse evadere propter experientiam.

#15 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit quod non solum fortitudo est principaliter circa timorem mortis bellicae, sed etiam circa audacias talium periculorum. Et dicit quod similiter etiam fortes viriliter agunt aggrediendo pericula in illis rebus in quibus laudabilis est fortitudo vel in quibus bonum est mori, sicut est in rebus bellicis. Bonum est enim quod homo vitam suam exponat pro bono communi. Sed in praedictis corruptionibus, scilicet in morte quae est in mari vel in aegritudine, neque est fortitudo laudabilis neque ex morte aliquod bonum sequitur. Unde audacter aggredi talia pericula, non pertinet ad virtutem fortitudinis.

|+15 Lectio 15

#1 Terribile autem non in omnibus etc.. Postquam Philosophus inquisivit materiam fortitudinis, hic determinat de actu ipsius. Et primo distinguit actum eius ab actibus vitiorum oppositorum. Secundo determinat de quibusdam quae habent actum similem fortitudini, ibi: dicuntur autem et aliae etc.. Circa primum duo facit. Primo determinat quomodo actus diversificari possunt circa materiam supra inquisitam. Secundo ostendit quis sit proprius actus fortitudinis per comparisonem ad actus oppositorum vitiorum, ibi, qui quidem igitur quae oportet etc.. Circa primum duo facit. Primo assignat rationem diversificandi actus circa praedictam materiam. Secundo ostendit quomodo diversificantur, ibi: fortis autem instupescibilis etc.. Dicit ergo primo, quod non est idem terribile quoad omnes.

|#2 Cum timor sit in irascibili cuius obiectum est arduum, non est timor nisi alicuius mali quod est aliquo modo elevatum supra facultatem timentis. Unde aliquid est terribile puero quod non est terribile viro perfecto. Est autem aliquod malum quod excedit facultatem humanam, per quam ei resisti non potest, sicut terraemotus, inundationes maris et alia huiusmodi; unde huiusmodi malum est terribile cuilibet homini sapienti qui habet rectum iudicium intellectus.

Illud autem terribile quod est secundum hominem quasi non excedens facultatem ipsius ad resistendum differt dupliciter. Uno modo secundum diversam rei magnitudinem; puta maius terribile est si convenient multi hostes quam si pauci. Alio modo secundum magis et minus, puta quod magis vel minus odiunt aut magis vel minus appropinquant. Et quod dictum est de terribilibus est etiam similiter dicendum de ausibilibus. Quia circa idem sunt timor et audacia, ut supra dictum est.

|#3 Deinde cum dicit: fortis autem instupescibilis etc., ostendit secundum praedictam rationem quomodo diversificantur actus circa materiam praedictam. Et dicit quod cum dicitur quod fortis non obstupescit propter timorem, intelligendum est secundum quod convenit homini qui, si intellectum habeat, timebit ea quae sunt supra hominem. Unde et fortis talia timebit. Sed tamen in casu necessitatis vel utilitatis sustinebit talia sicut oportet, et sicut iudicabit recta ratio quae propria est homini.

Ita scilicet quod propter timorem talium non discedet a iudicio rationis, sed sustinebit huiusmodi terribilia, quantumcumque magna, propter bonum quod est finis virtutis.

|#4 Contingit autem quandoque quod aliquis magis vel minus timet terribilia quae sunt supra hominem vel secundum hominem magis vel minus quam ratio iudicet; et adhuc, quod plus est, contingit quod ea quae non sunt terribilia timet quasi terribilia: et in hoc consistit peccatum hominis, quod est praeter rationem rectam. Et sicut aegritudo contingit in corpore per inordinationem cuiuscumque humoris, ita etiam peccatum contra rationem contingit in anima ex inordinatione cuiuscumque circumstantiae. Unde circa timorem quandoque peccatur ex hoc quod aliquis timet quod non oportet timere; quandoque vero ex hoc quod timet quando non oportet timere. Et idem dicendum est de aliis circumstantiis supra positis. Et quod dictum est de terribilibus, intelligendum est etiam de ausibilibus, de quibus est eadem ratio, sicut dictum est.

|#5 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., ostendit quis sit actus fortitudinis per comparisonem ad vitia opposita.

Et circa hoc duo facit. Primo ponit actum virtutis et vitiorum. Secundo comparat virtutem ad quaedam quae ei similia videntur, ibi: et audaces quidem praevolantes etc..

Circa primum tria facit. Primo determinat actum virtutis et vitiorum quantum ad timorem et audaciam. Secundo quantum ad spem et desperationem, ibi: desperans utique quis etc.. Tertio epilogat, ibi circa haec quidem igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat actum virtuosum. Secundo actus vitiosorum, ibi, superabundantium autem etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit; secundo manifestat quiddam quod dixerat, ibi, finis autem omnis etc..

|#6 Dicit ergo primo, quod ille qui sustinet quae oportet sustinere et fugit per timorem ea quae oportet vitare, et facit hoc eius gratia cuius oportet et eo modo quo oportet et quando oportet, vocatur fortis. Qui etiam similiter audet quae oportet, et cuius gratia etc.. Et huius rationem assignat dicens quod quia fortis et virtuosus patitur per timorem et operatur per audaciam, secundum quod dignum est et secundum quod recta ratio dicit.

Omnis enim virtus moralis est secundum rationem rectam, ut supra habitum est.

|#7 Deinde cum dicit: finis autem omnis etc., manifestat quiddam quod dixerat, scilicet cuius gratia oporteat fortem operari. Et dicit quod finis cuiuslibet operationis virtuosae est secundum convenientiam proprii habitus. Movet enim habitus ex consuetudine causatus per modum naturae eo quod consuetudo est sicut quaedam natura, sicut dicitur in libro de memoria.

Finis autem ultimus agentis naturalis operantis est bonum universi quod est bonum perfectum. Sed finis proximus est ut similitudinem suam in aliud imprimat. Sicut finis calidi est ut per suam actionem calidum faciat. Similiter autem et finis virtutis operantis ultimus quidem est felicitas, quae est bonum perfectum, ut in primo habitum est.

Sed finis proximus et proprius est ut similitudo habitus existat in actu.

|#8 Et hoc est quod dicit, quod bonum quod intendit fortis, est fortitudo. Non quidem habitus fortitudinis qui iam praexistit, sed similitudo ipsius in actu. Et hoc etiam est finis, quia unumquodque quod est propter finem determinatur in propria ratione secundum proprium finem quia ex fine sumitur ratio eorum quae sunt ad finem.

Et ideo finis fortitudinis est aliquid ad rationem fortitudinis pertinens. Sic igitur fortis sustinet et operatur gratia boni. Et hoc est in quantum intendit operari ea quae sunt secundum fortitudinem.

#9 Deinde cum dicit superabundantium autem etc., determinat actus vitiosorum.

Et primo eius qui deficit in timendo. Secundo eius qui superabundat in audendo, ibi, qui autem in audendo etc..

Tertio eius qui abundat in timendo, ibi, qui autem in timendo etc..

Dicit ergo primo, quod inter vitia ad superabundantiam pertinentia ille est innominatus qui superabundat in impaviditate, qui scilicet nil timet. Supra autem dictum est, quod multa sunt innominata. Et hoc praecipue contingit in his quae raro accidunt. Talis autem impaviditas raro accidit. Non enim contingit nisi in aliquo insano, vel in aliquo qui non habet sensum doloris, quod scilicet nihil timeat, puta neque terraemotum, nec inundationes, nec aliquid talium, sicut dicitur accidere quibusdam qui vocantur celtae, quod est nomen gentis. Hic autem dicit esse sine sensu doloris, quia eadem sunt quae timemus futura et de quibus, cum fuerint praesentia, dolemus.

#10 Deinde cum dicit: qui autem in audendo etc., agit de his qui superabundant in audendo.

Et dicit quod ille qui circa terribilia superabundat in audendo, ut scilicet audacter terribilia aggrediatur ultra quam ratio dictat, vocatur audax. Est autem aliquis qui non est vere audax, sed videtur, scilicet superbus quoniam fingit se esse fortem. Unde sicut fortis vel audax se habet circa terribilia, ita superbus quaerit apparere. Et propter hoc quando potest sine periculo imitatur opera fortis vel audacis. Unde multi eorum qui videntur fortes vel audaces sunt timidi quia, cum audacter se habeant in his quae habent parum periculi, quando ea quae sunt multum terribilia superveniunt, non sustinent ea.

#11 Deinde cum dicit: qui autem in timendo etc., determinat de eo qui superabundat in timendo; et dicit quod talis vocatur timidus qui timet quae non oportet timere et eo modo quo non oportet et similiter secundum alias circumstantias. Et iste quidem qui superabundat in timendo deficit in audendo.

Nulla est enim ratio quare aliquis non aggrediatur aliqua terribilia ad destruenda ipsa, nisi propter timorem. Sed defectus timoris potest esse absque audacia aggrediendi. Non enim sequitur quod quicumque non fugit sicut oportet, invadat plusquam oportet. Sed quicumque deficit ab invadendo quod oportet non facit hoc nisi propter timorem. Et ideo defectum timoris separavit a superabundantia audaciae, sed superabundantiam timoris coniungit defectui audaciae. Et quamvis timidus superabundet in timendo et deficiat in audendo, magis tamen est manifestus ex hoc quod superabundat in timore tristitiarum, quam ex hoc quod deficit in audendo, quia defectus non ita percipitur sicut abundantia.

#12 Deinde cum dicit desperans utique etc., ostendit quomodo praedicta se habeant ad spem et desperationem. Ad cuius evidentiam considerandum est quod audaciae et timoris obiectum est malum. Spei autem et desperationis obiectum est bonum. In bonum autem per se appetitus tendit, sed per accidens refugit ipsum ratione alicuius mali adiuncti. Similiter etiam malum per se refugit appetitus; quod autem est per se est causa eius quod est per accidens. Et ideo spes, cuius est tendere in bonum, est causa audaciae quae tendit in malum quod aggreditur. Et eadem ratione timor qui refugit malum est causa desperationis quae recedit a bono. Et ideo dicit quod timidus est desperans in quantum timet circa omnia deficere. Fortis autem e contrario, in quantum audet ostenditur esse bonae spei.

#13 Deinde cum dicit circa haec quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt, concludens ex praedictis, quod circa praedictas passiones sunt et timidus et audax et fortis, sed differenter se habent ad eas. Nam audax et timidus superabundant et deficiunt in audendo et timendo. Sed fortis medio modo se habet in his et sicut oportet, id est secundum rationem rectam.

#14 Deinde cum dicit: et audaces quidem etc., comparat fortitudinem ad quaedam sibi similia.

Et primo ostendit differentiam fortis ad audacem; secundo ad eum qui mortem sustinet propter vitandas aliquas molestias, ibi, quemadmodum igitur dictum est etc.. Timidi autem in nullo videntur cum fortibus convenire, et ideo non curat inter eos differentiam assignare.

Dicit ergo primo quod audaces ante pericula sunt praevolantes et volentes, id est velociter et ardentem ad ipsa currentes, quia moventur ex impetu passionis praeter rationem. Quando autem sunt in ipsis periculis discedunt, quia motus passionis praecedentis vincitur a difficultate imminente. Sed fortes quando sunt in ipsis operibus difficilibus, sunt acuti: quia iudicium rationis ex quo agunt non vincitur ab aliqua difficultate. Sed priusquam ad pericula veniant, sunt quieti: quia non agunt ex impetu passionis, sed ex deliberatione rationis.

#15 Deinde cum dicit quemadmodum igitur etc., ostendit differentiam fortis ad eum qui sustinet mortem ut vitet molestias. Et dicit quod, sicut dictum est, fortitudo est medietas circa ausibilia et terribilia, quae sunt mala, et in quibus dictum est, scilicet in periculis mortis; et desiderat operari virtuose, et sustinet talia pericula, ut

eveniat aliquod bonum, scilicet honestum, vel ut fugiat aliquod turpe, scilicet inhonestum. Sed quod aliquis moriatur sibi ipsi manus iniiciens, vel ab alio mortem illatam libenter patiens ad fugiendum inopiam vel cupidinem alicuius rei quam non potest habere, vel quicquid est aliud quod ingerit tristitiam, non pertinet ad fortem, sed magis ad timidum, duplici ratione.

Primo quidem, quia videtur esse quaedam mollities animi contraria fortitudini, quod aliquis non possit sustinere laboriosa et tristia.

Secundo quia non sustinet mortem propter bonum honestum, sicut fortis, sed fugiendo malum tristabile.

|#16 Ultimo autem concludit quod ex praedictis potest sciri quid sit fortitudo.

|+16 Lectio 16

|#1 Dicuntur autem et aliae secundum quinque modos etc..

Postquam Philosophus determinavit qualis sit actus verae fortitudinis et oppositorum vitiorum; hic determinat de quibusdam quae habent actum similem fortitudini, sed deficiunt a vera fortitudine. Quod quidem quinque modis contingit. Cum enim vera fortitudo sit virtus moralis, ad quam requiritur scire, et propter hoc eligere, potest quidem aliquis exercens actum fortitudinis tripliciter a vera fortitudine deficere. Uno modo quia non operatur sciens, et sic est unus modus non verae fortitudinis secundum quem dicitur aliquis fortis per ignorantiam. Alio modo quia aliquis non operatur ex electione, sed ex passione: sive sit passio impellens ad pericula subeunda, sicut est ira; sive passio quietans animum a timore, sicut est spes: et secundum hoc sumuntur duo modi non verae fortitudinis.

|#2 Tertio modo deficit aliquis a vera fortitudine ex eo quod aliquis ex electione quidem operatur, sed aut (non) eligit id quod eligit fortis, scilicet pericula sustinere, dum propter armorum peritiam reputat sibi non esse periculosum in bello conflare, sicut apparet in militibus. Aut quia eligit aliquis pericula sustinere, sed non propter illum finem propter quem eligit fortis, sed propter honores vel poenas, quae a rectoribus civitatum proponuntur.

|#3 Secundum hoc ergo dividitur pars ista in quinque partes.

In prima parte determinat de fortitudine politica sive civili. In secunda de fortitudine militari, ibi: videtur autem et experientia etc.. In tertia parte de fortitudine quae est per iram, ibi, et furorem autem super fortitudinem etc.; in quarta parte de fortitudine quae est per spem, ibi, neque utique bonae spei etc.. In quinta de fortitudine quae est per ignorantiam, ibi, fortes autem videntur et ignorantes etc..

Circa primum ponit tres gradus politicae fortitudinis. Quorum primus est eorum, qui sustinent pericula propter honorem; secundus eorum, qui sustinent propter timorem poenarum, ibi, ponet autem utique etc.; tertius eorum qui aggrediuntur et sustinent periculosa propter praesentem coactionem, ibi, et qui praecipiant etc..

Circa primum tria facit.

|#4 Primo proponit hunc gradum fortitudinis, et dicit quod, cum praeter fortitudinem veram dicantur quaedam aliae fortitudines secundum quinque modos; primum locum inter eas tenet fortitudo politica idest civilis, eo quod talis fortitudo maxime assimilatur verae. Sustinent enim cives pericula ut vitent increpationes et opprobria quae secundum statuta legum civilium inferuntur timidis, et ut adipiscantur honores qui secundum easdem leges fortibus exhibentur.

Et inde est quod apud illas civitates in quibus timidus adhibentur vituperia, fortibus autem honores, inveniuntur viri fortissimi secundum hanc fortitudinem, et fortassis etiam secundum veram, propter assuetudinem.

|#5 Secundo ibi: tales autem etc., inducit exempla ex Homero, qui describens troianum bellum inducit taliter fortes, scilicet propter honores vel vituperia, puta diomedem ex parte Graecorum, et Hectorem ex parte troianorum. Inducit enim Hectorem dicentem haec verba: polidamas, idest quidam dux troianorum, primum redargutionem reponet mihi, id est primo me redarguet nisi fortiter egero. Et diomedes dicebat seipsum exhortans ad fortiter agendum: Hector concionando apud troianos dicet, ut laudans se et me vituperans, titides, id est diomedes qui sic nominatus est a patre, a me scilicet fugit vel victus est.

|#6 Tertio ibi assimilatur autem etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod ista fortitudo maxime assimilatur verae. Et dicit quod haec politica fortitudo maxime assimilatur ei de qua supra dictum est quod fit propter virtutem. Haec enim politica fortitudo fit propter verecundiam, quae est timor de turpi, inquantum scilicet aliquis fugit opprobria, et fit propter boni, id est honesti, desiderium, inquantum ista fortitudo quaerit honorem, qui est testimonium honestatis. Et ideo hoc exponens subdit, quod huiusmodi fortitudo fit propter honorem et propter fugam opprobrii quod turpe existit. Quia igitur honor propinquum aliquid est bono honesto, et vituperium turpi

inhonesto, inde est quod ista fortitudo propinqua est verae fortitudini quae intendit honestum, et fugit inhonestum.

#7 Deinde cum dicit: ponet autem aliquis etc., ponit secundum gradum fortitudinis politicae, qui est propter timorem poenae. Et dicit quod ad eundem modum politicae fortitudinis possunt reduci illi, qui sunt fortes propter hoc quod timore poenarum coguntur a principibus civitatis. Sunt tamen deteriores praemissis, inquantum non agunt fortiter propter verecundiam turpitudinis, sed propter timorem poenae. Et hoc est quod subdit, quod non fugiunt turpe, idest inhonestum, sed triste aliquid idest dolorosum vel damnosum ex quo aliquis tristatur. Per hoc enim Domini cogunt suos subditos fortiter pugnare.

Sicut secundum Homerum, Hector troianis comminabatur dicens: ille quem intelligam fugientem sine bello, idest sine hoc quod fortiter pugnet, ita male tractabo eum quod non erit sufficiens ad fugiendum canes.

#8 Deinde cum dicit: et qui praecipiant etc., ponit tertium gradum politicae fortitudinis, prout scilicet aliqui coguntur a principibus praesentialiter et non solum timore futurarum poenarum. Et hoc est quod dicit quod idem operantur sua actione principes qui praecipiant subditis, ut non fugiant a praelio, et eos qui recedunt percutiunt, et similiter illi qui ante pugnatore ne fugere possint constituunt muros et foveas et alia huiusmodi impedimenta fugae. Omnes enim principes talia facientes, cogunt subditos ad pugnandum. Sed illi qui sic coguntur non sunt vere fortes. Quia oportet virtuosum esse fortem non propter necessitatem quam patitur, sed propter bonum virtutis.

#9 Deinde cum dicit: videtur autem et experientia etc., determinat de fortitudine militari.

Et circa hoc duo facit. Primo enim ostendit milites (per experientiam aptos esse) ad fortiter agendum; secundo comparat militarem fortitudinem ad politicam, ibi, milites autem timidi sunt etc..

Dicit ergo primo, quod in singulis experientia videtur esse quaedam fortitudo. In quolibet enim negotio audacter et sine timore operatur ille, qui est expertus, sicut vegetius dicit in libro de re militari: nemo facere dubitat quod se bene didicisse confidit.

Et propter hoc socrates aestimavit quod fortitudo esset scientia quaedam quae etiam per experientiam acquiritur: aestimavit etiam omnes alias virtutes esse scientias. Sed de hoc infra in sexto agetur. Sic ergo cum quidam alii sint fortes per experientiam in quibusdam aliis rebus, in rebus bellicis milites sunt fortes per experientiam.

#10 Ex qua quidem duo consequuntur.

Quorum primum est quod in bellis multa sunt inania, quae scilicet inexpertis terrorem incutiunt, quamvis parum vel nihil periculi habeant; sicut fragor armorum, concursus equorum et alia huiusmodi, quae quidem milites maxime aspexerunt per experientiam non esse terribilia. Unde videntur fortes, cum talibus sine timore se ingerunt, quae aliis, scilicet inexpertis, periculosa videntur, quia nesciunt qualia sint. Secundo consequuntur ex experientia quod possunt facere, idest gravare adversarios, et non pati, id est non gravari ab eis, custodiendo scilicet se ab ictibus et percutiendo alios inquantum habent potestatem ad bene utendum armis, et alia huiusmodi habent, quae sunt efficacia ad hoc quod ipsi possint laedere alios, ita quod non laedantur.

Unde manifestum est, quod ipsi pugnant cum aliis sicut armati cum inermibus. Quasi enim inermis videtur qui armis non potest uti aut nescit.

#11 Et simile est de athleticis, idest pugilibus fortibus et instructis cum idiotis, idest rusticis inexpertis. Quia in talibus agonibus, scilicet athletarum, non illi qui maxime possunt pugnare sunt fortissimi, sed illi qui sunt potentes secundum virtutem corporalem, ut habentes corpora bene disposita.

#12 Deinde cum dicit: milites autem timidi sunt etc., comparat militarem fortitudinem ad politicam.

Et dicit quod milites tamdiu fortiter agunt quandiu non vident periculum imminere, sed quando periculum excedit peritiam, quam habent in armis, et quando non habent multitudinem secum nec alias praeparationes bellicas, tunc efficiuntur timidi. Et tunc primi fugiunt: non enim propter aliud erant audaces, nisi quia aestimabant sibi periculum non imminere. Et ideo quando vident periculum primi fugiunt; sed illi qui sunt civiliter fortes, permanentes in periculis moriuntur.

Sicut accidit in quodam loco ubi militibus fugientibus cives remanserunt. Quia cives turpe reputabant fugere, et magis eligebant mortem quam salvari per fugam. Sed milites a principio exponebant se periculis quasi existimantes se potentiores. Sed postquam cognoverunt adversarios esse potentiores, fugerunt, magis timentes mortem quam turpem fugam. Non est autem ita de forti, qui magis timet turpitudinem quam mortem.

|+17 Lectio 17

#1 Et furorem autem super fortitudinem etc..

Positis duobus modis fortitudinis non verae, hic ponit tertium modum, qui scilicet est per iram impellentem ad actum fortitudinis.

Et circa hoc duo facit.

Primo enim ostendit quomodo furor inclinet ad actum fortitudinis. Secundo ostendit differentiam ad veram fortitudinem, ibi, fortes quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod homines in communi usu loquendi inferunt furorem supra fortitudinem, dum scilicet fortitudini attribuunt ea quae per furorem fiunt.

Furentes enim vel irati videntur esse fortes. Sicut et bestiae, quae in furorem concitatae irruunt in homines qui eas vulnerant; habet enim fortitudo quamdam furoris similitudinem, inquantum scilicet furor cum maximo impetu inducit in pericula. Fortis autem cum magna virtute animi in pericula tendit.

|#2 Et inducit ad hoc exempla Homeri qui admonendo quemdam dicit: virtutem immitte furori, ut scilicet furor per virtutem animi reguletur. Et virtutem erige et furorem, ut scilicet per iram virtus animi promptior ad actum reddatur. Et alibi dicit de quibusdam, quod per singulas nares emittebant austeram virtutem, scilicet furorem, qui propter calefactionem cordis facit cum magno impetu respirare, intantum quod aliquando ex impetu irae ebullit sanguis per nares. Et subdit Philosophus quod praedicta verba Homeri videntur significare quod furor erigatur, et impetum faciat ad actus fortitudinis.

|#3 Deinde cum dicit: fortes quidem igitur etc., ostendit differentiam huius fortitudinis ad veram fortitudinem.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid conveniat verae fortitudini. Secundo quid conveniat furori bestiarum, ibi, ferae autem propter tristitiam etc.. Tertio quid conveniat furori humano, ibi, et homines utique irati etc..

Dicit ergo, quod fortes non impelluntur ad opera fortitudinis peragenda ex impetu furoris, sed ex intentione boni; sed furor secundario se habet in actu eorum ad modum cooperantis.

|#4 Deinde cum dicit: ferae autem propter tristitiam etc., ostendit quomodo ira bestiarum se habeat ad actum fortitudinis. Et dicit, quod ferae aggrediuntur pericula propter tristitiam, id est malorum, quae actu patiuntur, puta cum vulnerantur, vel propter timorem eorum, quae timent se passuras, puta si timeant se vulnerandas, ex hoc enim incitatae ad iram homines invadunt, quia si essent in silva vel in palude, non vulnerarentur neque timerent vulnerari et ita non venirent ad homines invadendos. Unde patet quod in eis non est vera fortitudo, quia impelluntur ad pericula solum dolore et furore, cum tamen nihil periculorum praevideant, sicut illi, qui ex electione fortiter operantur.

Si enim bestiae, quae ex passione agunt, fortes essent, pari ratione et asini essent fortes, qui propter concupiscentiam cibi non desistunt a pascuis, quando esuriunt, licet percutiantur. Et similiter etiam (adulteri) propter concupiscentiam venereorum, multa ausibilia aggrediuntur, nec tamen in his est vera fortitudo.

Quia non operantur ex electione boni, sed propter passionem. Et sic patet, quod nec etiam animalia, quae propter dolorem impelluntur ad pericula (non) habent veram fortitudinem.

|#5 Et quamvis posita sit similitudo de concupiscentia et furore, inter omnes tamen passiones illa fortitudo videtur esse connaturalior verae fortitudini, quae est propter furorem: ita quod si praeaccipiat electionem et debitum finem cuius gratia operetur, erit vera fortitudo. Et signanter dicit praeaccipiens quia in vera fortitudine furor debet sequi electionem rationis, non praeire.

|#6 Deinde cum dicit: et homines utique irati etc., ostendit quid conveniat fortitudini, quae est ex ira in hominibus, qui quidem videntur ex electione operari et aliquem finem intendere, scilicet punitionem eius contra quem irascitur. Unde dicit quod homines dum sunt irati dolent propter iniuriam illatam et nondum vindicatam, sed quando iam puniunt, tunc delectantur, utpote suum desiderium implentes.

Qui autem propter hoc fortiter operantur, possunt quidem dici pugnantes, sed non fortes.

Quia non operantur propter bonum neque ductu rationis, sed propter passionem qua vindictam appetunt. Habent tamen aliquid simile verae fortitudini ut ex praedictis patet.

|#7 Deinde cum dicit neque utique bonae spei etc., ponit quartum modum fortitudinis, secundum quod aliqui fortes dicuntur propter spem.

Et circa hoc tria facit. Primo ponit hunc modum fortitudinis. Secundo comparat hunc modum ad veram fortitudinem, ibi, consimiles autem etc.. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod fortioris etc..

Dicit ergo primo, quod sicut illi, qui propter iram fortiter agunt, non sunt vere fortes, ita neque illi qui propter solam spem victoriae, vere fortes dicuntur, est tamen in eis aliqua praeeminencia per quam differunt ab aliis, quia propter hoc quod multoties vicerunt in periculis existentes, confidunt etiam nunc se victoriam obtinere, non propter aliquam peritiam, quam ex experientia sint adepti, hoc enim pertinet ad secundum modum fortitudinis, sed propter solam fiduciam, quam ex frequentibus victoriis acceperunt.

#8 Deinde cum dicit: consimiles autem etc., comparat hanc fortitudinem verae fortitudini.

Et dicit quod isti qui sic sunt bene sperantes, sunt consimiles vere fortibus, quia ambo sunt audaces, idest pericula audacter aggredientes, non autem secundum quod audax dicitur aliquis vitiose. Sed differunt, quia fortes audacter aggrediuntur propter praedicta, scilicet ex electione, et propter bonum; sed isti qui sunt bonae spei, aggrediuntur audacter propter hoc quod aestimant se esse meliores in pugna, et nihil se passuros contrarium ab aliis. Et est simile de inebriatis, qui etiam multiplicatis spiritibus propter vinum efficiuntur bonae spei. Sed quando talibus non accidunt ea quae sperant, non persistunt sed fugiunt.

Sed proprium est fortis ut sustineat propter bonum vel ad vitandum turpitudinem inhonesti, ea quae sunt homini terribilia secundum rei veritatem, et non solum secundum apparentiam.

#9 Deinde cum dicit propter quod fortioris etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Quia enim ad fortem pertinet secundum inclinationem proprii habitus terribilia sustinere, magis videtur esse fortis, qui in repentinis timoribus non timet neque perturbatur, quam si hoc accidat in his quae (non) sunt prius manifesta. Magis enim videtur esse ab habitu, in quantum minus videtur se praeparasse ad talia sustinenda.

Illa enim quae sunt praemanifesta potest aliquis eligere per rationem et deliberationem etiam contra inclinationem habitus vel passionis.

Nulla enim est tam vehemens inclinatio habitus vel passionis, cui ratio non possit resistere, dummodo remaneat homini rationis usus per quem se habet ad opposita; sed in repentinis homo non potest deliberare.

Unde videtur operari ex interiori inclinatione, quae est secundum habitum.

#10 Deinde cum dicit: fortes autem videntur etc., ponit quintum modum fortitudinis non verae.

Et dicit quod etiam illi qui ignorant pericula videntur esse fortes, dum scilicet audacter aggrediuntur ea quae sunt periculosa, licet eis non videantur. Et non longe differunt ab his qui sunt fortes propter bonam spem. Utrique enim aestimat non imminere eis pericula.

#11 Sed in hoc differunt, quod ignorantes non aestimant ea quae ipsi aggrediuntur esse simpliciter et in se ipsis periculosa, illi autem qui sunt bonae spei cognoscunt quidem qualia sint in se ipsis ea quae aggrediuntur. Sed tamen non reputant ea esse sibi periculosa. Unde illi qui sunt ignorantes, tanto sunt deteriores illi qui sunt bonae spei, quanto nullam dignitatem habent, sed ex solo defectu scientiae ad pericula currunt.

Illi autem qui sunt bonae spei habent aliquam dignitatem in quantum propter consuetudinem vincendi bene de se confidunt.

Et ideo illi qui sunt bonae spei etiam postquam cognoscant pericula, permanent per aliquod tempus, donec scilicet magnitudo periculi superet eorum spem. Sed illi qui per ignorantiam sunt fortes statim cum cognoscunt aliud esse quam suspicarentur, fugiunt. Quod passi sunt argeny, qui erant quidam cives Graeciae, et dum putarent contra syconios pugnare, qui erant alii cives eis infirmiores, inciderunt in quosdam alios fortiores.

#12 Ultimo autem concludit quod hi de quibus dictum est dicuntur fortes, in quantum existimantur fortes propter actus similitudinem, non quod vere sint fortes.

+18 Lectio 18

#1 Circa audacias autem et timores etc..

Postquam Philosophus determinavit materiam et actum fortitudinis, hic determinat quasdam proprietates fortitudinis secundum quod fortitudo se habet ad delectationem vel tristitiam. Et circa hoc duo facit.

Primo ponit fortitudinis proprietates.

Secundo excludit eas a militari fortitudine, ibi: milites autem nihil forsitan etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo se habet fortitudo ad timorem et audaciam.

Secundo quomodo fortitudo se habeat ad tristitiam, ibi: in sustinendo utique etc.. Tertio quomodo se habeat ad delectationem, ibi: sed adhuc videbitur utique etc..

Dicit ergo primo quod cum fortitudo sit circa audacias et timores, non aequaliter est circa utrumque. Sed magis laus huius virtutis est in hoc quod aliquis bene se habet circa terribilia. Ille enim qui in terribilibus non perturbatur, sed circa ea se habet sicut oportet, magis commendatur quod sit fortis quam ille qui bene se habet circa audacias. Et hoc ideo quia timor imminet homini ab aliquo fortiore contra ipsum insurgente. Audacia autem consurgit ex hoc quod aliquis aestimat eum quem invadit, suam non excedere potestatem.

Difficilius autem est stare contra fortiorem, quam insurgere in aequalem vel minorem.

#2 Deinde cum dicit: in sustinendo utique etc., ostendit qualiter fortitudo se habeat circa tristitiam. Ad cuius evidentiam considerandum est quod idem est obiectum timoris et tristitiae, scilicet malum, sed differt secundum differentiam praeteriti et futuri. Nam malum futurum est terribile; malum autem praesentialiter imminens est

contristans. Ad fortem autem pertinet non solum stare contra timores futurorum periculorum, sed etiam in ipsis periculis persistere, sicut prius dictum est.

Et ideo dicit quod aliqui praecipue dicuntur fortes ex eo quod bene sustinent tristitia, id est pericula praesentialiter imminetia, puta percussiones et vulnera. Et inde est quod fortitudo habet tristitiam adiunctam.

|#3 Et ex hoc iuste laudatur quod non recedit a bono virtutis ad hoc quod fugiat tristitiam. Rationabiliter autem ex hoc fortitudo est maxime laudabilis, quia laus virtutis maxime consistit in hoc quod aliquis bene operetur circa difficilia. Difficilius autem est quod aliquis sustinet tristitia, quod pertinet ad fortitudinem, quam quod absteineat a delectabilibus, quod pertinet ad temperantiam. Unde laudabilior est fortitudo quam temperantia.

|#4 Deinde cum dicit: sed adhuc videbitur etc., ostendit quomodo fortitudo se habeat circa delectationem.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit propositum.

Secundo excludit errorem, ibi: et quanto utique etc.. Tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, non utique in omnibus etc..

Dicit ergo primo, quod cum fortitudo sit in sustinendo tristitia, videtur quidem fortis habere aliquam delectationem ex consecutione finis propter quem fortiter agit; sed ista delectatio evanescit, idest debiliter sentitur propter circumstantes tristitias, sicut accidit in agonibus gignasticis, in quibus scilicet pugiles nudi pugnant.

|#5 Delectantur enim pugiles in fine, cuius gratia pugnant, scilicet quia coronantur et honorantur. Sed sustinere percussiones est eis dolorosum. Et hoc negare est negare eos esse carnales. Quia si habent carnem sensibilem, necesse est quod laesiva inferant eis dolorem. Et similiter omnis labor quem sustinent in pugnando, est eis tristabilis. Et quia multa sunt haec tristabilia et dolorosa quae sustinent, et bonum quod habent pro fine est aliquid parvum, non videntur aliquam delectationem sentire, quia delectatio absorbetur a maiori tristitia. Et ita etiam accidit in actu fortitudinis, quia mors et vulnera sunt dolorosa et tristitia forti, quamvis fortis ea sustineat volens propter assequendum bonum virtutis et propter vitandam turpitudinem vitiosam, qui quidem finis est potior quam pugilum. Unde magis remanet aliquid de delectatione finis.

|#6 Deinde cum dicit: et quanto utique etc., excludit errorem stoicorum qui ponebant quod virtuosus nullam tristitiam habet.

Circa hoc autem duo facit: primo ostendit quod forti imminet maxima tristitia. Secundo, quod per hoc non minuitur eius fortitudo, sed augetur, ibi: sed nihil minus etc..

Arguit autem in prima parte ex eo quod supponebant stoici, scilicet quod nihil esset bonum hominis nisi virtus. Et ideo dicebant virtuosum non tristari, quia in proprio bono non patitur aliquod detrimentum. Sed e converso Philosophus dicit quod quanto aliquis est magis perfectus in virtute et magis felix secundum felicitatem praesentis vitae, tanto magis imminet ei tristari in morte secundum considerationem bonorum praesentis vitae.

|#7 Duo enim sunt quae augent tristitiam alicuius hominis in amissione alicuius boni. Primo quidem quando privatur bono quo dignus erat. Secundo propter magnitudinem boni quo privatur. Et utrumque accidit in proposito quia virtuoso maxime dignum est quod vivat. Privatur etiam virtuosus scienter maximis bonis, scilicet optima vita sua et virtutibus quas amittit quantum ad usum praesentis vitae.

Et hoc infert ei tristitiam, etiam dato quod non immineat ei tristitia respectu quorumcumque aliorum malorum quae tolerantur salva vita.

|#8 Considerandum tamen quod aliquibus virtuosis propter spem futurae vitae fit mors desiderabilis. Sed neque stoici sic loquebantur, neque ad Philosophum pertinebat de his quae ad statum alterius vitae pertinent, in praesenti opere loqui.

|#9 Deinde cum dicit: sed nihil minus etc., dicit quod praedicta tristitia non minuit fortitudinem. Sed ex hoc dicitur aliquis magis fortis, ex eo quod bonum fortitudinis quod quaeritur in bello eligit prae illis bonis quae moriendo amittit, magis appetens unum magnum bonum facere quam multa minora bona servare, sicut infra in IX huius dicitur.

|#10 Deinde cum dicit: non utique autem etc., concludit ex praemissis quod, licet in primo et secundo dictum sit, quod operationes virtutum sunt delectabiles, non tamen in omnibus virtutibus existit operatio delectabilis nisi secundum quod attingit finem. Et hoc dicitur propter fortitudinem, ut ex dictis patet.

|#11 Deinde cum dicit: milites autem etc., excludit praedictas proprietates a militari fortitudine. Et dicit quod nihil prohibet aliquos esse optimos milites qui non sunt tales quales descripsimus esse fortes. Sed forte illi qui sunt minus fortes sunt milites meliores, et nullum aliud bonum attendunt, sicut nec fortitudinis; sunt enim isti

parati ad pericula non propter aliquod bonum virtutis, sed vitam suam, quam exponunt discrimini, quodammodo commutant ad parva lucra, puta stipendiorum vel praedae.

|#12 Deinde cum dicit: de fortitudine quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit quod tantum dictum est de fortitudine et ex his quae dicta sunt potest figuratiter accipi quid est fortitudo: ut dicamus quod fortitudo est virtus medio modo se habens secundum rationem rectam circa timores et audacias propter bonum.

|+19 Lectio 19

|#1 Post haec de temperantia dicamus etc..

Postquam Philosophus determinavit de fortitudine quae respicit terribilia quae sunt corruptiva humanae vitae, hic agit de temperantia quae respicit delectabilia, quibus humana vita conservatur, scilicet cibos et venerea.

Et circa hoc duo facit.

Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, quoniam quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod post haec quae dicta sunt de fortitudine, dicendum est de temperantia. Et rationem continuationis assignat ex hoc quod istae duae virtutes conveniunt in subiecto. Utraque enim est irrationabilium partium, prout scilicet irrationabilis pars animae dicitur quae nata est et contraire et oboedire rationi, ut supra in I habitum est. Huiusmodi autem est appetitus sensitivus, ad quem pertinent animae passiones.

|#2 Unde oportet quod in appetitu sensitivo sint omnes virtutes quae sunt circa passiones.

Est autem fortitudo circa passionem timoris et audaciae quae sunt in irascibili; temperantia autem circa delectationes et tristitias quae sunt in concupiscibili. Unde fortitudo est in irascibili, sed temperantia in concupiscibili.

|#3 Considerandum tamen est quod delectationes circa quas est temperantia sunt communes nobis et brutis, scilicet delectationes ciborum et venereorum. Et similiter timores circa quos est fortitudo sunt communes nobis et brutis, scilicet timores mortis. Et ideo specialiter dixit quod hae duae virtutes sunt irrationabilium partium, quia ad irrationabiles partes animae pertinent, non solum propter ipsas passiones, sed etiam propter passionum obiecta. Sunt enim quaedam passiones ex quarum obiectis bruta animalia non patiuntur, sicut divitiae, honores et alia huiusmodi.

|#4 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., incipit determinare de temperantia.

Et primo inquit quae sit materia temperantiae.

Secundo determinat actum ipsius et oppositorum vitiorum, ibi, concupiscentiarum autem etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit in generali materiam temperantiae. Secundo inquit materiam specialem, ibi, circa quales igitur etc..

Circa primum resumit tria quae supra in secundo dicta sunt. Quorum primum est quod temperantia medium tenet circa delectationes.

Secundum est quod ipsa etiam est circa tristitias, quae scilicet proveniunt ex absentia delectabilium, unde minus est temperantia circa tristitias quam circa delectationes quia efficacius aliquid agit per suam praesentiam quam per suam absentiam. Tertium autem quod intemperantia est similiter circa delectationes et tristitias, eo quod contraria fiunt circa idem.

|#5 Deinde cum dicit: circa quales igitur etc., inquit specialem materiam temperantiae.

Et circa hoc tria facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo distinguit delectationes, ibi: determinentur autem etc.; tertio ostendit circa quales delectationes sit temperantia, ibi, qui autem tales etc..

Dicit ergo primo, quod cum temperantia sit circa delectationes, oportet nunc determinare circa quales delectationes sit ut etiam in speciali ratio temperantiae cognoscatur.

|#6 Deinde cum dicit: determinentur autem etc., distinguit delectationes. Et dicit quod earum quaedam sunt animales, quaedam corporales.

Corporales quidem delectationes sunt, quae consummantur in quadam corporali passione exterioris sensus. Animales autem delectationes sunt quae consummantur ex sola apprehensione interiori. Et exemplificat de delectationibus animalibus, incipiens a causa delectationis quae est amor. Unusquisque enim delectatur ex hoc quod habet id quod amat.

Invenitur autem in quibusdam amor honoris, et in quibusdam amor disciplinae, quae non apprehenduntur exteriori sensu, sed interiori apprehensione animae, unde uterque horum, scilicet et ille qui est amator honoris, et ille qui est amator disciplinae, gaudet per id quod amat, dum scilicet habet ipsum. Et hoc gaudium non fit per aliquam corporis passionem, sed per solam apprehensionem mentis.

#7 Deinde cum dicit: qui autem circa tales etc., ostendit quod circa animales delectationes non est temperantia. Et designat tria genera harum delectationum. Quaedam enim sunt animaliter delectabilia, quae habent quamdam speciem honestatis, sicut honor et disciplina, sicut praemissum est. Et ideo dicit quod circa huiusmodi delectationes non dicuntur aliqui neque temperati neque intemperati, quia temperantia et intemperantia videntur respicere aliquas delectationes turpitudinem habentes. Sunt tamen et circa delectationes honorum et disciplinae quaedam alia media et extrema pertinentia ad alias virtutes, ut patebit in quarto.

#8 Secundo autem ibi: similiter autem etc., ponit quasdam alias delectationes animales, quae consistunt in dictis vel factis hominum.

Et dicit quod sicut temperantia non est circa delectationes honoris et disciplinae, ita etiam non est circa alias delectationes, quae non sunt corporales. Illos enim qui amant audire fabulas et narrare, et totum diem terunt vel expendunt in quibuscumque contingentibus dictis vel factis, scilicet non necessariis neque utilibus, dicimus esse garrulos, sed non dicimus eos esse intemperatos. Quia intemperantia non solum habet vanitatem, sed etiam turpitudinem quamdam.

#9 Tertio ibi: neque contristatos in pecuniis etc., ponit tertium genus animalium delectationum, quae sunt respectu exteriorum rerum sicut sunt pecuniae et amici. Unde dicit quod illi, qui inordinate contristantur in subtractione pecuniarum et amicorum, non dicuntur intemperati, sed possunt dici secundum aliquid aliud vitiosi, quia tales tristitiae non habent turpitudinem, sed solam inordinationem appetitus.

Et ex his concludit quod ex quo temperantia non est circa aliquod genus animalium delectationum, quod sit circa corporales delectationes.

#10 Deinde cum dicit non omnes autem etc., ostendit quod temperantia non sit circa omnes delectationes corporales, sed circa aliquas.

Et primo ostendit quod temperantia non sit circa delectationes trium sensuum qui per exterius medium sentiunt. Secundo ostendit quomodo sit circa delectationes duorum sensuum, qui sentiunt per medium coniunctum, ibi: videntur utique et gustu etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod temperantia non sit circa delectationes trium sensuum praedictorum. Secundo ostendit quod huiusmodi delectationes non conveniunt animalibus brutis, ibi, non est autem neque in aliis etc.. Tertio infert quamdam conclusionem ex dictis, ibi circa tales igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo manifestat quod temperantia non sit circa delectationes visus.

#11 Et dicit quod temperantia non est circa omnes delectationes corporales, quae fiunt per exteriores sensus. Illi enim qui delectantur in visibilibus, non dicuntur ex hoc temperati neque intemperati. Et exemplificat de tribus generibus visibilium. Quorum quaedam sunt sensibilia propria visus, sicut colores.

Quaedam autem sunt sensibilia communia, quae tamen per visum maxime cognoscuntur, sicut figurae. Quaedam autem sunt sensibilia per accidens, sicut Scriptura, ratione eius quod per Scripturam significatur.

#12 Nec hoc dicitur quin in his possit esse virtus et vitium, contingit enim quod in talibus aliquis delectetur sicut oportet, idest medio modo, et secundum superabundantiam et defectum, quae pertinent ad curiositatem, non autem ad intemperantiam, quae est circa delectationes vehementiores.

#13 Secundo ibi: similiter autem etc., ostendit quod temperantia non est circa delectationes proprias auditus. Et dicit quod similiter se habet et in delectationibus quae sunt circa auditum, quod scilicet circa eas non est temperantia vel intemperantia. Si enim aliquis in melodiis, idest in consonantiis humanarum vocum, et hypocrisi, idest simulatione humanae vocis quae fit per musica instrumenta, aliquis gaudeat vel superabundanter, vel secundum quod oportet, non ex hoc dicetur temperatus vel intemperatus, quia nec etiam hae sunt multum vehementes delectationes. Potest autem hoc pertinere ad aliam virtutem vel vitium.

#14 Tertio ibi: neque eos etc., ostendit quod temperantia non sit circa delectationes olfactus. Circa quod considerandum est, quod sicut in libro de sensu et sensato dicitur, species odorum dupliciter distinguuntur.

Uno modo secundum se. Alio modo per comparisonem ad species saporum.

Dicit ergo, quod neque illi dicuntur temperati vel intemperati, qui delectantur in odoribus in se consideratis secundum quod oportet vel plus quam oportet; sed solum si delectentur secundum accidens, idest secundum quod coincidunt odores cum delectabilibus gustus et tactus.

#15 Illos enim qui gaudent odoribus pomorum vel rosarum vel thymiamatum, qui sunt species odorum secundum se, non dicimus intemperatos. Sed illos, qui delectantur in odoribus pulmentorum vel unguentorum quibus mulieres unguuntur. In his enim delectantur intemperati propter memoriam quorundam aliorum quae

concupiscunt. Et hoc manifestat per exemplum eorum qui esuriunt, qui gaudent odoribus ciborum, in quibus non delectantur cum sunt repleti. Et sic patet quod non delectantur in odoribus secundum se, sed per accidens. Sic enim gaudere odoribus pertinet ad intemperatum, cui sunt concupiscibilia ea quae per odores representantur.

#16 Deinde cum dicit: non est autem neque in aliis etc., ostendit quod delectationes praedictorum sensuum non conveniunt aliis animalibus per se, sed solum per accidens. Et dicit quod in aliis animalibus non fit delectatio secundum praedictos tres sensus nisi secundum accidens, id est in ordine ad gustum et tactum. Et hoc manifestat primo in sensu olfactus; quia canes non delectantur in odore leporum propter ipsum odorem, sed propter cibum quem sperant, cuius sensum per odorem accipiunt. Secundo ostendit idem in sensu auditus. Et dicit, quod leo non delectatur in voce bovis, sed in eius comestione, quem appropinquare cognoscit per vocem. Unde videtur gaudere voce bovis. Sed hoc est per accidens. Tertio manifestat idem in visu. Et dicit, quod etiam leo non delectatur in aspectu cervi vel caprei, quem vocat agrestem capram, quando invenit aliquid huiusmodi, sed delectatur in spe habendi cibum.

#17 Horum autem ratio est, quia appetitus animalium aliorum movetur solo instinctu naturae. Et ideo non delectantur nisi in his quae pertinent ad sustentationem naturae, propter quam dantur huiusmodi sensus animalibus; sed hominibus dantur propter cognitionem sensibilium, ex quibus proceditur ad cognitionem rationis, quae movet hominis appetitum. Et inde est quod homo delectatur in ipsa sensibilium convenientia secundum se consideratorum, etiam si non ordinentur ad sustentationem naturae.

#18 Deinde cum dicit: circa tales igitur operationes etc., concludit ex praemissis quod temperantia est circa tales operationes seu delectationes, in quibus et reliqua animalia communicant cum homine; et similiter intemperantia. Unde huiusmodi delectationes videntur esse serviles et bestiales. Quia id in quo communicamus cum bestiis est in nobis servile et naturaliter rationi subiectum. Huiusmodi autem sunt delectationes tactus et gustus, qui sunt duo sensus praeter tres praedictos.

|+20 Lectio 20

#1 Videntur utique et gustu etc..

Postquam Philosophus ostendit quod temperantia et intemperantia non sunt circa delectationes trium sensuum, sed circa delectationes duorum, scilicet gustus et tactus, hic ostendit qualiter sit circa delectationes utriusque. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit quod directe temperantia non est circa delectationes gustus, sed circa delectationes tactus. Secundo manifestat quod dixerat per exemplum, ibi, propter quod et oravit etc.. Tertio infert conclusionem ex dictis: communissimus autem etc..

Dicit ergo primo, quod temperantia et intemperantia parum vel nihil videntur uti eo, quod proprie pertinet ad gustum, prout scilicet ad gustum pertinet iudicare de saporibus.

Sic autem utuntur gustu, illi qui probant vina, vel qui condiunt pulmenta et experiuntur utrum convenientem saporem pulmentis dederint.

#2 In hoc autem non multum delectantur intemperati, vel etiam non subtrahitur eis multum de delectatione, si ciborum sapes non bene discernant. Sed tota eorum delectatio consistit in usu quarumdam rerum delectabilium, puta in sumptione ciborum et potuum, et in usu venereorum, qui quidem usus fit per tactum.

Unde manifestum est, quod delectatio intemperati, directe est circa tactum. Circa gustum autem, non est nisi secundum quod sapes faciunt delectabiliorem usum ciborum.

Et ideo dixit supra quod in parum utitur intemperantia gustu, scilicet secundum id quod ordinatur ad tactum, vel nihil quantum ad id quod secundum se convenit gustui.

#3 Deinde cum dicit propter quod et oravit etc., manifestat quod dixerat per exemplum. Quidam enim philosenus nomine, erixius patria, cum voraciter comederet pultes, desideravit quod guttur eius fieret longius gutture gruis, ut scilicet diu cibus in eius gutture remaneret.

Ex quo patet quod non delectabatur gustu, qui non viget in gutture sed in lingua, sed delectabatur solo tactu.

#4 Deinde cum dicit communissimus autem etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Sensus enim tactus, circa quem est intemperantia, est communissimus inter omnes sensus, quia in hoc sensu communicant omnia animalia.

Et ideo intemperantia videtur esse iuste exprobrabilis, quia inest hominibus non quantum ad id quod est proprium hominis, sed quantum ad id in quo communicat cum aliis animalibus.

Delectari autem in talibus, et huiusmodi diligere tamquam maxima bona, videtur esse maxime bestiale. Et inde est quod vitia intemperantiae maximam turpitudinem habent, quia per ea homo bestiis assimilatur. Et inde est quod ex huiusmodi vitiis redditur homo maxime infamis et vituperabilis.

#5 Et quia posset aliquis dicere, quod etiam in his quae ad tactum pertinent, est aliquid proprium homini quod non est bestiale, ideo ad hanc obviationem excludendam subdit, quod temperantiae subtrahuntur illae delectationes quae sunt maxime liberales, utpote hominibus appropriatae, et secundum rationem factae, sicut sunt delectationes quae fiunt in gignasiis, id est in exercitiis ludorum, per contritionem et calefactionem, dum aliqui ad invicem luctantur aut aliter exercentur, non per ordinem ad concupiscentias ciborum vel venereorum. Delectatio enim tactus quam intemperatus quaerit, non est circa totum corpus, sed circa quasdam corporis partes.

#6 Deinde cum dicit concupiscentiarum ostendit qualis sit actus temperantiae circa praedictam materiam et etiam oppositorum vitiorum.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum.

Secundo comparat vitia intemperantiae ad quaedam alia vitia, ibi, voluntario autem magis assimilatur etc..

Circa primum tria facit. Primo determinat de intemperantia, ostendens qualiter operetur circa praenquisite materiam. Secundo determinat de insensibilitate, ibi, deficientes autem etc.. Tertio de temperantia, ibi, temperatus autem medie etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo intemperantia se habeat circa delectationes; secundo quomodo se habeat circa tristitias, ibi, circa tristitias autem etc..

Sicut autem supra dictum est, quod ad idem ordinantur timor et tristitia, quia tristitia est praesentium malorum, sicut timor futurorum, ita etiam in idem ordinantur concupiscentia, quae est futurorum bonorum, et delectatio quae est praesentium; unde et temperantia est eadem ratione circa concupiscentias et delectationes. Primo ergo ponit quamdam divisionem concupiscentiarum. Secundo manifestat eam, ibi: puta quae cibi etc.; tertio ostendit qualiter intemperantia sit circa utrasque concupiscentias, ibi, in naturalibus quidem igitur etc..

#7 Dicit ergo primo quod quaedam concupiscentiae sunt communes, et quaedam sunt propriae, quae se habent per appositionem quamdam ad communes.

#8 Deinde cum dicit puta quae cibi etc., manifestat divisionem praemissam. Et primo manifestat quae sunt concupiscentiae communes.

Et dicit, quod concupiscentia cibi in communi est naturalis, utpote consequens totam naturam speciei aut etiam generis. Et inde est, quod omnis homo ad subveniendum indigentiae naturae concupiscit siccum alimentum quod dicitur cibus, vel humidum quod dicitur potus et quandoque utrumque. Sicut etiam Homerus dicit, quod omnis homo tam iuvenis quam crescens, idest adolescens concupiscit lectum in quo requiescat.

#9 Secundo etiam ibi talem autem etc., ostendit quae sint propriae delectationes. Et dicit, quod non omnes homines concupiscunt talem vel talem lectum, puta stratum plumis aut pretiosis tegumentis. Similiter etiam non omnes desiderant talem vel talem cibum, puta pretiosum aut delicate paratum; neque etiam omnes idem concupiscunt; sed quidam in talibus, concupiscunt hoc, quidam aliud. Unde huiusmodi concupiscentia videntur esse nostra, quia scilicet ad ea non inclinamur ex natura, sed potius ex nostra adinventione. Nihil tamen prohibet etiam in his esse aliquid naturale quasi pertinens ad naturam individui licet non pertineat ad naturam generis vel speciei. Videmus enim quod diversa sunt delectabilia diversis, secundum diversas complexionem eorum. Et quibusdam sunt quaedam delectabiliora quam alia indifferenter propter naturalem complexionem eorum.

#10 Deinde cum dicit: in naturalibus quidem igitur etc., ostendit qualiter sit intemperantia circa concupiscentias praedictas. Et dicit quod in concupiscentiis naturalibus quae sunt communes, pauci peccant. Et non est peccatum in hoc nisi uno modo, scilicet secundum quod plus aliquis quam natura requirat comedit vel bibit. Contingit enim quod aliquis comedit vel bibit quicquid ei detur, si tamen hoc faciat usque ad superfluum repletionem, in quo est superabundantia respectu multitudinis cibi vel potus quam natura requirit; natura enim non concupiscit nisi quod suppleatur indigentia. Unde quod aliquis assumat ultra indigentiam, est excessus supra naturam.

#11 Et ideo tales dicuntur gastrimargi, a gastir, quod est venter, et margos, quod est furor vel insania, quasi furor vel insania ventris, quia scilicet implent naturam praeter indigentiam.

Et tales fiunt illi qui sunt multum bestiales, quia videlicet ad hoc solum adhibent curam, ut ventrem impleant absque discretionem, sicut et bestiae.

#12 Secundo ibi: circa proprias autem delectationes etc., ostendit qualiter se habeat intemperantia circa proprias concupiscentias sive delectationes.

Et dicit quod circa eas multi et multipliciter peccant, scilicet secundum omnes circumstantias.

Illi enim qui sunt amatores talium delectationum peccant eo quod gaudent in his quibus non oportet, puta in sumendo cibos non convenientes eis, vel etiam peccant, quasi magis gaudentes eis quibus oportet; puta si quis nimis delectetur in sumptione convenientium ciborum; vel etiam quia in his delectantur absque discretione, sicut stultorum multitudo, vel etiam non servant debitum modum ut delectentur sicut oportet. In omnibus enim his superabundant intemperati, quia gaudent de quibusdam, de quibus non oportet gaudere, quia sunt indecentia, et secundum suam naturam odibilia. Et si in quibusdam talium oporteat gaudere, gaudent magis quam oportet et absque discretione sicut multi gaudent.

|#13 Et sic ultimo concludit quod, cum intemperantia sit superabundantia circa huiusmodi delectationes, quod est vituperabilis, sicut et aliae superabundantiae, ut supra in II dictum est.

|+21 Lectio 21

|#1 Circa tristitias autem non quemadmodum etc..

Postquam Philosophus determinavit qualiter temperantia sit circa delectationes, hic ostendit quomodo sit circa tristitias. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quomodo diversimode se habeat circa tristitiam fortis, temperatus et intemperatus.

Secundo manifestat quod dixerat, ibi, intemperatus quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod non similiter se habent circa tristitiam fortis, temperatus et intemperatus. Fortis enim patitur quidem magnas tristitias; sed laudatur in hoc quod bene sustinet eas, ut supra dictum est. Sed temperatus non laudatur ex eo quod sustineat tristitias. Neque intemperatus vituperatur in hoc quod non sustineat eas, sicut vituperatur timidus. Sed vituperatur intemperatus de hoc quod magis tristatur quam oportet. Et est eius tristitia non ex aliquo laesivo imminente, sicut est tristitia timidi; sed tristatur de hoc quod non adipiscitur delectabilia quae concupiscit.

Et sic delectatio per suam absentiam causat in eo tristitiam. E contrario autem temperatus laudatur in hoc quod non tristatur in hoc quod abstinet a delectabilibus, sed promptus est a delectabilibus abstinere. Quia non multum ea concupiscit. Est autem potior effectus qui consequitur ex praesentia causae alicuius, quam qui consequitur ex absentia.

|#2 Et ideo fortitudo principaliter est circa tristitias quae consequuntur ex praesentia nocivorum, temperantia autem est secundario circa tristitias quae consequuntur ex absentia delectabilium, principaliter autem circa delectationes quae ex delectabilium praesentia consequuntur.

|#3 Deinde cum dicit intemperatus quidem igitur etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod intemperato delectatio tristitiam faciat. Hoc enim accidit quia intemperatus concupiscit delectabilia omnia. Appetit enim delectationem propter seipsam. Et ideo appetit omnia quae delectationem faciunt, vel appetit ea quae maxime sunt delectabilia, in quorum comparatione alia delectabilia minus curat. Et inde est quod eius electio non regitur ratione, sed ducitur a concupiscentia, ut eligat delectabilia, et praecipue quae maxime sunt talia, supra alia bona quae sunt utilia vel honesta.

Postponunt enim intemperati utile et honestum, ut delectationem assequantur. Et ideo intemperatus tristatur quando non adipiscitur delectationem, quam concupiscit. Concupiscentia enim quando non adipiscitur rem concupitam est cum tristitia.

|#4 Et licet hoc videatur esse inconveniens secundum superficiale verisimilitudinem quod aliquis propter delectationem tristetur, tamen verum est intemperatum propter delectationem tristari. Non enim tristatur nisi propter eius absentiam, sicut et navis perit propter gubernatoris absentiam.

|#5 Deinde cum dicit: deficientes autem etc., determinat de vitio intemperantiae opposito, quod deficit circa delectationes. Et dicit quod non multum contingit quod aliqui deficiant circa delectationes, ita ut minus gaudeant quam oportet, id est quam requiratur ad sanitatem et bonam habitudinem corporis et ad decentem conversationem cum aliis, in quo consistit vitiosus defectus, quem supra in secundo nominavit insensibilitatem: quae non convenit humanae naturae, quia etiam reliqua animalia discernunt cibos, in quorum quibusdam delectantur, in aliis autem non. Et sic acceptare aliquas delectationes videtur pertinere ad communem naturam generis.

|#6 Unde si aliquis sit cui nihil sit delectabile, iste videtur esse longe a natura humana.

Et quia hoc raro contingit, ille qui sic deficit non habet aliquod nomen nisi quod supra vocavit eum insensibilem. Non autem ad supra vocavit insensibilem. Non autem ad hanc insensibilitatem pertinet quod aliqui a delectationibus abstineant propter aliquem finem utilem vel honestum, sicut negotiatores propter lucra et milites propter victoriam. Hoc enim non fit praeter id quod oportet, quod pertinet ad vitium defectus.

#7 Deinde cum dicit: temperatus autem etc., ostendit qualiter temperatus se habeat circa praedictam materiam. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit a quibus temperatus abstineat. Secundo quibus et qualiter utatur, ibi: quaecumque autem ad sanitatem etc..

Dicit ergo primo quod temperatus medio modo se habet circa praedicta, scilicet circa delectationem, tristitiam et concupiscentiam. Nam primo quidem quantum ad delectationes non delectatur in illis turpibus in quibus maxime delectatur intemperatus, sed magis tristatur, si quando aliquid tale occurrat, et universaliter non delectatur in quibus non oportet, neque etiam vehementius delectatur quam oportet. Et similiter secundum nullam aliam circumstantiam superabundat. Secundo autem quantum ad tristitias non superflue tristatur in absentia delectabilium. Tertio autem quantum ad concupiscentiam non concupiscit delectabilia absentia quia non multum curat de eis vel concupiscit ea cum debita mensura, quam non excedit neque concupiscens magis quam oportet neque concupiscens quando non oportet neque secundum aliquam aliam circumstantiam mensuram rationis excedit.

#8 Deinde cum dicit: quaecumque autem etc., ostendit quibus et qualiter utatur temperatus.

Et dicit quod quaecumque delectabilia expediunt ad sanitatem corporis vel ad bonam habitudinem, ut scilicet homo sit promptus et expeditus ad ea quae habet facere, huiusmodi temperatus appetet, tamen secundum debitam mensuram et secundum quod oportet.

Si qua autem sunt alia delectabilia, quae non sint necessaria ad duo praedicta, appetet ea temperatus triplici tamen conditione observata.

#9 Primo quidem ut non sint impeditiva sanitatis et bonae habitudinis, sicut est superfluous cibus vel potus. Secundo ut non sint praeter bonum, idest praeter honestatem, sicut est delectatio adulterii. Tertio ut non sint super substantiam, idest ut non excedant facultatem hominis, sicut si pauper velit uti cibariis nimis sumptuosus. Ille enim qui sic se habet ut appetat delectationes impeditivas sanitatis et bonae habitudinis atque contrarias honestati vel excedentes divitias suas, magis amat delectationes quam dignum sit. Quod non convenit temperato qui amat eas secundum rationem rectam.

|+22 Lectio 22

#1 Voluntario autem magis assimilatur etc..

Postquam Philosophus determinavit de actu temperantiae et oppositorum vitiorum, hic comparat peccatum intemperantiae ad alia peccata. Et circa hoc duo facit.

Primo comparat intemperantiam ad vitium timiditatis. Secundo ad vitia puerorum, ibi: nomen autem intemperantiae etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod intemperantia plus habeat de voluntario quam timiditas. Secundo ostendit quod alio ordine invenitur voluntarium in utroque vitio, ibi, videbitur autem utique etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod intemperantia plus habeat de voluntario quam timiditas. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod exprobrabilius etc..

Dicit ergo primo quod intemperantia magis assimilatur voluntario quam timor, quia scilicet plus habet de voluntario. Et hoc probat duabus rationibus.

#2 Quarum prima sumitur ex eo quod proprie consequitur ad voluntarium et involuntarium. Unusquisque enim delectatur in eo quod voluntarie agit: tristatur autem in eo quod est involuntarium. Manifestum est autem quod intemperatus agit propter delectationem quam concupiscit. Timidus autem agit propter tristitiam quam fugit. Horum autem duorum, delectatio est desiderabilis, quia non solum delectatur ille qui delectatione actualiter fruitur, sed etiam ille qui delectationem quaerit propter spem delectationis consequendae. Tristitia autem est fugienda, et per consequens involuntaria. Et sic manifestum est quod intemperantia movetur ab eo quod est per se voluntarium. Timiditas autem movetur ab eo quod est fugiendum et involuntarium.

Plus igitur accedit ad voluntarium intemperantia, quam timiditas.

#3 Secundam rationem ponit ibi et tristitia quidem etc..

Quae sumitur ex ignorantia quae causat involuntarium. Quia enim tristitia consequitur ex praesentia alicuius contrarii et nocivi, sequitur quod tristitia stupefaciat et corrumpat naturam eius qui habet tristitiam, et inde est quod sensus hominis ex tristitia impeditur a propria cognitione. Sed delectatio causatur ex praesentia convenientis quod non corrumpit naturam. Unde delectatio non stupefacit, neque corrumpit sensum eius qui delectatur. Ex quo sequitur quod intemperantia quae operatur propter delectationem plus habeat de voluntario quam timor qui movetur propter tristitiam.

#4 Deinde cum dicit propter quod exprobrabilius etc., concludit quod quia voluntariis debetur laus in bonis et vituperium in malis, quod vitium intemperantiae sit exprobrabilius quam vitium timiditatis quod habet minus de voluntario.

Ad quod etiam addit aliam rationem ex eo quod tanto aliquod vitium est magis exprobrabile, quanto facilius vitari potest.

#5 Vitari autem potest unumquodque vitium per assuetudinem ad contrarium.

Facile autem est assuescere bene operari in his circa quae est temperantia, duplici ratione.

Primo quidem, quia delectabilia ciborum et potuum et aliorum huiusmodi multotiens occurrunt in vita humana. Unde non deest homini occasio assuescendi bene operari circa talia. Secundo quia assuescere bene operari in talibus non habet periculum, non enim est magnum periculum si aliquis absteineat aliquando ab aliquo delectabilium tactus. Sed in vitio timiditatis est e converso, quia et raro occurrunt bellica pericula. Et huiusmodi aggredi periculosum est. Unde consequens est quod exprobrabilius est vitium intemperantiae quam timiditatis.

#6 Deinde cum dicit videbitur autem utique etc., ostendit quod non eodem ordine voluntarium invenitur in utroque vitio.

Et primo ostendit quo ordine inveniatur in timiditate. Secundo quo ordine inveniatur in intemperantia, ibi: intemperato autem etc..

Dicit ergo primo, quod timor non videtur similiter voluntarium habere in universali et in singularibus. Universalia enim videntur esse sine tristitia, puta quod aliquis vadat ad pugnam et invadat hostes. Sed singularia quae occurrunt, puta quod aliquis vulneretur et depellatur et alia huiusmodi patiat, tantam tristitiam ingerunt ut homines propter huiusmodi stupefiant in tantum quod proiciant arma et alia huiusmodi turpiter faciant. Unde quia in universali sunt voluntaria et in singulari involuntaria redduntur, videntur esse violenta, in quantum scilicet ab exteriori principio homo inducitur ad hoc quod deserat hoc quod prius volebat.

#7 Deinde cum dicit: intemperato autem etc., ostendit quis sit ordo circa intemperantiam.

Et dicit quod ibi est ordo conversus; quia singularia sunt maxime voluntaria, quia proveniunt secundum quod homo concupiscit et appetit. Sed totum in universali consideratum est minus voluntarium, puta quod aliquis adulterium faciat. Nullus enim concupiscit esse intemperatus in universali. Sed singularia quibus homo fit intemperatus sunt delectabilia.

#8 Huius autem differentiae ratio sumenda est ex hoc quod tristitia, quae movet timorem, pertinet ad involuntarium, sicut delectatio, quae movet intemperantiam, pertinet ad voluntarium. Omnis autem affectio animae circa singularia vehementior est. Et ideo circa singularia timiditas plus habet de involuntario, intemperantia vero plus de voluntario.

Et ideo in vitiis intemperantiae maxime nocivum est immorari cogitatione per quam homo ad singularia descendit quae alliciunt voluntatem.

#9 Deinde cum dicit: nomen autem intemperantiae etc., comparat vitium intemperantiae ad peccata puerorum.

Et primo ponit convenientiam quantum ad nomen. Secundo rationem convenientiae assignat, ibi, non male autem videtur etc..

Dicit ergo primo, quod nomen intemperantiae transfertur ad peccata puerorum; quod quidem in lingua nostra magis apparet ex parte virtutis quam ex parte vitii. Dicimus enim castitatem temperantiae speciem sicut et pueros disciplinatos dicimus castigatos. Eos autem, qui sunt indisciplinati, possumus dicere incastigatos. Sicut et ille, qui non est castus, dicitur incestuosus. Et huiusmodi translationis ratio est, quia habent quamdam similitudinem huiusmodi peccata, ut postea ostendetur. Sed quid horum nominetur ab alio, non refert ad propositum. Manifestum est tamen quod id cui posterius est nomen impositum nominatur ab eo cui nomen fuit impositum prius.

#10 Deinde cum dicit: non male autem videtur etc., assignat rationem praedictae translationis nominis secundum similitudinem peccati intemperantiae ad peccata puerorum.

Et primo quantum ad necessitatem castigationis, sive refrenationis. Secundo quantum ad modum castigandi vel refrenandi, ibi: propter quod oportet etc..

Dicit ergo primo, quod non male videtur esse facta translatio huius nominis ab uno peccato ad aliud. Et hoc propter similitudinem, secundum quam translationes fiunt.

Oportet enim puniri, id est castigari et refrenari eum qui prava appetit, et cuius malus appetitus multum augetur: in quo conveniunt concupiscentia et puer.

#11 Et haec convenientia videtur esse rationabilis; quia pueri maxime vivunt secundum concupiscentiam, quia ipsi appetunt maxime delectationem, quod pertinet ad rationem concupiscentiae. Causa autem quare appetant delectationem, dicitur in septimo.

Et ideo si puer et concupiscentia non bene ratione persuadeantur, perveniunt ad quoddam dominium et ad multum augmentum, ita scilicet quod dominabitur delectationis appetitus, qui est concupiscentia.

#12 Et huius ratio est, quia appetitus delectationis est insatiabilis; quinimmo quanto plus gustatur plus concupiscitur, eo quod est secundum se appetibilis. Et inde est, quod sicut puero insipienti, ita etiam concupiscentiae propria operatio auget cognatum, id est hoc quod est eis simile; nam, si puer insipiens dimittatur operari secundum suam insipientiam, magis in eo insipientia crescet; et si homo concupiscentiae satisfaciatur, magis concupiscentia crescit in homine, et dominatur.

Et praecipue si concupiscentiae vel delectationes sint magnae, ex parte obiecti, id est de rebus multum delectabilibus, et vehementes ex parte eius qui concupiscit et delectatur, qui multum ex eis afficitur, in tantum quod impediatur hominis cogitationem sive ratiocinationem, quae quanto magis remanet, tanto concupiscentia minus potest dominari.

#13 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., ostendit similitudinem utrorumque peccatorum, quantum ad modum castigandi, sive refrenandi. Et dicit, quod quia concupiscentia et delectatio, si sit vehemens, facit sui augmentum, ideo oportet, quod sint mensurae, id est non excedentes in magnitudine, sive in vehementia affectionis, et paucae secundum numerum, et quod nil contrarietur rationi quantum ad speciem concupiscentiae seu delectationis, quae sumitur ex parte obiecti. Et illud quod ita se habet in concupiscentiis et delectationibus, dicimus esse bene persuasum et punitum, id est castigatum a ratione. Sicut enim oportet quod puer vivat secundum praeceptum paedagogi, sic oportet, quod vis concupiscibilis consonet rationi. Intentio enim utriusque, scilicet et rationis et paedagogi, est ad bonum. Et ita se habet concupiscibile in homine temperato, qui concupiscit quae oportet et sicut oportet et quando oportet, prout ordinat ratio.

#14 Ultimo autem concludit, quod ista sunt, quae dicta sunt a nobis de temperantia. Et in hoc finitur tertius liber.

*ETH.4 : LIBER 4

|+1 Lectio 1

#1 Dicamus autem deinceps de liberalitate etc..

Postquam Philosophus determinavit de fortitudine et temperantia, quae respiciunt ea quibus conservatur ipsa hominis vita, hic incipit agere de aliis medietatibus, quae respiciunt quaedam secundaria bona vel mala.

Et primo determinat de medietatibus laudabilibus, quae sunt virtutes. Secundo de his quae non sunt virtutes, sed passiones, ibi: de verecundia autem etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus respicientibus res exteriores. Secundo de virtutibus pertinentibus ad actus humanos, ibi, in colloquiis autem et convivere etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus quae respiciunt exteriora bona.

Secundo de virtute mansuetudinis, quae respicit exteriora mala, ibi, mansuetudo autem est quaedam medietas etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus respicientibus divitias. Secundo de his quae respiciunt honores, ibi, magnanimitas autem etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de liberalitate. Secundo de magnificentia, ibi: videbitur autem consequens esse etc..

Circa primum duo facit. Primo inquirat materiam liberalitatis et oppositorum vitiorum.

Secundo determinat actus eorum circa propriam materiam, ibi, quorum autem est aliqua utilitas, etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod liberalitas est circa pecunias. Secundo ostendit quod circa eandem materiam sunt opposita vitia, ibi: est autem et prodigalitas etc..

Circa primum tria facit: primo dicit de quo est intentio. Secundo ostendit materiam liberalitatis, ibi: videtur enim esse etc.. Tertio exponit quod dixerat, ibi, pecunias autem etc..

#2 Dicit ergo primo, quod post temperantiam dicendum est de liberalitate: et hoc propter convenientiam liberalitatis ad temperantiam. Sicut enim temperantia moderatur concupiscentias delectationum tactus, ita liberalitas moderatur cupiditatem acquirendi vel possidendi res exteriores.

#3 Deinde cum dicit: videtur enim esse etc., ostendit quae sit materia liberalitatis; et dicit quod est medietas quaedam circa pecunias sicut manifeste apparet, ex hoc scilicet quod liberalis laudatur non in rebus bellicis, circa

quas est fortitudo, neque in delectationibus tactus circa quas est temperantia, neque etiam in iudiciis circa quae est iustitia. Sed laudatur in datione et sumptione, id est acceptione pecuniarum; magis tamen in datione quam in acceptione, ut infra ostendetur.

#4 Est tamen considerandum quod aliquid potest dici materia virtutis moralis dupliciter. Uno modo sicut materia propinqua.

Et hoc modo passiones sunt materia plurimarum virtutum Moralium. Alio modo sicut materia remota, et hoc modo obiecta passionum ponuntur materiae. Sicut fortitudinis materia proxima est timor et audacia, materia autem remota pericula mortis. Temperantiae autem materia proxima concupiscentiae et delectationes, materia autem remota cibi et actus venerei. Sic igitur et liberalitatis materia quidem propinqua est cupiditas vel amor pecuniarum, materia autem remota ipsa pecunia.

#5 Deinde cum dicit: pecunias autem etc., exponit quid nomine pecuniae intelligatur.

Et dicit quod nomine pecuniarum significantur omnia illa, quorum dignum pretium potest numismate mensurari; sicut equus, vestis, domus, et quaecumque denariis appetiari possunt; quia idem est dare vel accipere ista, et dare vel accipere pecunias.

#6 Deinde cum dicit: est autem prodigalitas etc., ostendit quomodo circa praedictam materiam, sunt etiam vitia liberalitati opposita.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit in communi, quod intendit. Et dicit, quod etiam circa pecunias se habent secundum superabundantiam et defectum prodigalitas et illiberalitas.

Medium enim et extrema circa idem sunt. Unde cum prodigalitas et illiberalitas sint extrema liberalitatis, consequens est quod etiam ipsa sint circa pecunias.

#7 Secundo ibi: illiberalitatem quidem etc., ostendit specialiter de illiberalitate, quod semper copulamus eam, id est attribuimus illis qui student, id est sollicitantur, circa pecunias acquirendas vel conservandas magis quam oportet.

#8 Tertio ibi prodigalitem autem etc., ostendit quomodo prodigalitas se habeat circa pecunias. Et dicit quod nomen prodigalitem quandoque extendimus attribuentes ipsum intemperatis hominibus: vocamus enim quandoque prodigos illos qui incontinenter vivunt et consumunt divitias suas in intemperantiam sive ciborum sive venereorum. Unde et tales videntur esse pravissimi in hoc genere, quia simul habent multa vitia, id est intemperantiam et prodigalitem. Et quamvis quandoque tales vocentur prodigi, nomen tamen intemperantiae proprie competit eis; quia nomen prodigi impositum est ad significandum unum vitium quod consistit in indebita corruptione vel consumptione substantiae, id est propriarum divitiarum. Et hoc probat ex ipso nomine prodigalitem. Nam prodigus dicitur quasi perditus, inquantum scilicet homo corrupendo proprias divitias per quas vivere debet, videtur suum esse destruere quod per divitias conservatur.

#9 Sed oportet quod hoc conveniat ei propter seipsum; quia unumquodque habet speciem et denominationem ab eo quod convenit ei per se; ille ergo vere dicitur prodigus cui per se hoc convenit quod consumat suas divitias quasi non habens curam debitam de eis. Ille vero qui consumit suam substantiam propter aliquid aliud, puta propter intemperantiam, non per se est consumptor divitiarum, sed per se est intemperatus.

Contingit enim quandoque quod etiam homines cupidi et tenaces propter vim concupiscentiae bona sua consumant. Sic ergo nunc de prodigalitate loquimur, prout scilicet aliqui consumunt proprias divitias secundum se et non propter aliud.

#10 Deinde cum dicit: quorum autem est aliqua utilitas etc., ostendit qualiter liberalitas et opposita vitia circa praedictam materiam, operantur.

Et circa hoc tria facit: primo determinat de liberali. Secundo de prodigo, ibi, qui autem superabundat etc.. Tertio de illiberali, ibi, illiberalitas autem etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de actu liberalitatis. Secundo ponit quasdam proprietates ipsius, ibi, liberalis autem est vehementer etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quis sit praecipuus actus liberalitatis; secundo ostendit qualis esse debeat, ibi, quae autem secundum virtutem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod actus liberalitatis est bonus usus pecuniae, tali ratione. Quaecumque sunt ad aliquid utilia, contingit his uti bene vel male. Sed divitiae quaeruntur tamquam ad aliud utiles; ergo contingit eis uti bene vel male; sed si aliquibus rebus contingat bene uti, bonus usus illarum rerum pertinet ad virtutem quae est circa illas res. Ergo bene uti pecuniis pertinet ad liberalitatem quae est circa pecunias, ut supra ostensum est.

|#11 Secundo ibi: usus autem etc., ostendit quis sit usus pecuniae: et dicit quod usus pecuniae consistit in emissione eius, quae quidem fit per sumptus expensarum et per dationes, sed accipere vel custodire pecunias non est uti pecuniis, sed est possidere eas.

Nam per acceptionem pecuniae acquiritur eius possessio; per custodiam autem conservatur: acceptio enim est sicut quaedam pecuniae generatio, custodia autem sicut quaedam habitualis retentio. Usus autem non nominat generationem vel habitum, sed actum.

|#12 Tertio ibi: propter quod etc., infert quamdam conclusionem ex dictis. Et primo ponit eam, concludens ex praemissis quod magis pertinet ad liberalem dare pecuniam quibus oportet, quod est bene uti eis, quam accipere unde oportet quod pertinet ad pecuniae generationem debitam, et non accipere unde non oportet quod pertinet ad remotionem contrarii.

|#13 Secundo ibi: virtutis enim magis etc., confirmat inductam conclusionem quinque rationibus. Quarum prima talis est. Magis pertinet ad virtutem benefacere quam bene pati, quia benefacere est melius et difficilius.

Similiter etiam magis pertinet ad virtutem bene operari quam abstinere a turpi operatione.

Quia recessus a termino est principium motus, cui assimilatur vitatio turpis operationis.

Sed operatio boni assimilatur perventioni ad terminum quae perficit motum. Manifestum est autem quoniam ex eo quod aliquis dat, benefacit et bene operatur; ad sumptionem autem, idest receptionem pertinet bene pati, inquantum scilicet aliquis recipit unde oportet, vel non turpe operari, inquantum scilicet non recipit unde non oportet. Ergo consequens est quod ad virtutem liberalitatis magis pertineat bene dare quam bene accipere vel abstinere a mala acceptione.

|#14 Secundam rationem ponit ibi et gratia danti etc..

Quae talis est. Operationi virtutis debetur laus et gratiarum actio. Sed utrumque horum magis debetur danti quam accipienti bene vel non male accipienti; ergo virtus liberalitatis magis consistit in dando quam in accipiendo.

|#15 Tertiam rationem ponit ibi, et facilius autem etc..

Quae talis est. Virtus est circa difficile. Sed facilius est quod aliquis non accipiat aliena, quam quod det proprium. Quia cum aliquis dat id quod est sibi proprium, quasi abscedit a se id quod est sibi incorporatum. Ergo virtus liberalitatis magis est circa dationem quam circa acceptionem.

|#16 Quartam rationem ponit ibi, sed et liberales dicuntur etc..

Quae sumitur ex communi modo loquendi.

Dicuntur enim maxime liberales illi qui dant. Illi vero qui non accipiunt inordinate non multum laudantur de liberalitate, sed magis de iustitia; illi vero qui accipiunt non multum laudantur. Ergo liberalitas maxime videtur esse circa dationes.

|#17 Quintam rationem ponit ibi, amantur autem maxime etc..

Quae talis est. Inter omnes virtuosos maxime amantur liberales, non quidem amicitia honesti, quasi liberalitas sit maxima virtus, sed amicitia utilis, inquantum scilicet sunt aliis utiles. Sunt autem utiles per hoc quod dant.

Ergo liberalitas maxime consistit circa dationes.

|+2 Lectio 2

|#1 Quae autem secundum virtutem (et) operationes etc..

Postquam Philosophus ostendit quis sit praecipuus actus liberalitatis, hic ostendit qualis debeat esse.

Et primo ostendit qualis sit praecipuus actus eius. Secundo quales sint actus eius secundarii, ibi: neque accipiet etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit qualis debeat esse liberalitatis datio quae est praecipuus actus eius. Secundo ostendit quod aliae dationes non pertinent ad liberalitatem, ibi: qui autem dat quibus non oportet etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod datio liberalis debeat debitis circumstantiis esse vestita, quia scilicet omnes operationes quae sunt secundum virtutem debent esse bonae, id est rectificatae a ratione secundum debitas circumstantias, et ulterius ordinatae per intentionem ad bonum finem. Cum igitur datio sit praecipuus actus liberalitatis, consequens est quod liberalis det propter bonum finem, et quod recte, id est secundum regulam rationis; inquantum scilicet dat quibus oportet et quando oportet et quaecumque aliae debitaee circumstantiae consequuntur ad rectam dationem.

|#2 Secundo ibi: et haec delectabiliter etc., ostendit quod datio liberalis debet esse delectabilis.

Et hoc est quod dicit quod liberalis dat delectabiliter, vel saltem sine tristitia. Ita enim est in omni virtute, ut ex supradictis patet, quod actus virtuosus, vel est delectabilis, vel saltem est sine tristitia; vel si oporteat aliquam

tristitiam admisceri, minimum habebit per comparationem ad alios homines, sicut supra dictum est de forti quod, si non multum delectetur in suo actu, tamen non tristatur, vel saltem minus tristatur inter omnes qui huiusmodi pericula subeunt.

|#3 Deinde cum dicit: qui autem dat quibus non oportet etc., ostendit quod aliae dationes non pertinent ad liberalem. Et primo de dationibus quibus desunt debitae circumstantiae. Et dicit quod ille qui dat quibus non oportet, vel non propter honestatem, sed propter aliquam aliam causam licitam vel illicitam, non dicitur liberalis. Sed alio nomine nominatur secundum differentiam finis propter quem dat, ex quo moralia speciem et nomen sortiuntur.

|#4 Secundo ibi: neque qui triste etc., ostendit idem de dationibus quae sunt cum tristitia. Et dicit quod neque illi qui cum tristitia dant sunt liberales, quia ex hoc ipso quod tristantur in dando, videtur quod magis eligerent pecunias quam operationem virtuosam honestae dationis. Quod non pertinet ad liberalem.

|#5 Deinde cum dicit: neque accipiet etc., ostendit quales sint operationes liberalitatis sicut acceptio et alia huiusmodi.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid vitet liberalis in accipiendo. Secundo ostendit quid observet, ibi, unde autem oportet etc..

Circa primum duo ponit. Quorum primum est, quod liberalis non accipit unde non oportet.

Sic enim accipere non videtur competere homini, qui non appretiat pecunias. Secundum est, quod liberalis non est promptus ad petendum. Sicut enim in naturalibus, quod est multum activum est parum passivum, ut ignis, ita etiam in moralibus liberalis, qui est promptus ad benefaciendum donando, non de facili vult beneficia ab alio recipere, quod est bene pati.

|#6 Deinde cum dicit: unde autem oportet etc., ostendit quid observet liberalis in accipiendo vel retinendo; et ponit tria. Quorum primum est, quod liberalis accipit unde oportet, scilicet a propriis possessionibus vel ab aliis huiusmodi, non quia quaerit pecuniam quasi per se bonum, sed quasi necessarium ad dandum.

Secundum est, quod liberalis non negligit procuracionem bonorum propriorum, quia vult habere unde sufficiat ad dandum aliis. Tertium est, quod liberalis non dat quibuscumque, sed retinet ad hoc quod possit dare quibus oportet, et loco et tempore debito.

|#7 Deinde cum dicit: liberalis autem etc., ponit quatuor proprietates liberalitatis. Quarum prima est, quod ad liberalem pertinet, ut vehementer superabundet in datione, non quidem sic quod superabundet a ratione recta, sed ita quod datio in ipso superabundet retentioni. Quia minus sibi relinquit, quam aliis det. Paucis enim in seipso contentus est; sed dum vult multis providere oportet, quod pluribus largiatur. Non enim pertinet ad liberalem quod sibi soli intendat.

|#8 Secundam proprietatem ponit ibi: secundum substantiam autem etc..

Et dicit quod liberalitas commendatur secundum proportionem substantiae, idest divitiarum.

Non enim datio iudicatur liberalis ex multitudine donorum sed ex habitu, idest ex facultate et voluntate dantis, qui scilicet dat secundum modum suarum divitiarum. Unde nihil prohibet, quod aliquis, qui minora dat, liberalior iudicetur, si a minoribus divitiis det.

|#9 Tertiam proprietatem ponit ibi: liberaliores autem etc..

Et dicit quod illi qui suscipiunt divitias a parentibus sunt magis liberales quam illi qui proprio labore eas acquirunt. Et huius assignat duas rationes. Quarum prima est, quod illi qui suscipiunt divitias a parentibus, nunquam fuerunt experti indigentiam; unde non timent eam et propter hoc non timent expendere, sicut illi qui aliquando experti sunt paupertatem. Secunda ratio est, quia naturale est quod omnes diligant sua opera, sicut parentes diligunt suos filios, et poetae sua poemata. Illi autem qui acquirunt proprio labore divitias, reputant eas quasi sua opera. Unde magis volunt eas conservare.

|#10 Quartam proprietatem ponit ibi: ditari autem non facile etc..

Et circa hoc tria facit. Primo ponit proprietatem.

Et dicit quod non est facile quod ditetur homo liberalis, quum non de facili accipiat, neque multum custodiat divitias; sed magis a se emittit eas dando et expendendo et non appretiat divitias propter ipsas, sed solum propter dationem.

|#11 Secundo ibi: propter quod etc., manifestat quod dixerat per quoddam signum.

Quia enim liberales non de facili sunt divites, homines vulgares accusant fortunam, cui attribuunt divitias, quod non sunt divites illi qui maxime essent digni, scilicet liberales, qui aliis largiuntur. Sed ipse dicit, quod hoc non

irrationabiliter accidit: quia non est possibile, quod homo habeat pecunias, qui non multum curat habere; sicut etiam non est possibile, quod aliquid aliud habeatur, de quo homo non curat.

#12 Tertio ibi: non tamen dabit etc., excludit falsam opinionem. Non enim propter hoc dictum est quod non curet divitias, quia det quibus non oportet, vel quando non oportet, vel indebite secundum quamcumque aliam circumstantiam. Tum quia talis operatio non esset liberalis: tum quia per hoc impediretur ab operatione liberali, dum inutiliter consumens non haberet quod opportune consumeret.

Sicut enim dictum est, liberalis dicitur, qui expendit secundum proportionem propriae substantiae, et in ea quae oportet.

|+3 Lectio 3

#1 Qui autem superabundat etc..

Postquam Philosophus determinavit de liberali, hic determinat de prodigo.

Et primo determinat de eo, qui est totaliter prodigus. Secundo de eo qui est partim prodigus et partim illiberalis, ibi: sed multi prodigorum, etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de eo prodigo absolute; secundo comparat prodigum illiberali, ibi: dictum est autem a nobis, etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit respectu cuius prodigus superabundet. Secundo ostendit qualis sit prodigi actus, ibi, liberalitate utique etc..

Dicit ergo primo, quod cum dicatur aliquis liberalis ex hoc quod expendit secundum proportionem suae substantiae; prodigus dicitur, qui superabundat proportionem suae substantiae expendendo vel dando. Et ex hoc concludit, quod tyranni, qui habent indeficientem divitiarum abundantiam, utpote omnia quae sunt communia sibi usurpantes, non dicuntur prodigi, quia multitudine eorum quae possident, non videtur esse facile quod in dando et expendendo superabundent proportionem propriarum divitiarum.

#2 Deinde cum dicit: liberalitate utique etc., manifestat qualis sit actus prodigi.

Et quia opposita ex invicem manifestantur, primo resumit ea quae dicta sunt de actu liberalis.

Secundo ostendit qualis sit actus prodigi, ibi, prodigus autem, etc..

Circa primum duo facit. Primo resumit qualiter liberalis se habeat circa ea quae principaliter ad eum pertinent, scilicet circa dationem et delectationem dationis. Secundo qualiter se habeat in his circa quae est secundario liberalitas, ibi: et accipiet unde oportet etc..

Dicit ergo primo, quod cum liberalitas sit quaedam medietas circa dationem et acceptionem pecuniarum, liberalis emittit pecunias dando et expendendo, et hoc secundum rationem rectam, in quae oportet et quaecumque alia oportet in huiusmodi observare, per quod differt liberalis a prodigo; et hoc facit tam in parvis quam in magnis: per quod differt liberalis a magnifico, qui est tantummodo circa magna, ut infra dicitur.

Et hoc facit delectabiliter: per quod differt ab illiberali, qui in emissionem pecuniarum contristatur.

#3 Deinde cum dicit: et accipiet unde oportet etc., resumit quomodo liberalis se habeat circa ea quae secundario ad liberalitatem pertinent.

Et primo quomodo se habeat circa acceptionem.

Secundo quomodo se habeat circa tristitiam, ibi: si autem praeter optimum et bene etc..

Dicit ergo primo, quod liberalis accipit unde oportet, et observat quaecumque oportet in accipiendo observari. Cum enim liberalitatis virtus medium teneat circa utrumque, scilicet acceptionem et dationem, liberalis utrumque faciet sicut oportet, quia ad decentem dationem sequitur quod sit decens acceptio. Sed si acceptio non sit decens, contraria est decenti dationi, quia ex contrariis causis procedunt.

Decens enim datio procedit ex hoc, quod homo praefert bonum rationis cupiditati pecuniae.

Sed indecens acceptio provenit ex hoc quod homo cupiditatem pecuniae praeponit bono rationis.

Et quia ea quae seinvicem consequuntur simul fiunt in eodem, quae vero sunt contraria simul esse non possunt: inde est quod decens datio et decens acceptio, quae seinvicem consequuntur, simul adunantur in liberali. Sed indecens acceptio non simul invenitur in eo cum decenti acceptione, cui contrariatur.

#4 Deinde cum dicit: si autem praeter optimum etc., ostendit quomodo se habeat liberalis circa tristitiam, quae est de amissione pecuniae.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quomodo tristetur de inordinata datione. Et dicit quod si contingat ipsum aliquid de suis divitiis consumere praeter ordinem ad finem optimum et praeter hoc quod bene se habeat in dando secundum debitas circumstantias, de hoc tristatur, sicut et quilibet virtuosus tristatur si contingat ipsum aliquid facere quod sit contra virtutem, et tamen circa ipsam tristitiam modum rationis observat, ut scilicet tristitia sit moderata et secundum quod oportet. Quia ad virtutem pertinet, ut aliquis delectetur et tristetur in quibus oportet et secundum quod oportet.

#5 Secundo ibi: sed etiam bene communicativus etc., ostendit quomodo tristetur circa ablationem pecuniarum. Et dicit, quod liberalis est bene communicativus in pecuniis, idest promptus ad hoc, quod pecunias suas quasi communes cum aliis habeat. Potest enim absque tristitia sustinere, quod aliquis ei in pecuniis iniurietur, eo quod non multum pecunias appetiatur.

#6 Tertio ibi: et magis gravatus etc., ostendit qualiter tristetur circa indebitam retentionem pecuniae. Et dicit quod magis gravatur, idest tristatur, si non consumit dando vel expendendo, quam tristetur, si consumat aliquid quod non oportebat consumere; et hoc ideo, quia magis ad ipsum pertinet dare quam accipere vel conservare, quamvis hoc non placeret simonidi idest cuidam poetae, qui contrarium fieri oportere dicebat.

#7 Deinde cum dicit: prodigus autem etc., ostendit ex praemissis qualis sit actus prodigi. Et dicit quod in omnibus praedictis prodigus peccat, idest non solum in dando et accipiendo, sed etiam in delectando et tristando; quia neque delectatur neque tristatur in quibus oportet et secundum quod oportet. Et hoc erit magis manifestum in sequentibus.

#8 Deinde cum dicit: dictum est autem a nobis etc., comparat prodigalitem illiberalitati. Et primo quantum ad oppositionem. Secundo quantum ad quantitatem peccati, ibi, quae quidem igitur etc.. Dicit ergo primo dictum esse supra quod prodigalitas et illiberalitas se habent secundum superabundantiam et defectum in duobus, scilicet in datione et acceptione, et hoc ideo quia expensae, quae etiam ad liberalitatem pertinent, sub datione comprehenduntur. Contrarie autem in his superabundat et deficit prodigus et illiberalis. Prodigus enim superabundat in dando, et in hoc quod non accipiat. Illiberalis autem e contrario deficit in dando, et superabundat in accipiendo; nisi forte in parvis, quae illiberalis dat et non curat accipere.

|+4 Lectio 4

#1 Quae quidem igitur prodigalitem etc.. Postquam Philosophus ostendit oppositionem prodigalitem ad illiberalitatem, hic ostendit quod illiberalitas excedit in gravitate peccati. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima sumitur ex mutabilitate prodigalitem, quia non de facili augetur, sed de facili removetur. Unde dicit, quod ea quae pertinent ad prodigalitem non multum possunt augeri simul, ut scilicet aliquis nullo modo accipiat et superflue omnibus det, eo quod substantia, idest divitiae, velociter deserit eos qui dant indiscrete, quasi quidam ydiotae et irrationabiles, et tales videntur esse prodigi. Et quia vitium, quod non multum augetur, sed de facili curatur, est minus grave, inde est, quod prodigus non modicum est melior, idest minus malus illiberali.

#2 Prodigus enim de facili sanabilis est a suo vitio ex duobus. Uno quidem modo ab aetate, quia, quantum aliquis magis accedit ad senectutem, fit magis pronus ad retinendum, et ad non dandum. Quia enim divitiae appetuntur, ut per eas humanis defectibus subveniatur, consequens est ut, quanto aliquis maiores sentit defectus, tanto pronior sit ad retinendum, et ad non dandum. Secundo propter paupertatem, quae consequitur ex superflua prodigi datione. Paupertas autem impedit prodigalitem tum propter impossibilitatem dandi, tum propter experientiam defectus.

#3 Secundam rationem ponit ibi, et ad medium potest venire etc.. Quae sumitur ex similitudine eius ad liberalitatem. Unde dicit, quod prodigus de facili potest reduci ad medium virtutis propter convenientiam quam habet cum liberali. Habet enim prodigus ea quae habet liberalis, quia scilicet libenter dat, et non de facili accipit. Differt autem a liberali, quia neutrum horum facit secundum quod oportet, et bene, idest secundum rationem rectam. Et ideo si perducatur ad hoc quod faciat praedicta secundum quod oportet, sive per assuetudinem, sive per quamcumque aliam transmutationem, puta aetatis vel fortunae, erit liberalis, ut scilicet det quibus oportet, et non accipiat unde non oportet.

#4 Et ex hoc concludit, quod prodigus non videtur esse pravus secundum id quod pertinet proprie ad virtutem moralem, quae respicit directe appetitivam potentiam. Non enim pertinet ad malum sive corruptum appetitum, neque ad defectum virilis animi, quod aliquis superabundet in dando et in non accipiendo, sed hoc videtur pertinere ad insipientiam quamdam. Et sic videtur, quod prodigalitas non tam pertineat ad malitiam moralem, quae respicit pronitatem appetitus ad malum, quam secundum rationis defectum.

#5 Tertio ibi: secundum hunc autem modum etc., ponit tertiam rationem, quae sumitur ex effectu prodigalitem. Unde dicit, quod prodigum esse multo meliorem illiberali, non solum apparet propter praedictas duas rationes,

sed etiam propter hanc tertiam, quoniam prodigus multis prodest per suam dationem, licet sibi noceat inordinate dando. Sed illiberalis nulli prodest, in quantum deficit in dando, nec etiam prodest sibiipsi in quantum deficit in expendendo.

|#6 Deinde cum dicit: sed multi prodigorum etc., determinat de eo qui est commixtus ex prodigo et illiberali. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo aliqui prodigi aliquid illiberalitatis habent. Secundo infert quasdam conclusiones ex dictis, ibi, propter quod intemperati etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo quidam prodigi male se habent in accipiendo. Secundo quomodo male se habent in dando, ibi, propter quod neque liberales etc.. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod multi qui sunt prodigi secundum superfluum dationem, sunt etiam secundum aliquid illiberales, in quantum accipiunt unde non oportet.

|#7 Secundo ibi: acceptivi autem etc., assignat duas rationes. Quarum prima assignat duas rationes. Quarum prima talis est. Quia tales proni sunt ad accipiendum propter hoc quod volunt consumere sua superflua dando et expendendo, et de facili consumunt; quia ea quae habent, cito eos deserunt. Unde ad hoc quod implere possint voluntatem suam circa superfluas dationes et expensas, coguntur aliunde inordinate acquirere quae non habent.

|#8 Secunda ratio est, quia magis dant ex quadam concupiscentia dandi, quam ex ratione recta, quasi intendentes ad aliquod bonum: unde volunt quidem dare; sed qualiter, aut unde dent, nihil apud eos differt, et ideo, quia nullam curam habent de bono, indifferenter undecumque accipiunt.

|#9 Deinde cum dicit propter quod neque liberales etc., ostendit quomodo deficient circa dationes. Et dicit quod quia nullam curam habent de bono, ideo dationes eorum non sunt liberales quia neque sunt bonae neque propter bonum neque modum debitum habent. Sed quandoque divites faciunt malos homines quos oporteret pauperes esse, quia, dum divitiis male utuntur, et sibi et aliis sunt nocivi. Et tamen hominibus, qui habent mores moderatos secundum virtutem nihil darent, in quo deficient in dando. Sed multa dant adulatoribus, vel aliis hominibus, qui eos qualitercumque delectant; puta hystrionibus, vel lenonibus; in quo superabundant in dando.

|#10 Intemperati etc., inducit duas conclusiones ex praemissis. Quarum prima est, quod propter praemissa multi prodigorum sunt intemperati. Et hoc apparet ex duobus. Primo quidem, quia cum sint faciles ad consumendum sua, de facili etiam consumunt in intemperantias, puta in cibis, et venerea, a quibus multi retrahuntur timore expensarum. Secundo, quia cum non ordinent vitam suam ad bonum honestum, consequens est, quod declinent ad voluptates. Haec enim duo sunt propter se appetibilia. Honestum quidem secundum appetitum rationalem. Delectabile autem secundum appetitum sensitivum; utile autem refertur ad utrumque horum.

|#11 Secundam conclusionem ponit ibi prodigus quidem igitur etc.. Et dicit quod ex praemissis patet, quod prodigus si non potest induci ad virtutem, transit in praedicta vitia. Si autem potitur studio, scilicet virtutis, perveniet de facili ad medium et ut det et abstineat ab accipiendo secundum quod oportet, ut supra dictum est.

|+5 Lectio 5

|#1 Illiberalitas autem insanabilis est etc.. Postquam Philosophus determinavit de prodigalitate, hic determinat de illiberalitate. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quandam conditionem illiberalitatis. Secundo distinguit illiberalitatis modos seu species, ibi: extendit autem in multum etc.; tertio comparat illiberalitatem ad suum oppositum, ibi, congrue utique illiberalitati etc.. Dicit ergo primo quod vitium illiberalitatis est insanabile. Et huius assignat duas rationes. Quarum prima est quia vita humana et etiam res mundanae, ut plurimum tendunt in defectum; manifestum est autem ex experimento quod et senectus et quaelibet alia impotentia vel defectus facit homines illiberales, quia videtur homini quod pluribus indigeat. Et ideo magis cupit res exteriores quibus humanae indigentiae subvenitur.

|#2 Secunda ratio est, quia illud ad quod homo naturaliter inclinatur, non de facili removetur ab eo. Magis autem inclinatur homo ad illiberalitatem, quam ad prodigalitatem.

Cuius signum est, quod plures inveniuntur amatores et conservatores pecuniarum, quam datores, id autem quod naturaliter est in pluribus invenitur. In tantum autem natura inclinatur ad amorem divitiarum, in quantum per eas vita hominis conservatur.

|#3 Deinde cum dicit: extenditur autem in multum etc., distinguit modos seu species illiberalitatis.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod illiberalitas attenditur secundum duo; scilicet secundum superfluum in accipiendo et secundum defectum in dando. Secundo ponit species, quae accipiuntur secundum defectum in dando, ibi, qui quidem enim in talibus etc..

Tertio ponit species, quae accipiuntur secundum superfluum acceptionem, ibi: hi autem rursus secundum acceptionem etc..

Dicit ergo primo, quod illiberalitas in multum augetur, ad multa etiam se extendit, et multiformis est, in quantum scilicet sunt multi modi illiberalitatis. Cum enim illiberalitas in duobus existat, scilicet in defectu dationis et in superabundantia acceptionis; non omnes illiberales in utroque peccant, quasi totam rationem illiberalitatis habentes. Sed dividitur aliquando in diversis; ita quod quidam superabundant in acceptione qui tamen non deficiunt in datione, sicut de prodigiis supra dictum est. Alii vero deficiunt in datione, et tamen non superabundant in acceptione.

|#4 Deinde cum dicit: qui quidem enim etc., determinat modos eorum, qui in datione deficiunt. Et dicit, quod tales appellantur parci, eo quod parum expendunt, et tenaces, a defectu dationis quasi multum retinentes; dicuntur etiam kyminibiles, quasi venditores cymini, a quodam superexcessu tenacitatis, quia scilicet nec minimum aliquid darent absque recompensatione. Et tamen isti non superabundant in accipiendo; quia nec aliena appetunt, nec oblata multum curant accipere.

Et hoc propter duas rationes.

|#5 Quarum prima est, quia scilicet hoc dimittunt propter morum moderantiam et propter timorem turpitudinis. Videntur enim propter hoc custodire sua, et etiam hoc dicunt verbo, ne si sua dent cogantur aliquando propter penuriam aliquid operari; et inde est etiam, quod nolunt recipere aliena, turpe hoc existimantes: vel etiam dubitant ne ab his, qui eis darent, inducerentur ad aliquid indecens. Et de eorum numero videtur esse kyminibilis, id est cymini venditor, qui sic nominatur propter hoc quod in hoc superabundat quod nulli dare vult; et eadem ratio est de omnibus similibus.

|#6 Secunda ratio est, quia aliqui abstinere ab accipiendo aliena propter hoc, quod timent ne oporteat eos dare: quasi non sit facile, ut ipse ea quae sunt aliorum accipiat, et alii non accipiant ea quae sunt eius; et ideo placet eis quod neque dent, neque accipiant.

|#7 Deinde cum dicit: hi autem rursus etc., ponit modos illiberalitatis (qui accipiuntur secundum superfluum acceptionem) et primo quantum ad eos qui turpiter accipiunt.

Secundo quantum ad eos qui accipiunt iniuste, ibi, aleator quidem etc..

Dicit ergo primo, quod quidam illiberales superabundant in acceptione, non curantes quid vel unde accipiant seu lucrentur. Quorum quidam lucrentur de vilibus et servilibus operationibus. Quidam vero lucrentur de turpibus et illicitis, puta de meretricio, vel de aliquo simili, sicut lenones. Quidam vero lucrentur per improbam exactionem, sicut usurarii, et qui saltem aliquid parvum volunt lucrari in aliquo multo quod dant vel mutant.

Omnes enim praedicti accipiunt unde non oportet, scilicet de servilibus vel turpibus operationibus, vel quantum non oportet, sicut usurarii, qui accipiunt ultra sortem. Quibus omnibus commune est quod turpiter lucrentur in quantum scilicet sustinent ut opprobrio habeantur propter aliquod, lucrum, et hoc parvum.

Quia illi qui, ut magna lucrentur, accipiunt unde non oportet, vel quae non oportet, sicut tyranni, qui depraedantur civitates et templa, non dicuntur illiberales, sed magis dicuntur perniciosi, in homines, et impii, in Deum, et iniusti, quasi legis transgressores.

|#8 Deinde cum dicit: aleator quidem etc., ponit illiberales, qui accipiunt iniuste, sicut aleator, qui lucretur ex ludo taxillorum.

Et ille, qui spoliatur mortuos, qui antiquitus cum magno apparatu sepeliebantur. Et latro qui spoliatur vivos. Omnes enim isti turpiter lucrentur, in quantum propter lucrum negotia quaedam faciunt unde sunt opprobriosi.

Quod etiam et de superioribus dictum est, sed in istis est aliqua specialis ratio turpitudinis.

Quidam enim horum, scilicet spoliator mortuorum et latro, exponunt se magnis periculis propter lucrum, agentes ea quae legibus puniuntur: alii vero, scilicet aleatores, volunt lucrari ab amicis cum quibus ludunt, cum tamen magis conveniat secundum liberalitatem amicis aliquid dare. Et sic patet, quod utriusque, dum volunt lucrari unde non oportet, sunt turpes lucrentes. Et sic patet quod omnes praedictae sumptiones, id est acceptiones, sunt illiberales.

#9 Deinde cum dicit: congrue utique etc., determinat de illiberalitate per comparisonem ad oppositum vitium. Et dicit, quod illiberalitas congrue denominatur ab oppositione liberalitatis. Semper enim peius vitium magis opponitur virtuti. Illiberalitas autem est peior prodigalitate, ut supra ostensum est; unde relinquitur quod magis opponatur liberalitati.

Secunda ratio est, quia homines magis peccant secundum vitium quod dicitur illiberalitas, quam secundum vitium quod dicitur prodigalitas. Et propter hoc nominatur a privatione liberalitatis, quia pluries per hoc vitium corrumpitur liberalitas.

#10 Ultimo autem epilogat quae dicta sunt, dicens, tanta dicta esse de liberalitate, et de oppositis vitiis.

|+6 Lectio 6

#1 Videbitur autem consequens esse etc..

Postquam Philosophus determinavit de liberalitate, hic determinat de magnificentia.

Et dividitur pars ista in duas partes.

In prima inquiri materiam magnificentiae et oppositorum vitiorum. In secunda ostendit qualiter magnificentia et opposita vitia, circa propriam materiam operantur, ibi, magnificus autem scienti assimilatur, etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quae sit materia magnificentiae. Secundo ostendit, quae sint vitia ei opposita, ibi, talis autem habitus, etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit materiam communem magnificentiae et liberalitati.

Secundo ostendit differentiam inter utrumque, ibi: non quemadmodum autem liberalitas, etc.. Tertio probat propositum, ibi, qui autem in parvis, etc..

Dicit ergo primo, quod post liberalitatem videtur esse conveniens, quod sequatur tractatus de magnificentia. Et ratio convenientiae est, quia magnificentia videtur esse quaedam virtus circa pecunias sicut et liberalitas.

#2 Deinde cum dicit: non quemadmodum autem etc., ostendit differentiam quantum ad materiam inter liberalitatem et magnificentiam.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit differentiam.

Secundo manifestat quod dixerat, ibi, magnitudo autem etc..

Circa primum ponit duas differentias. Quarum prima est, quod liberalitas se extendit ad omnes operationes quae sunt circa pecunias, scilicet ad acceptiones, dationes et expensas, sed magnificentia est solum circa sumptus, id est expensas. Secunda differentia est, quia etiam in sumptibus sive in expensis, magnificentia excedit liberalitatem magnitudine expensarum. Magnificentia enim est solum circa magnas expensas, sicut ipsum nomen demonstrat. Sed liberalitas potest esse etiam circa moderatas vel etiam modicas. Nec tamen intelligendum est, quod quia magnitudo importat excessum quemdam, quod magnificus ita magnos sumptus faciat, quod excedat id quod debet fieri secundum rationem. Sed sumptus magnifici ita est cum magnitudine quod cum hoc est decens; decet enim et personam facientis, et opus in quo fiunt expensae, ut infra dicitur.

#3 Deinde cum dicit magnitudo autem etc., exponit quod dixerat; scilicet qualiter magnitudo sumptus conveniat magnifico. Et quia magnum dicitur relative, ut habetur in praedicamentis, ideo et hic dicitur, quod magnitudo sumptus accipitur per respectum ad aliquid aliud; puta ad illud, in quo fiunt expensae, vel ad personam expendentis; quia non idem sumptus dicitur esse magnus per comparisonem ad trierarcham, id est principem galearum, quae habent tres ordines remorum, unde et trieres vocantur, et architheorum, id est principem speculationis. Puta si aliquis fuerit praefectus templi, vel etiam studii.

Oportet enim sumptum esse decentem per comparisonem ad ipsum qui expendit, et per comparisonem ad id in quo expendit. Circa quod etiam oportet attendere circa quae illud fiat. Puta si fiunt expensae in aedificatione domus, oportet ulterius considerare cui domus illa aedificetur; utrum scilicet principi, vel privatae personae; quia scilicet secundum hoc diversi sumptus requiruntur.

#4 Deinde cum dicit: qui autem in parvis etc., probat quod dixerat, scilicet quod ad magnificentiam pertineat magnitudo sumptus. Quia ille qui expendit in rebus parvis vel etiam moderatis secundum quod dignum est, non dicitur magnificus; puta si multoties divisim expenderet multa in parvis rebus, ita quod omnes illae expensae congregatae facerent aliquid tantum quantum est illud quod expendit magnificus, nihilominus tamen magnificus non diceretur, etiam si prompte et liberaliter illa parva expenderet. Quia omnis magnificus est liberalis; non tamen sequitur, quod omnis liberalis sit magnificus.

#5 Deinde cum dicit: talis autem habitus etc., ostendit, quae sint vitia opposita magnificentiae.

Et dicit, quod vitium oppositum habitui magnificentiae per modum defectus vocatur parvificentia. Sed vitium, quod opponitur ei per modum superabundantiae vocatur bannausia, a bannos, quod est fornax.

Quia tales sicut in fornace omnia sua consumunt.

Vocatur etiam apyrocalia, quasi sine experientia boni, quia scilicet inexperti sunt qualiter oporteat bonum operari: et si quae etiam sunt aliae tales nominationes. Quae quidem important superabundantiam, non quia excedant magnificum in magnitudine expensarum, circa quae oportet expendere; sed superabundant in hoc, quod excedunt rationem rectam in hoc, quod faciunt magnos sumptus cum quadam praeclaritate, in quibus non oportet et sicut non oportet. Ex quo patet quod medium et extrema in virtutibus moralibus non accipiuntur secundum quantitatem absolutam, sed per respectum ad rationem rectam. Subdit autem, quod de istis vitiis posterius dicetur in hoc eodem capitulo.

|#6 Deinde cum dicit: magnificus autem etc., ostendit quomodo magnificentia et opposita vitia circa praedictam materiam se habeant.

Et primo determinat de magnificentia. Secundo de vitiis oppositis, ibi, superabundans autem et bannausus etc.. Circa primum duo facit. Primo ponit quasdam proprietates magnifici, pertinentes ad modum expendendi. Secundo ostendit, in quibus magnificus expendat, ibi, est autem sumptuum etc..

Circa primum ponit sex proprietates magnifici.

Quarum prima est, quod magnificus assimilatur scienti. Quia scilicet, sicut ad scientem artificem pertinet cognoscere proportionem unius ad aliud, ita etiam ad magnificum pertinet cognoscere proportionem expensarum ad id in quo fiunt expensae. Potest enim magnificus ex virtute habitus sui considerare quid deceat expendere; et sic faciet magnas expensas prudenter, quod requiritur ad omnem virtutem moralem, ut scilicet prudenter operetur.

|#7 Hoc autem quod dictum est, manifestat per hoc quod supra dictum est in secundo, quod quilibet habitus determinatur per operationes, et per obiecta quorum est habitus: quia scilicet determinati habitus sunt determinatorum operationum et obiectorum. Et quia operationes magnificentiae sunt expensae, et obiecta operationum sunt ea in quibus fiunt expensae magnae, consequens est, quod ad magnificum pertineat considerare et facere magnos sumptus et convenientes, quod non potest fieri sine prudentia. Oportet etiam quod opera, id est operata, sint talia, id est magna et decentia; per hunc enim modum expensae erunt magnae et convenientes operi operato, puta domui aedificandae, vel alicui huiusmodi.

Sic igitur oportet, quod opus, in quo fiunt expensae sit tale quod sit dignum huiusmodi sumptu, id est expensa, sumptum autem, id est expensam, oportet esse talem ut proportionetur operi vel quod etiam superabundet. Quia enim difficillimum est medium attingere, si contingat a medio declinare, semper virtus declinat in id quod minus habet de malo, sicut fortis in minus timendo et liberalis (in plus) dando, et similiter magnificus in plus expendendo.

|#8 Secundam proprietatem ponit ibi: consumet autem etc..

Quae sumitur ex parte finis. Et dicit, quod magnificus consumet, scilicet expendendo, talia magna et decentia propter bonum honestum sicut propter finem; operari enim propter bonum est commune in omnibus virtutibus.

|#9 Tertiam proprietatem ponit ibi: et adhuc delectabiliter etc..

Et dicit, quod ad magnificum pertinet delectabiliter magna expendere, et emissive, id est prompte, et sine difficultate emittendo.

Quia quod aliquis sit multum diligens in ratiocinio, id est in computatione expensarum, pertinet ad parvificentiam.

|#10 Quartam proprietatem ponit ibi: et qualiter optimum etc..

Et dicit, quod magnificus magis intendit quomodo faciat opus optimum et decentissimum, quam quomodo minimum possit expendere ad opus intentum faciendum.

|#11 Quintam proprietatem ponit ibi: necessarium autem etc..

Et dicit, quod necessarium est quod magnificus sit liberalis. Quia ad liberalem pertinet expendere ea quae oportet et sicut oportet.

Et hoc etiam magnificus expendit; expendit enim circa magna et decentia opera, ut dictum est. Et hoc facit delectabiliter et emissive et propter bonum. Sed ad magnificum proprie pertinet, quod aliquid magnum circa hoc faciat, ac si magnificentia nihil aliud sit quam quaedam magnitudo liberalitatis circa praedicta.

|#12 Sextam proprietatem ponit ibi: et ab aequali sumptu etc..

Et dicit quod dum magnificus in aliquo magno opere facit magnas expensas, constituit opus magis magnificum ex aequalitate expensarum. Quia non ad idem pertinet virtus, id est ultimum et optimum in possessione divitiarum et in opere quo divitiae expenduntur.

Quia virtus, id est maximum et optimum in possessionibus, est illud quod est plurimo pretio dignum et quod homines maxime honorant, id est appretiantur. Sed virtus operis est, quod sit magnum et bonum. Quia

consideratio talis operis inducit admirationem. Et tale est opus magnificentiae, ut scilicet sit admirabile. Et sic patet, quod virtus operis, idest optima excellentia eius, est secundum magnificentiam cum magnitudine expensarum.

|+7 Lectio 7

|#1 Est autem sumptuum etc..

Postquam Philosophus ostendit qualiter magnificus se habeat in expendendo, hic ostendit in quibus magnificus expendat. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit in quibus expendit magnificus; secundo ostendit quomodo servat proportionem sumptuum ad ea in quibus expendat, ibi, et in singulis decens, etc..

Circa primum duo facit: primo ostendit in quibus principaliter magnificus expendat.

Secundo, in quibus expendat secundario, ibi priorum autem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit, quae sunt principalia, in quibus magnificus expendit; secundo ostendit ad quos pertineat in talibus expendere, ibi, in omnibus autem quemadmodum dictum est, etc.. Tertio epilogat quod dictum est, ibi, maxime quidem igitur, etc..

Dicit ergo primo, quod magnificus facit sumptus circa ea quae sunt maxime honorabilia.

Huiusmodi autem sunt duorum generum. Primum genus est eorum quae pertinent ad res divinas, puta cum aliqua donaria reponuntur in templis deorum, et praeparationes, puta templorum aedificia, vel aliquid aliud huiusmodi. Et etiam sacrificia ad idem pertinent. Gentiles autem non solum colebant deos, idest quasdam substantias separatas, sed etiam colebant Daemones, quos dicebant esse medios inter deos et homines. Et ideo subdit, quod ad idem genus pertinet quicquid expenditur circa cultum cuiuscumque Daemonis. Et loquitur hic Philosophus secundum consuetudinem gentilium, quae nunc manifestata veritate est abrogata, unde, si aliquis nunc circa cultum Daemonum aliquid expenderet, non esset magnificus, sed sacrilegus.

|#2 Secundum autem genus honorabilium sumptuum sunt ea quae magnifice fiunt per respectum ad bonum publicum, puta quod aliquis ad aliquid utile communitati praeclare et magnifice largiatur, quod oportet. Vel si aliquod officium committitur alicui a civitate, puta quod sit princeps trieris, idest exercitus navium, vel galearum, quod circa executionem officii faciat magnos sumptus. Vel etiam quod convivium faciat toti civitati, sicut solitum erat apud ---, ut habetur in II politicae.

|#3 Deinde cum dicit: in omnibus autem etc., ostendit quibus competat tales sumptus facere.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit in generali quibus competat tales sumptus facere; secundo concludit in speciali, quibus non competat, ibi: propter quod inops quidem etc.; tertio ostendit in speciali quibus competat, ibi, decet autem et eos etc..

Dicit ergo primo, quod in omnibus quae expenduntur, sicut supra dictum est, oportet haberi respectum, non solum ad ea in quibus expenditur, (sed etiam ad eum qui expendit,) ut scilicet consideretur quis est qui expendit, utrum scilicet sit princeps vel privata persona, nobilis aut ignobilis; et etiam consideretur quas possessiones habeat, utrum scilicet magnas vel parvas. Oportet enim expensas esse dignas, idest bene proportionatas his, scilicet conditioni personae et divitiis, ita quod expensae non solum deceant tale opus in quo expenditur, sed etiam deceant facientem.

|#4 Deinde cum dicit propter quod inops etc., concludit quos non deceant tales sumptus.

Et dicit, quod propter praedicta inops, idest qui habet parvas divitias, non potest esse magnificus, quia non habet tot ex quibus possit convenienter multa consumere. Et si tentet ultra posse expendere, erit insipiens, quia hoc erit praeter dignitatem et praeter id quod fieri oportet et ita non pertinet ad virtutem magnificentiae. Quia secundum virtutem omnia fiunt recte idest secundum quod oportet.

|#5 Deinde cum dicit: decet autem et eos etc., ostendit quos deceat facere praedictos sumptus.

Et accipit hoc secundum duo. Primo quidem secundum quantitatem divitiarum. Unde dicit quod praedictos sumptus facere decet illos homines quibus talia praexistunt, id est qui habent magnas divitias ex quibus possunt multa consumere decenter, sive habeant huiusmodi divitias abundantes per seipsos, puta acquirendo eas per propriam industriam sive etiam habeant eas per progenitores quibus succedunt, sive etiam per quoscumque alios, per quos ad eos transeunt divitiae; puta cum relinquuntur haeredes extraneorum.

|#6 Secundo autem accipit propositum per conditionem personarum. Decet enim, quod faciant magnos sumptus nobiles genere et gloriosos, puta in honoribus constitutos, et quaecumque similia sunt; omnia enim huiusmodi habent in se quamdam magnitudinem, et quamdam dignitatem, ut deceat tales magnos sumptus facere.

#7 Deinde cum dicit: maxime quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit, quod talis est magnificus qualis supradictus est. Et in talibus sumptibus est magnificentia, sicut dictum est, scilicet in rebus divinis et communibus: huiusmodi enim inter omnia humana sunt maxima et honorabilissima.

#8 Deinde cum dicit priorum autem etc., ostendit in quibus secundo magnificus expendit. Et ponit circa hoc tres gradus. Quorum primus est quod magnificus magnos sumptus facit in his quae proprie ad ipsum pertinent, quae semel tantum fiunt, puta nuptiae, militia et si aliquid tale est.

#9 Secundum gradum ponit ibi, et (si) circa aliquid etc.. Et dicit, quod si tota civitas vel principes civitatis student ad aliquid faciendum, et circa hoc faciet magnos sumptus magnificus. Sicut si oporteat honorifice suscipere aliquos extraneos, puta principes vel reges, vel si oporteat eis mittere magna exenia, vel etiam si oporteat eis praesentialiter dona magna offerre. Vel si oporteat eis retribuere pro aliquibus beneficiis impensis, in omnibus his magnos sumptus faciet magnificus. Magnificus enim non est sumptuosus in se ipsum, ut scilicet multum expendat in proprium usum. Sed facit magnos sumptus in communia. Dona autem, quae magnifice aliquibus dantur, habent aliquid simile cum his quae Deo consecrantur, quia scilicet sicut Deo dona consecrantur, non quia eis Deus indigeat, sed propter reverentiam et honorem, ita etiam et magnis viris dona offeruntur magis propter honorem, quam propter indigentiam.

#10 Tertium gradum ponit ibi, magnifici autem etc.. Et dicit quod ad magnificum etiam pertinet praeparare domum convenienter propriis divitiis. Quia habere decentem domum pertinet ad hominis ornatum. Et in aedificiis faciendis magis intendit magnificus facere sumptus circa opera diuturna et permanentia, quam circa aliquos fragiles ornatus; puta circa columnas marmoreas in domo, quam circa fenestras vitreas. Ista enim, quae sunt magis permanentia, sunt optima.

#11 Sic igitur ex praedictis patet, quod magnificus principaliter expendit circa res divinas et publicas. Sed circa ea quae pertinent ad privatas personas expendit secundo propter tres conditiones. Primo, quia semel fiunt. Secundo, quia communiter ad hoc insistitur. Tertio, quia sunt diuturna. Haec enim sunt quae afferunt etiam rebus privatis magnitudinem.

#12 Deinde cum dicit: (et) in singulis decens etc., ostendit quomodo magnificus conservat debitam proportionem sumptuum ad ea in quibus expendit. Et dicit, quod magnificus in singulis expendit illud quod decet, et secundum speciem, et secundum quantitatem. Manifestum est enim quod non idem secundum speciem aut quantitatem congruit exhibere diis et hominibus, neque in templo et sepulcro construendo. Hoc tamen observabit, quod semper faciet magnum sumptum in genere illo. Unde magnificentissimum erit quando in magno facto magnum sumptum facit, sed hic, idest in hoc facto, faciet id quod est magnum in tali genere. Et ita quandoque differt magnum respectu operis ab eo quod est simpliciter magnum in expensa: puta, quod aliquis faciat pulcherrimam sphaeram, idest pilam, vel lecythum, idest aliquod vasculum ad dandum alicui puero, habet magnificentiam in genere puerilis doni, et tamen pretium pulcherrimae sphaerae secundum se consideratum est parvum, et non pertinens ad liberalem donationem. Et propter hoc manifestum est, quod ad magnificum pertinet ut in quolibet genere magnum aliquod opus faciat. In quo etiam facit sumptus secundum operis dignitatem; tale autem factum, scilicet quod est in genere suo magnum et habet sumptus convenientes, non est de facili superabile.

#13 Ultimo autem epilogando concludit, quod magnificus est talis, qualis dictus est.

#14 Deinde cum dicit superabundans autem etc., determinat de oppositis vitiis. Et primo de superabundantia. Secundo de defectu, ibi, parvificus autem, etc.. Tertio determinat communiter de utroque, ibi, sunt quidem etc.. Dicit ergo primo, quod ille qui superabundat in sumptibus magnis, qui vocatur bannausus quasi in fornace sua consumens, excedit magnificum non quidem in absoluta sumptuum quantitate, sed in expendendo praeter id quod oportet; quia in superfluis sumptibus multa consumit, et vult splendidos sumptus facere praeter melodium, idest praeter debitam proportionem (quod parabolice sive metaphorice dictum est), puta quia facit nuptialia convivia histrionibus et comoedis, idest repraesentatoribus multa tribuit et viam cooperit purpura, sicut faciunt megares qui erant quidam cives Graeciae. Et omnia haec et similia facit, non propter aliquod bonum, sed solum ad ostentandum divitias, et propter hoc existimat quod in admiratione habeatur. Nec tamen ubique superflue expendit; sed quandoque deficit; quia ubi oporteret multa expendere, ibi expendit pauca, et ubi oporteret pauca expendere, ibi expendit multa, quia non attendit ad bonum, sed ad vanitatem.

|#15 Deinde cum dicit: parvificus autem etc., determinat de vitio defectus. Et dicit quod parvificus est qui circa omnia deficit. Et ponit quinque proprietates eius. Quarum prima est quod, cum faciat magnas expensas pro modico, perdit quod non bene facit. Secunda proprietas est quod quicquid facit in sumptibus facit cum quadam tarditate. Tertia est quod semper intendit qualiter possit minimum expendere. Quarta est quod expendit cum tristitia. Quinta est quod omnia reputat se maiora facere quam oporteat. Videtur enim ei quod oporteret eum minus expendere.

|#16 Deinde cum dicit: sunt quidem igitur etc., determinat communiter de utroque vitio. Et concludit ex praedictis quod praedicti duo habitus sunt quidem malitiae propter hoc quod contrariantur virtuti (per) recessum a medio, non tamen sunt opprobriosi, quia neque inferunt aliquod nocumentum proximo neque sunt multum turpes eo quod difficile est in magnis sumptibus non recedere a medio.

|+8 Lectio 8

|#1 Magnanimitas autem circa magna quidem etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus quae sunt circa pecunias, hic determinat de virtutibus quae sunt circa honores.

Et primo de magnanimitate quae est circa magnos honores. Secundo de quadam virtute innominata quae est circa moderatos honores, ibi, videtur autem et circa hunc esse virtus quaedam etc..

Circa primum duo facit. Primo investigat materiam magnanimitatis et oppositorum vitiorum.

Secundo determinat actus et proprietates eorum, ibi: maxime quidem igitur circa honores etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: videtur magnanimus esse etc..

Dicit ergo primo quod ex ipso nomine magnanimitatis apparet quod magnanimitas est circa magna. Oportet autem primo accipere circa qualia magna sit. Et determinat de modo considerationis, quod nihil differt utrum loquamur de ipso habitu magnanimitatis, vel de eo qui disponitur secundum habitum, idest de magnanimo.

|#2 Deinde cum dicit: videtur autem magnanimus esse etc., manifestat propositum.

Et circa hoc duo facit. Primo manifestat materiam magnanimitatis in generali. Secundo in speciali, ibi, si autem utique magnis etc..

Circa primum tria facit: primo ostendit quod magnanimitas est circa magna. Secundo ostendit quomodo circa eadem fiunt vitia opposita, ibi, qui autem magnis seipsum dignum facit etc.; tertio ostendit quomodo virtus in medio consistit, ibi: est autem magnanimus etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: dicens quod ille videtur esse magnanimus qui dignum seipsum aestimat magnis, idest ut magna faciat et magna ei fiant, cum tamen sit dignus.

|#3 Secundo ibi: qui enim non secundum dignitatem etc., ostendit quod ad magnanimum requiratur quod sit dignus magnis. Ille enim qui magnis se dignificat non secundum dignitatem, idest quorum non est dignus, est insipiens. Sapientis enim est in omnibus debitum ordinem servare. Nullus autem virtuosus est insipiens vel stultus; quia virtus operatur secundum rationem rectam, ut in secundo habitum est.

Sic igitur patet quod magnanimus est ille qui dictus est, qui scilicet dignus est magnis quibus seipsum dignificat.

|#4 Tertio ibi: qui enim parvis dignus etc., ostendit quod magnanimus dignificet seipsum magnis. Ille enim qui est dignus parvis, et his seipsum dignificat, potest dici temperatus, prout temperantia large sumitur pro quacumque moderatione. Non tamen potest dici magnanimus: quia magnanimitas consistit in quadam magnitudine, sicut pulchritudo proprie consistit in corpore magno. Unde illi qui sunt parvi, possunt dicitur formosi propter decentiam coloris, et commensurati, propter debitam commensationem membrorum, non tamen possunt dici pulchri propter magnitudinis defectum.

|#5 Deinde cum dicit: qui autem magnis etc., ostendit quomodo circa magna se habeant opposita vitia.

Et primo quomodo se habet circa magna vitium quod est in excessu; secundo quomodo ad hoc se habeat vitium quod est in defectu, ibi: qui autem minoribus quam dignus etc..

Dicit ergo primo, quod ille qui aestimat seipsum dignum magnis cum sit indignus, vocatur chaymus, idest fumosus; quem possumus dicere ventosum, vel praesumptuosum. Sed ille qui est dignus magnis, et adhuc maioribus se dignum aestimat, non semper vocatur chaymus, eo quod difficile est mensuram rectam attingere, ut aliquis non maioribus vel minoribus se ipsum dignum aestimet.

|#6 Deinde cum dicit: qui autem minoribus quam dignus etc., ostendit quomodo se habeat ad magna vitium quod est in defectu. Et dicit quod ille qui aestimat seipsum dignum minoribus quam sit dignus, vocatur

pusillanimus. Et hoc, sive sit dignus magnis, sive mediocribus, sive parvis, dum tamen adhuc minoribus seipsum dignificet.

Maxime tamen vocatur pusillanimus ille, qui est dignus magnis, si illis magnis intendere recuset et intendat aliquibus minoribus; multo enim magis ad parva se deiceret nisi esset magnis dignus.

|#7 Deinde cum dicit: est autem magnanimus etc., ostendit quomodo magnanimitas sit in medio.

Videtur enim, si est circa magna, quod sit in extremo. Nam cum aequale medium sit inter magnum et parvum, magnum habet rationem extremi. Unde dicit quod magnanimus quidem quantum ad magna quibus seipsum dignificat, in extremo consistit. Sed in quantum hoc facit secundum quod oportet, consistit in medio, quia scilicet seipsum dignificat magnis secundum suam dignitatem. Medium enim virtutis non attenditur secundum quantitatem rei, sed secundum rationem rectam.

Unde quantumcumque sit opus quod homo faciat, dummodo a ratione recta non recedat, non propter hoc est extra medium virtutis.

Sed vitia opposita superabundant et deficiunt ab eo quod oportet.

|#8 Deinde cum dicit: si autem utique magnis etc., manifestat materiam magnanimitatis in speciali.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod magnanimitas est circa honores; secundo ostendit quomodo circa hoc se habeant vitia opposita, ibi: pusillanimis autem etc.. Tertio ostendit quomodo magnanimitas se habeat ad alias virtutes, ibi: magnanimus autem siquidem etc..

Primum autem ostendit dupliciter. Primo quidem per rationem; dicens quod si magnanimus dignificat se ipsum magnis tamquam eis dignus existens, consequens est quod maxime dignificet seipsum maximis. Et ulterius quod magnanimitas sit praecipue circa unum; quia id quod per excellentiam dicitur, uni attribuitur. Cum autem dicitur aliquis esse aliquibus dignus, talis dignitas refertur ad bona exteriora quae homini pro praemio dantur. Illud autem oportet ponere maximum quod Deo attribuitur et quod maxime desideratur ab his qui sunt in dignitate, et quod est praemium optimorum actuum. Huiusmodi autem est honor.

Honorem enim Deo exhibemus. Honor etiam est quem requirunt hi qui sunt in dignitate.

Honore etiam praemiantur virtuosi actus. Unde manifestum est quod honor est optimum inter omnia exteriora bona. Et ita sequitur quod magnanimitas maxime attendatur circa honores et opposita, in quantum scilicet magnanimus se habet sicut oportet circa talia.

|#9 Secundo ibi: et sine ratione autem etc., manifestat propositum per experimentum; dicens quod etiam sine ratione apparet quod magnanimitas maxime est circa honorem ex hoc quod experimento videmus quod magnanimi maxime dignificant seipsos honore, sed non supra suam dignitatem.

|#10 Deinde cum dicit: pusillanimis autem etc., ostendit quomodo opposita vitia se habeant circa praedictam materiam. Et dicit quod pusillanimis deficit et per respectum ad se ipsum, quia scilicet dignificat se minoribus quam dignus sit; et etiam per respectum ad dignitatem magnanimi, quia videlicet dignificat se ipsum minoribus, quam magnanimus sit dignus. Sed chymus, idest praesumptuosus, superabundat quidem per respectum ad seipsum, quia scilicet dignificat seipsum maioribus quam sit dignus: non tamen superabundat magnanimum, quia scilicet non dignificat seipsum maioribus, quam magnanimus sit dignus.

|#11 Deinde cum dicit magnanimus determinat de magnanimitate per comparisonem ad alias virtutes.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod magnanimitas non est sine aliis virtutibus. Secundo infert quasdam conclusiones ex dictis, ibi, videtur quidem igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit per rationem communem quod magnanimitas non est sine aliis virtutibus. Secundo ostendit idem per ea quae in singulis apparent, ibi, secundum singula autem etc..

Circa primum tria facit: primo ostendit quod magnanimitas non est sine aliis virtutibus; secundo ostendit quid faciat magnanimitatem esse specialem virtutem, ibi: videtur autem esse etc.; tertio excludit quemdam errorem, ibi, et nequaquam utique congruit etc..

Dicit ergo primo, quod cum magnanimus dignificet seipsum maximis bonis, et eis dignus existat, consequens est ut sit optimus.

Maiori enim bono semper melior est dignus; et per consequens ille qui est maximis dignus oportet quod sit optimus. Oportet ergo, quod magnanimus vere sit bonus; alioquin non esset dignus maximis honoribus.

|#12 Deinde cum dicit: videtur autem esse magnanimi etc., ostendit per quid magnanimitas sit specialis virtus, cum concomitetur alias virtutes. Et dicit quod ad magnanimitatem videtur pertinere id quod est magnum in unaquaque virtute, propter hoc, quod non est dignus magno honore, qui non operatur magnum virtutis actum. Sic igitur circa actum alicuius alterius virtutis operatur illa virtus attendens id quod est proprium sibi. Puta fortitudo intendit fortiter agere, sed magnanimitas attendit magnum operari in fortiter agendo. Et quia moralia speciem

habent ex fine quem intendunt, manifestum est quod magnanimitas et fortitudo specie differunt, licet circa idem operentur; quia scilicet non ad eandem rationem motivi attendit utraque virtus.

|#13 Deinde cum dicit: et nequaquam utique etc., excludit quemdam errorem. Videtur enim quibusdam quod ad magnanimum pertineat, ut suo sensui semper innitatur et nullius alterius admonitionem sequatur. Et quod non dubitet cuicumque iniustitiam facere. Sed Philosophus dicit hoc esse falsum. Quia nullus operatur aliquid indecens nisi propter appetitum alicuius. Sed magnanimus non tantum appetiatur quamcumque rem exteriorem, ut propter eam aliquid turpe operari velit.

|#14 Deinde cum dicit: secundum singula autem etc., manifestat quod dictum est, per ea quae in singulis apparent. Et dicit quod, si aliquis velit ad singularia intendere, omnino videbitur derisibilis ille, qui reputat se magnanimum nisi sit bonus, quia si sit malus non erit dignus honore. Nam honor est praemium virtutis. Unde magnanimus dignificat seipsum magnis honoribus. Unde non potest esse quod aliquis malus sit magnanimus.

|#15 Deinde cum dicit: videtur quidem igitur etc., infert duas conclusiones ex praemissis. Quarum prima est quod magnanimitas videtur esse quasi ornatus quidam omnium virtutum. Quia per magnanimitatem omnes virtutes efficiuntur maiores, eo quod ad magnanimitatem pertinet operari magnum in omnibus virtutibus. Et ex hoc crescunt virtutes. Et iterum non fit magnanimitas sine aliis virtutibus; et sic videtur superaddi aliis tamquam ornatus earum. Secunda conclusio est quod difficile est, esse vere magnanimum. Quia magnanimitas non potest esse sine bonitate virtutis, et etiam sine magna virtute, cui debeatur magnus honor. Hoc autem consequi est difficile. Unde difficile est hominem esse magnanimum.

|+9 Lectio 9

|#1 Maxime quidem igitur circa honores etc..

Postquam Philosophus inquisivit materiam magnanimitatis et oppositorum vitiorum, hic determinat de actibus et proprietatibus eorum.

Et primo determinat de magnanimitate.

Secundo de oppositis vitiis, ibi, deficiens autem pusillanimus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter magnanimus operetur circa propriam materiam.

Secundo determinat proprietates magnanimi, ibi: non est autem microkindinos etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo se habeat circa honores, qui sunt materia propria magnanimitatis. Secundo quomodo se habeat circa alia, ibi, sed adhuc, et circa divitias etc..

Circa primum duo facit. Primo resumit quod supra dictum est de materia magnanimitatis.

Et dicit, quod ex supra dictis patet, quod maxime et principaliter dicitur aliquis esse magnanimus eo quod bene se habet circa honores, et opposita, scilicet inhonorationes.

Eadem virtus est circa opposita, sicut fortitudo circa timores et audacias.

|#2 Secundo ibi: et in magnis et studiosis etc., ostendit qualiter se habeat circa huiusmodi materiam.

Et primo ostendit qualiter se habeat circa magnos honores; dicens, quod si magnanimo exhibeantur magni et boni honores et pro bonis actibus, moderate de eis delectatur. Contingit enim quod aliquis immoderate de aliquibus adeptis delectetur, ex eo quod ex insperato sibi adveniunt, et admiratur ea quasi quaedam maxima supra seipsum existentia. Sed, cum magnanimus adipiscitur maximos honores, existimat quasi quaedam bona proprie sibi convenientia, et adhuc minora quam ei debeantur.

Considerat enim quod nullus honor exterius ab hominibus exhibitus est condignum praemium virtutis. Quia bonum rationis ex quo laudatur virtus, excedit omnia exteriora bona. Nec tamen propter hoc indignatur, quod sibi minora exhibentur, quam debeantur. Sed recipit aequanimiter, considerans, quod homines non habent aliqua maiora quae ei retribuunt.

|#3 Secundo ibi: eum autem qui a contingentibus etc., ostendit quomodo se habeat circa parvos honores. Et dicit quod, si exhibeantur ei honores a contingentibus, id est si honoretur pro quibuscumque aliis rebus praeter virtutem, puta si honoretur propter divitias, vel propter aliquid huiusmodi, vel si honoretur in aliquibus parvis honoribus, tales honores contemnet, quia reputat se non esse talibus honoribus dignum. Non enim sufficit virtuoso, ut honoretur tamquam dives.

|#4 Tertio ibi: similiter autem etc., ostendit quomodo se habeat circa inhonorationes.

Et dicit quod etiam in hoc se habet moderate; sicut enim non extollitur magnis honoribus, ita animus eius non deiicitur per contumelias, quia considerat iniuste eas sibi inferri.

Sic igitur manifestum est, quod magnanimus maxime laudatur circa honores.

|#5 Deinde cum dicit: sed adhuc et circa divitias etc., ostendit quomodo se habeat magnanimitas circa quasdam secundarias materias, puta circa divitias et circa alia huiusmodi.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo magnanimus circa talia operetur. Secundo ostendit quomodo talia conferant ad magnanimitatem, ibi, videntur autem et bonae fortunae etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis magnanimus principaliter sit circa honores, est tamen adhuc secundario circa divitias et potentatum et omnia quae pertinent ad bonam fortunam, in quantum scilicet propter huiusmodi aliquis honoratur, et tam circa ista quam circa infortunia magnanimus moderate se habebit qualitercumque sibi accidat; ita scilicet quod neque si sit bene fortunatus superflue gaudebit, neque etiam, si infortunia patiat, superflue tristabitur.

|#6 Quod probat per hoc quod supra dictum est quod etiam moderate se habet circa honorem, qui tamen est maximum aliquid inter omnia exteriora bona. Quod patet ex hoc, quod tam potentatus quam divitiae desiderantur propter honorem, prout scilicet homines habentes talia, volunt honorari per ipsa.

Si ergo magnanimus ipsum honorem parvum aestimat, ut non superflue pro ipso gaudeat, multo magis et alia reputabit parva, ita quod non superflue gaudebit pro eis. Et inde est quod a quibusdam iudicantur esse despectores, pro eo, quod exteriora bona contemnunt, et sola interiora bona virtutis appetantur.

|#7 Deinde cum dicit: videntur autem et bonae fortunae etc., ostendit quomodo exteriora bona fortunae conferant ad magnanimitatem.

Et primo ostendit, quod conferunt ad magnanimitatem augentes eam quando sunt cum virtute; secundo ostendit, quod sine virtute non possunt magnanimum facere, ibi, qui autem sine virtute etc..

Dicit ergo primo quod omnia exteriora bona fortunae videntur aliquid conferre ad magnanimitatem, in quantum scilicet propter ea aliqui reputantur digni honore, puta nobiles et potentes, vel divites. Omnia enim ista consistunt in quadam superexcellencia, prout scilicet nobiles excedunt ignobiles, et sic de aliis. Omne autem illud quod superexcedit in bono est magis honorabile.

Honor enim est quaedam reverentia, quae debetur superexcellenti bono. Et quia magnanimus est dignus honore, inde est quod talia faciunt homines magis magnanimes, prout scilicet honorantur a quibusdam vulgaribus hominibus, qui sola haec bona cognoscunt. Sed secundum rei veritatem solus bonus, idest virtuosus, est honorandus. Quia scilicet honor est proprium praemium virtutis. Si autem aliquis habeat ambo simul, scilicet virtutem, et bona fortunae, fiet magis dignus honore, in quantum scilicet utroque modo est honorabilis, et secundum veritatem et secundum opinionem. Ipsa etiam bona fortunae organice deserviunt ad operationes virtutum.

|#8 Deinde cum dicit: qui autem sine virtute etc., ostendit quod bona fortunae sine virtute non possunt facere magnanimum. Et dicit quod illi qui habent talia bona sine virtute, non possunt iuste reputare se dignos magnis honoribus, unde nec recte magnanimi dicuntur, quia quod aliquis sit dignus magnis honoribus et quod sit magnanimus non potest contingere sine virtute perfecta, ut supra dictum est. Sed tales qui virtute carent propter excellentiam exteriorum rerum despiciunt alios, et iniuriantur eis, et in similia mala incidunt, eo quod non est facile quod aliquis moderate ferat bona fortunae sine virtute. Hoc enim est magnum opus virtutis, ut aliquis moderate se habeat in bonis fortunae.

Unde cum illi, qui carent virtute, non possunt bene ferre fortunas, dum existimant quod simpliciter excellent alios quos in divitiis excellent, contemnunt eos. Et quia non reputant aliquam excellentiam esse secundum operationem virtutis, ideo ipsi non curant operari aliquid boni, sed operantur quicquid venit eis ad Cor.

|#9 Volunt enim imitari magnanimum, cum tamen non sint ei similes. Imitantur autem eum in quibus possunt; non quidem in hoc quod operentur secundum virtutem, quod maxime facit magnanimus; sed in hoc quod contemnunt alios, non tamen eodem modo sicut magnanimus. Nam magnanimus iuste contemnit scilicet malos, et vere glorificat scilicet bonos, sed multi, scilicet qui carent virtute, contemnunt et glorificant indifferenter qualitercumque contingit, contemnendo scilicet interdum bonos, et glorificando malos.

|+10 Lectio 10

|#1 Non est autem microkindinos etc..

Postquam Philosophus ostendit qualiter magnanimus operetur circa propriam materiam, hic determinat proprietates magnanimi.

Et circa hoc duo facit.

Primo ponit proprietates magnanimi quae accipiuntur per comparisonem ad materias virtutum. Secundo ponit proprietates, quae accipiuntur secundum dispositionem ipsius magnanimi, ibi, neque admirativus etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit proprietates magnanimi, quae accipiuntur per comparationem ad res exteriores. Secundo per comparationem ad humanos actus, ibi, et otiosum esse et tardum etc..

Circa primum tria facit. Primo ponit proprietates magnanimi per comparationem ad exteriora pericula, quae sunt materia fortitudinis.

Secundo per comparationem ad exteriora beneficia, quae proprie pertinent ad liberalitatem, ibi: et potens benefacere etc.; tertio per comparationem ad honores, qui proprie pertinent ad magnanimitatem, ibi, et ad eos quidem qui in dignitate etc.. Praetermittit autem de materia temperantiae, quia non habet de se aliquam magnitudinem, sed est circa ea quae sunt nobis et brutis communia, ut in tertio habitum est. Magnanimitatis autem est operari magnum in omnibus virtutibus, ut supra habitum est.

|#2 Circa primum ponit duas proprietates; quarum prima est, quod magnanimus non est microcindinos, idest pro parvis periclitans, neque est philocindinos, idest amator periculorum, quasi prompte et de facili se ad pericula exponens. Et hoc ideo, quia nullus exponit se periculo, nisi propter aliquid quod multum appretiat. Ad magnanimum autem pertinet pauca in tantum appretiare quod pro eis se velit periculis exponere. Unde non de facili, neque pro parvis rebus pericula subit.

Est autem magnanimus megalokindinos, idest pro magnis periclitans, (quia) exponit se quibuscumque periculis pro magnis rebus, puta pro salute communi, pro iustitia, pro cultu divino et aliis huiusmodi.

|#3 Secundam proprietatem ponit ibi: et cum periclitetur etc..

Et dicit, quod magnanimus quando periculis se exponit, hoc facit vehementer, ita ut non parcat vitae suae quasi non sit dignum quod magis velit vivere, quam magna bona per mortem consequi.

|#4 Deinde cum dicit: et potens benefacere etc., ponit quinque proprietates magnanimi, quae accipiuntur per comparationem ad beneficia, quae sunt propria liberalitati. Quarum prima est, quod magnanimus est potens benefacere, idest promptus ad beneficia largienda, sed verecundatur ab aliis beneficia accipere. Nam beneficia dare est excellentis, beneficia autem recipere est eius qui exceditur.

Magnanimus autem semper intendit ad hoc, quod superexcedat in bono.

|#5 Ibi: et retributivus plurium etc..

Et dicit quod si magnanimus beneficia accipiat, semper studet ut retribuatur maiora. Sic enim ille, qui inceptit beneficia conferre, erit magis bene passus, id est beneficia recipiens, in quantum plura accepit quam dedit.

|#6 Tertiam proprietatem ponit ibi videntur autem et in memoria etc..

Et haec quidem proprietas non est ex electione magnanimi, et consequitur ex dispositione ipsius. Ita enim est dispositio magnanimus, ut delectetur beneficia dare, invitus autem beneficia recipiat. Ea vero, quae nos delectant, frequenter cogitamus, et per consequens in memoria habemus. Ea vero quae non sunt nobis delectabilia raro cogitamus, et per consequens non multum in memoria tenemus.

Et inde est, quod magnanimi videntur in memoria habere eos quibus dant beneficia, non autem eos a quibus recipiunt. Hoc enim est contrarium voluntati eius secundum quam vult superexcellere in bono, ille autem qui bene patitur, recipiendo scilicet beneficia, est minor eo qui beneficia confert. Secundum electionem autem magnanimus non obliviscitur beneficiorum. Sed studet ad hoc, quod maiora recompenset, sicut dictum est.

|#7 Quartam proprietatem ponit ibi: et haec quidem etc..

Et dicit, quod magnanimus delectabiliter audit beneficia quae ipse contulit. Non autem delectabiliter audit beneficia quae recepit. Delectari siquidem potest in amore eius cui beneficia contulit. Sed de hoc quod ipse beneficia recepit, non delectatur. Et circa hoc ponit duo exempla. Quorum primum sumitur ex dictis Homeri, qui introducit thetim, quam dicebant esse deam aquarum, accedentem ad iovem, quem dicebant esse regem omnium deorum. Et quod thetis non dixit iovi beneficia quae ipsa iovi contulerat, quasi hoc non esset ei acceptum, sed potius beneficia quae ipsa acceperat a iove, quod iupiter libenter audiebat.

Aliud autem exemplum sumit ex historia Graecorum; in qua narratur quod quidam cives, scilicet lacones Atheniensium auxilium implorantes non dixerunt eis beneficia quae fecerant, sed quae receperant.

|#8 Quintam proprietatem ponit ibi: magnanimi autem etc..

Et dicit, quod ad magnanimum pertinet, quod exhibeat se tamquam nullo indigentem, vel non de facili, in quantum scilicet non petit aliquid neque accipit, sed quod sit promptus ad hoc quod aliis beneficium ministret.

|#9 Deinde cum dicit et ad eos quidem qui in dignitate etc., ponit proprietatem magnanimi per comparationem ad honores.

Et circa hoc tria facit. Primo ponit proprietatem.

Et dicit, quod ad magnanimum pertinet, ut se magnum et honorabilem exhibeat ad illos qui sunt in dignitate et excellentia bonorum fortunae. Sed ad mediocres moderationem quamdam exhibet non utendo magnitudine sua ad eos.

#10 Secundo ibi: hos quidem enim etc., inducit duas rationes eius quod dixerat.

Quarum prima est quia omnis virtus nititur ad id quod est difficile et honorabile.

Quod autem aliquis excellat in bono magnos viros, est difficile et venerabile. Sed quod aliquis excellat mediocres viros, facile est.

#11 Secunda ratio est quia, quod aliquis inter magnos viros exhibeat se venerandum, pertinet ad quamdam animi virilitatem.

Sed quod aliquis velit magnam reverentiam sibi exhiberi ab infimis personis, est eorum qui sunt aliis onerosi.

#12 Tertio ibi, quemadmodum ad imbecilles etc., ponit exemplum. Et dicit, quod simili modo hoc quod dictum est est vitiosum, sicut et quod aliquis exhibeat se fortem contra imbecilles, et quod non aggrediatur difficilia quae sunt honorabilia et in quibus alii praecellunt.

#13 Deinde cum dicit: et otiosum esse etc., ponit proprietates magnanimi secundum actus humanos.

Et primo quantum ad seipsum. Secundo per respectum ad alios, ibi: necessarium autem manifestum etc..

Dicit ergo primo, quod ad magnanimum pertinet, quod sit otiosus, ex eo scilicet quod non multis negotiis se ingerit, et quod sit tardus, idest non de facili se ingerat negotiis.

Sed solum illis actibus insistat qui pertinent ad aliquem magnum honorem, vel ad aliquod magnum opus faciendum. Et sic magnanimus est operativus paucorum. Sed operatur magna, et quae sunt digna nomine magno.

#14 Deinde cum dicit necessarium autem etc., ponit proprietates magnanimi circa actus humanos, qui sunt per comparisonem ad alium.

Et primo quantum ad veritatem. Secundo quantum ad delectationem. Haec enim praecipue requiruntur in convictu ad alios, ut infra dicitur; secundum ibi: et ad alium non posse vivere etc..

Circa primum ponit quatuor proprietates.

Quarum prima respicit interiorem affectum.

Et dicit quod necessarium est, quod magnanimus manifestus sit amicus, et manifestus inimicus. Quia quod aliquis latenter amet vel odiat, provenit ex aliquo timore. Timor autem magnanimitati repugnat.

#15 Secundam proprietatem ponit ibi: et curare etc..

Et dicit quod ad magnanimum pertinet, quod magis curet de veritate, quam de opinione hominum. Non enim propter humanam opinionem recedit ab eo quod facere debet secundum virtutem.

#16 Tertiam proprietatem ponit ibi: et dicere et operari etc..

Et dicit, quod ad magnanimum pertinet, quod manifeste loquatur et operetur, eo quod ipse est contemptivus aliorum. Et inde est, quod ipse libere pro palat sua dicta et facta. Quod enim aliquis occultet ea quae facit vel dicit, provenit ex hoc quod timet alios. Nullus autem timet eos quos contemnit. Unde ista duo convertuntur ad invicem, ut scilicet aliquis sit libere pro palativus et contemptivus. Non autem dicitur magnanimus esse contemptivus eo quod despiciat alios quasi privans eos debita reverentia; sed quia non appretiat eos ultra quam debeat.

#17 Quartam proprietatem ponit ibi: et veridicus etc..

Et dicit, quod magnanimus in verbis suis non falsum, sed verum dicit; nisi forte aliqua ironice loquatur ex ludo. Utitur autem ironia in societate multorum.

#18 Deinde cum dicit et ad alium non posse vivere etc., ponit proprietatem magnanimi circa delectationem quae est in convictu. Et dicit, quod ad magnanimum pertinet ut non promptus sit ad convivendum cum aliis, nisi cum amicis; quod enim aliquis ingerat se familiaritatibus omnium, est servilis animi. Unde et omnes blanditores, qui volunt omnibus indifferenter placere, sunt obsequiosi, idest ad serviendum parati. Et e converso omnes humiles, qui scilicet sunt abiecti animi, sunt blanditores.

#19 Deinde cum dicit: neque admirativus etc., ponit proprietates magnanimi, quae accipiuntur secundum dispositionem ipsius.

Et primo ponit quasdam, quae consistunt in corde. Secundo quasdam, quae consistunt in locutione, ibi, neque humaniloquus etc.. Tertio ponit illas, quae consistunt in exteriori conversatione, ibi, et potens possedisse etc..

Circa primum ponit duas proprietates. Quarum prima est, quod magnanimus non est promptus ad admirandum, quia admiratio est de rebus magnis. Sed magnanimo non est aliquid magnum eorum quae exterius occurrere possunt, quia tota intentio sua versatur circa interiora bona, quae sunt vere magna.

|#20 Secundam proprietatem ponit ibi: neque memor mali etc..

Et dicit quod magnanimus non multum recordatur malorum, quae passus est. Et ad hoc inducit duas rationes. Quarum una est, quia non convenit magnanimo multa recordari, sicut neque admirari; eorum enim solemus multum recordari quae tamquam magna admiramur.

Alia ratio est, quia ad magnanimum specialiter pertinet oblivisci malorum quae passus est, in quantum scilicet ea despicit, utpote a quibus minorari non potuit. Unde de Iulio caesare tullius dicit, quod nullius oblivisci solitus erat nisi iniuriarum.

|#21 Deinde cum dicit: neque humaniloquus etc., ponit duas proprietates magnanimi circa locutionem eius. Quarum prima est, quod non multum loquitur de hominibus, quia particulares res hominum non multum appetiatur.

Sed tota eius intentio est circa bona communia et divina. Unde nec de seipso multum loquitur, neque de aliis. Non enim est sibi curae, quod ipse laudetur, neque quod alii vituperentur. Unde neque ipse multum laudat alios, neque etiam male loquitur de aliis, nec etiam de inimicis, nisi propter iniuriam sibi ab eis illatam repellendam.

|#22 Secundam proprietatem ponit ibi: et de necessariis etc..

Et dicit, quod de necessariis ad vitam humanam, vel quibuscumque aliis rebus neque etiam est planctivus, scilicet conquerendo vel murmurando si ei desint, neque deprecativus ut ei exhibeantur; haec enim pertinent ad illum qui studet circa necessaria vitae consequenda quasi circa aliqua magna, quod est contrarium magnanimitati.

|#23 Deinde cum dicit: et potens possedisse etc., ponit proprietates magnanimi per comparisonem ad exteriora. Et primo quantum ad exteriores possessiones. Et dicit quod magnanimus est promptus magis ad possidendum quaedam bona, id est honorabilia, et infructuosa, id est quae non sunt lucrosa, quam aliqua quae sunt lucrosa et utilia. Quia magis pertinet ad hominem sibi sufficientem, quod non indigeat aliunde lucrari.

|#24 Secundo ibi: sed et motus lentus etc., ponit proprietatem magnanimi quantum ad motus corporales. Et dicit, quod motus magnanimi videtur esse lentus et vox eius videtur esse gravis et locutio eius videtur esse stabilis, id est tarda. Et horum rationem assignans dicit, quod non potest motus magnanimi esse festinus, cum ipse ad pauca operanda intendat.

Similiter etiam magnanimus non est contentiosus, eo quod nihil exteriorum magnum existimat, nullus autem contendit nisi pro aliquo magno. Acuitas autem vocis, et velocitas locutionis accidit propter contentionem. Patet ergo quod ipsa affectio magnanimi requirit gravitatem vocis, et tarditatem locutionis et motus. Dicit autem Philosophus in praedicamentis quod si aliquis naturaliter inclinatur ad aliquam passionem, puta ad verecundiam, oportet eum naturaliter habere talem colorem, qui competat verecundiae. Unde si aliquis habet naturalem aptitudinem ad magnanimitatem, consequens est etiam quod habeat naturalem dispositionem ad huiusmodi accidentia.

|#25 Ultimo vero concludit epilogando, quod magnanimus talis est, qualis dictus est.

|+11 Lectio 11

|#1 Deficiens autem etc..

Postquam Philosophus determinavit de magnanimitate, hic determinat de vitiis oppositis. Et circa hoc tria facit: primo determinat id quod est commune utrique vitio. Secundo determinat de utroque secundum se, ibi, pusillanimus quidem enim etc.. Tertio comparat unum alteri, ibi, opponitur autem magnanimitati etc..

Dicit ergo primo, quod ille qui deficit a medio magnanimitatis, vocatur pusillanimus.

Ille autem, qui superabundat, vocatur chaymus, id est fumosus, quem nos dicimus inflatum vel praesumptuosum. Non autem dicuntur esse mali, quantum ad hoc quod non sunt malefactores.

Non enim alicui nocumentum inferunt, nec faciunt aliquid turpe. Sed tamen peccant in hoc quod recedunt a medio rationis.

|#2 Deinde cum dicit: pusillanimis quidem enim etc., determinat de utroque vitiorum secundum se.

Et primo de vitio quod est secundum defectum; secundo de vitio quod est secundum excessum, ibi, chaymi autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit proprium actum pusillanimitatis. Et dicit, quod pusillanimus, cum sit dignus bonis, privat seipsum illis quibus dignus est, dum scilicet non conatur ad operandum vel consequendum ea quae sibi competere debent.

#3 Secundo ibi: et videbitur malum habere etc., ostendit causam pusillanimitatis. In qua quidem causa tria consideranda sunt per ordinem.

Quod enim aliquis se privet bonis quibus dignus est, primo quidem contingit ex hoc quod non reputat se dignum talibus bonis, cum tamen sit dignus; hoc autem secundum contingit ex hoc quod ignorat suam conditionem.

Cum enim proprium bonum sit cuilibet appetibile, si seipsum cognosceret pusillanimus, appetere ea quibus est dignus, cum sint quaedam bona et de se appetibilia. Huiusmodi autem ignorantia non contingit ex insipientia, quia insipientes non sunt digni magnis; sed magis contingit ex quadam pigritia, per quam contingit, quod nolunt magnis se ingerere secundum suam dignitatem. Et hoc est tertium ex quo alia duo oriuntur.

#4 Tertio ibi: talis autem opinio etc., ponit effectum pusillanimitatis. Et dicit quod talis opinio per quam alicui videtur, quod homo non sit dignus bonis quibus est dignus, videtur homines facere deteriores. Singuli enim homines appetunt illa, quae conveniunt eis secundum propriam dignitatem. Et ideo, quando nesciunt suam dignitatem, dupliciter detrimentum patiuntur suae bonitatis. Primo quidem, quia recedunt ab ipsis operationibus virtutum, et adinventionibus speculabilium veritatum, quasi indigni et insufficientes ad talia existentes: ex hoc autem, quod magna bona praetermittunt, efficiuntur peiores, quia magnorum bonorum exercitatio facit homines meliores. Secundo, quia per praedictam opinionem recedunt aliqui ab exterioribus bonis quibus sunt digni, quae instrumentaliter ad operationes virtutum deserviunt.

#5 Deinde cum dicit: Caymi autem etc., determinat de vitio quod est per excessum.

Et circa hoc duo facit. Primo enim proponit causam huius vitii. Et dicit quod chaymi, id est praesumptuosi, et sunt insipientes et ignorant suam conditionem; non quidem propter pigritiam, sicut pusillanimes, sed propter insipientiam. Et hoc apparet manifeste, quia ipsi conantur ad agendum vel consequendum aliqua honorabilia, ad quae eorum dignitas non se extendit; unde, quando in eorum operatione vel consecutione deficiunt, manifeste redarguendi apparent.

#6 Secundo ibi: et veste ornantur etc., ponit actum huius vitii qui consistit in quadam exteriori magnificatione, in quantum scilicet magnificant seipsum. Primo quidem quibusdam exterioribus signis, dum scilicet ornatis utuntur vestibus, et etiam figura ornantur pompose incedentes, et alia huiusmodi faciunt ad manifestandum excellentiam suam in exterioribus bonis fortunae. Secundo, quia huiusmodi etiam verbis manifestant quasi per haec volentes assequi honorem.

#7 Deinde cum dicit: opponitur autem etc., comparat praedicta vitia adinvicem. Et dicit quod pusillanimitas magis opponitur magnanimitati, quam chaymotes, id est praesumptio.

Et huius assignat duas rationes.

Quarum prima est, quia in secundo habitum est, vitium quod magis accedit propter maiorem inclinationem naturae humanae in ipsum magis opponitur virtuti quae ad hoc praecipue ordinatur ut reprimentur humanae inclinationes ad malum. Manifestum est autem, quod pluries accedit aliquos esse pusillanimes, qui scilicet omittunt facere bona quae possent, quam quod se extendant ad faciendum bona quae non possunt. Unde pusillanimitas magis opponitur virtuti. Alia ratio est, quia pusillanimitas deterior est, utpote faciens homines deteriores, ut supra habitum est.

Quod autem est peius, magis virtuti opponitur.

Et sic patet pusillanimitatem magis opponi virtuti.

#8 Ultimo autem concludit epilogando, quod magnanimitas est circa magnum honorem, ut dictum est.

|+12 Lectio 12

#1 Videtur autem et circa hunc etc..

Postquam Philosophus determinavit de magnanimitate, quae est circa magnum honorem, hic determinat de quadam alia virtute innominata, quae est circa mediocres honores. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit esse aliquam talem virtutem; secundo probat quod dixerat, ibi, quemadmodum autem in acceptione, etc.; tertio ostendit quomodo considerentur medium et extremum in hac virtute, ibi, innominata autem existente, etc..

Dicit ergo primo quod, sicut prius in II dictum est, quaedam virtus videtur esse circa hunc, scilicet honorem, quae ita se habet ad magnanimitatem sicut liberalitas ad magnificentiam. Ambae enim istae virtutes, scilicet liberalitas et illa de qua nunc loquimur, distant ab illis duabus, scilicet magnificentia et magnanimitate, sicut a

quodam magno; quia scilicet magnanimitas est circa magnum honorem, magnificentia autem circa magnos sumptus. Sed duae virtutes, scilicet liberalitas et illa de qua nunc agimus, disponunt nos circa parva et moderata, vel honores, vel divitias.

|#2 Deinde cum dicit quemadmodum autem etc., probat quod dixerat.

Et primo per rationem a simili sumptam.

Secundo per communem usum loquendi, ibi, philotimum enim etc..

Dicit ergo primo quod, sicut in acceptione et datione pecuniarum, scilicet parvarum et mediocrium, est medietas et superabundantia et defectus, ut supra habitum est, ita etiam et in appetitu honoris parvi vel mediocris contingit aliquem se habere plus quam oportet, et minus quam oportet, quantum ad intentionem appetitus. Et etiam ex causa unde non oportet, inquantum scilicet unus ex pluribus vel maioribus cupit honorari, quam oporteat, et alius ex paucioribus vel minoribus. Contingit etiam, quod aliquis appetat honorari secundum quod oportet quantum ad omnia. Et sic patet, quod circa parvos vel moderatos honores est accipere medium virtuosum, et extrema vitiosa, sicut et circa moderatas pecunias.

|#3 Deinde cum dicit philotimum enim etc., manifestat propositum per communem usum loquendi.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit communem usum loquendi. Secundo ex eo argumentatur ad propositum, ibi, manifestum autem etc..

Dicit ergo primo, quod quandoque vituperamus philotimum, idest amatorem honoris, quasi appetat honorem magis quam oportet et unde non oportet. Et similiter quandoque vituperamus eum qui non est amator honoris, quasi non velit bona operari ex quibus honoretur.

E contrario autem quandoque laudamus eum, qui est amator honoris, quasi existentem virilem, idest magnum animum habentem, et quasi amatorem boni, scilicet virtuosi actus, cui debetur honor. Et similiter quandoque laudamus eum, qui non est amator honoris, quasi moderantem et temperantem seipsum, ut non excedat suam conditionem, sicut dictum est in secundo.

|#4 Deinde cum dicit manifestum autem etc., argumentatur ex praedicto usu loquendi.

Et dicit quod, quia quandoque laudamus amatorem honoris, quandoque autem vituperamus, manifestum est quod multipliciter dicitur amator honoris; et ideo non ad idem referimus laudem et vituperium. Sed laudamus amatorem honoris prout magis studet ad ea quae sunt honoris, quam vulgaris multitudo. Vituperamus autem inquantum magis cupit honores quam oporteat. Et eadem ratio est de non amatore honoris. Unde sequitur quod medium circa hoc est laudabile, prout scilicet honor et appetitur et contemnitur secundum quod oportet, extrema autem sunt vituperabilia, inquantum scilicet appetitur honor plus vel minus quam oportet.

|#5 Deinde cum dicit: innominata autem existente etc., determinat de medio et extremis circa hanc virtutem.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit dubietatem, quae circa hoc contingit. Secundo ostendit, quid ex illa dubietate sequatur, ibi, opponi autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit dubietatem.

Et dicit, quod quia medietas circa appetitum honoris est innominata et sic videtur esse quasi deserta, quia non designatur aliquo nomine, inde est quod extrema videntur esse dubia, inquantum quandoque laudantur, quandoque vituperantur.

|#6 Secundo ibi: in quibus autem etc., ostendit qualiter in hac materia se habeat veritas circa medium et extrema. Et dicit quod in quibuscumque invenitur superabundantia et defectus, ibi etiam oportet esse medium. Et ideo, cum aliqui appetant honorem et magis et minus quam oporteat, consequens est, quod etiam aliqui appetant secundum quod oportet, quod pertinet ad rationem medii.

|#7 Tertio ibi: laudatur igitur etc., ostendit rationem praedictae dubietatis: quia enim est medium accipere circa honores, habitus medius laudatur. Et quia est innominatus, nominatur nominibus extremorum, inquantum per comparisonem ad unum extremum, videtur habere similitudinem cum alio extremo. Habitus enim medius per comparisonem ad superfluum amorem honoris videtur esse contemptus honoris; per comparisonem autem ad contemptum honoris videtur esse amor honoris et per comparisonem ad utrumque videtur esse utrumque aequaliter.

Et hoc etiam apparet in aliis virtutibus.

Nam fortis per comparisonem ad timidum videtur esse audax, per comparisonem autem ad audacem videtur esse timidus. Sic ergo in proposito extrema vituperantur secundum se considerata, laudantur autem secundum quod attribuuntur medio.

|#8 Deinde cum dicit: opponi autem etc., ostendit, quod ex praedicta dubietate sequitur quod extrema vitia solum adinvicem videantur opponi, non autem ad medium virtutis, propter hoc, quod est innominatum.

|#1 Mansuetudo autem est quidem etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus respicientibus bona exteriora, scilicet divitias et honores, hic determinat de mansuetudine, quae respicit exteriora mala ex quibus aliquis provocatur ad iram. Et circa hoc duo facit.

Primo determinat de mansuetudine et vitiis oppositis. Secundo respondet tacitae quaestioni, ibi, quod autem in prioribus dictum est etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo circa iram inveniuntur medium et extrema; secundo de eis determinat, ibi, passio quidem enim etc..

Dicit ergo primo, quod mansuetudo est quaedam medietas circa iras. In qua tamen materia medium proprie acceptum est innominatum, et fere etiam extrema, quia non expressis nominibus distinguuntur. Nomen autem mansuetudinis assumitur ad significandum medium, cum tamen ex VI nominis magis declinet ad defectum irae. Dicitur enim aliquis mansuetus ex eo quod non irascitur quasi manu assuetus ad similitudinem bestiarum quae iracundiam deponunt manibus hominum assuetae. Ipse etiam defectus inordinatus irae est innominatus.

Dicitur enim aliquis mansuetus qualitercumque non irascatur, sive bene, sive male.

Sed superabundantia vocatur iracundia.

|#2 Deinde cum dicit: passio quidem enim etc., determinat de mansuetudine et vitiis oppositis.

Et primo de mansuetudine. Secundo de vitiis oppositis, ibi: defectus autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quid conveniat mansuetudini secundum quod ponitur virtus. Secundo quid conveniat ei secundum nominis proprietatem, ibi, peccare autem videtur etc..

Dicit ergo primo, quod iracundia ponitur vitium extremum, quia importat quendam superexcessum irae quae est passio quaedam quae ex multis et differentibus rebus fit, et ita secundum horum diversitatem contingit in ira accipere medium et extrema. Ille igitur qui irascitur in quibus rebus oportet et etiam quibus personis oportet et insuper medio modo se habet in modo irascendi, quia irascitur sicut oportet et quando oportet et quanto tempore oportet, talis homo laudatur; et iste est mansuetus, si tamen nomen mansuetudinis in laudem accipiatur.

Videtur enim ad hoc disponi mansuetus, ut primo quidem interius iudicium rationis non perturbetur ab ira, secundo ut in exteriori actione non ducatur ab ira, sed secundum ordinationem rationis et in his rebus et in tanto tempore irascatur.

|#3 Deinde cum dicit: peccare autem etc., ostendit quid pertineat ad mansuetum secundum nominis proprietatem. Et dicit quod secundum hoc videtur magis peccare in hoc quod accedit ad defectum. Cum enim dicitur aliquis mansuetus, significatur quod non sit punitivus, sed magis remittat et condonet poenas, quod pertinet ad defectum irae. Nam ira est appetitus vindictae quae fit per poenam.

|#4 Deinde cum dicit: defectus autem etc., determinat de vitiis oppositis.

Et primo de vitio defectus. Secundo de vitio superabundantiae, ibi, superabundantia autem etc.. Tertio comparat haec duo vitia adinvicem, ibi, mansuetudini autem magis etc..

Dicit ergo primo quod defectus a medio in ira, sive vocetur inirascibilitas per oppositum ad iracundiam, sive qualitercumque aliter, vituperatur.

|#5 Et quia stoici dicebant omnem iram esse vituperabilem, ideo consequenter ostendit quod defectus irae quandoque est vituperabilis triplici ratione: quarum primam ponit, ibi non irasci enim etc.. Et est talis. Omne quod pertinet ad insipientiam est vituperabile; quia laus virtutis est in hoc quod operatur secundum rectam rationem prudentiae. Sed ad insipientiam videtur pertinere quod aliquis non irascatur in rebus in quibus oportet irasci et eo modo et tempore quo oportet irasci et quibus personis irasci oportet. Manifestum est enim quod ira causatur ex tristitia. Tristitia autem est sensus nocimenti. Si igitur aliquis non irascitur in quibus oportet irasci, consequens est quod non doleat de eis et ita quod non sentiat ea esse mala, quod pertinet ad insipientiam. Patet ergo quod defectus irae est vituperabilis.

|#6 Secundam rationem ponit ibi, et non iratus etc..

Ira enim est appetitus vindictae. Qui ergo non irascitur in quibus debet irasci, sequitur quod non vindicet ea quae debet vindicare, quod est vituperabile. Non est autem haec ratio sic intelligenda quasi non possit aliqua vindicta fieri ex iudicio rationis sine ira; sed quia motus irae excitatus ex iudicio rationis facit promptiorem ad recte vindicandum.

Nisi enim appetitus sensitivus adiuveret ad exequendum iudicium rationis, frustra esset in natura humana.

|#7 Tertiam rationem ponit ibi iniuriantem autem etc..

Et dicit quod ad servilem animum pertinet quod aliquis despiciat familiares suos et quod sustineat iniuriantes sibi, ita scilicet quod non repellat iniurias debito modo. Hoc autem consequitur ex defectu irae, quia per hoc redditur homo piger et remissus ad repellendum iniurias.

Unde patet quod defectus irae est vituperabilis.

|#8 Deinde cum dicit superabundantia autem etc., determinat de superabundantia irae.

Et primo ostendit quod hoc vitium multipliciter contingit. Secundo determinat de speciebus ipsius, ibi: qui quidem iracundi etc..

Dicit ergo primo, quod superabundantia irae potest fieri secundum omnes circumstantias: inquantum scilicet contingit quod aliquis irascatur quibus personis non oportet et in quibus rebus non oportet et magis quam oportet et velocius etiam provocetur ad iram et pluri tempore duret ira quam oportet. Non tamen omnes isti excessus inveniuntur in uno homine, tum propter molestiam quam ipse ex sua ira pateretur, tum etiam quia aliis molestus existens inter homines vivere non posset.

|#9 Et ita etiam est universaliter loquendo de malo; quia si esset integrum, seipsum destrueret. Fieret enim importabile tollendo subiectum a quo portari debet si sit.

Quod enim nihil est, non potest dici malum, cum malum privatio sit; quodlibet autem ens inquantum huiusmodi, est bonum. Unde patet quod malum non aufert totum bonum, sed aliquod particulare bonum cuius est privatio.

Sicut caecitas aufert visum, non autem aufert animal, quo sublato iam non esset caecitas.

Ex quo patet quod malum non potest esse integrum; quia sic auferendo totum bonum auferret etiam se ipsum.

|#10 Deinde cum dicit: qui quidem igitur iracundi etc., ponit tres species superabundantiae in ira. Circa quarum primam dicit quod illi qui dicuntur iracundi, id est prompti ad iram, velociter irascuntur et etiam quibus personis non oportet et in quibus rebus non oportet et vehementius quam oportet; non tamen multo tempore durat eorum ira, sed velociter ab ea requiescunt, et hoc est optimum in eis. Quod accidit quia non retinent iram interius in corde, sed statim prorumpit exterius, quia vel retribuunt statim vindictam vel qualitercumque manifestant iram suam per aliqua signa propter velocitatem motus irae; et sic ira exterius exhalante requiescunt. Sicut etiam calor inclusus magis conservatur, evaporans autem citius evanescit. Ad hanc autem speciem irae maxime videntur disponi cholericus propter subtilitatem et velocitatem colerae. In hac autem velocitate superabundantiam obtinent acrocholi, id est extremi in ira, ab acros quod est extremum, et ethymos, quod est ira; qui sunt acuti et prompti ut irascantur circa omnia, unde et nominantur.

|#11 Secundam speciem ponit ibi, amari autem etc..

Et dicit quod amari secundum iram dicuntur quorum ira difficile solvitur; et diu irascuntur, quia retinent iram in corde. Tunc autem eorum ira quiescit, quando retribuunt vindictam pro iniuria illata: punitio enim facit quiescere impetum irae, dum loco tristitiae praecedentis inducit delectationem, in quantum scilicet aliquis delectatur de vindicta. Sed si hoc non fiat quod puniant, graviter affliguntur interius; quia enim non manifestant iram suam, nullus potest persuadendo eorum iram mitigare quae ignoratur, sed cum hoc ad hoc quod eorum ira digeratur necessarium est longum tempus per quod paulatim tepescat et extingatur accensio irae. Tales autem, qui sic iram retinent diuturnam sunt sibiipsis molestissimi et praecipue amicis cum quibus delectabiliter non possunt convivere, et propter hoc vocantur amari. Ad hanc autem speciem superabundantiae maxime videntur disponi melancholici, in quibus impressiones susceptae diu propter humoris grossitiam perseverant.

|#12 Tertiam speciem ponit ibi, difficiles autem etc..

Et dicit quod illos dicimus difficiles sive graves qui irascuntur in quibus non oportet et magis quam oportet et pluri tempore quam oportet; et non commutantur ab ira sine hoc quod crucient, vel puniant eos quibus irascuntur. Non enim est in eis diuturnitas irae ex sola retentione irae ut possit tempore digeri, sed ex proposito firmato ad puniendum.

|#13 Deinde cum dicit mansuetudini autem etc., comparat praedicta adinvicem. Et dicit quod superabundantia irae magis opponitur mansuetudini quam defectus: quod probat duplici ratione. Primo quidem quia in pluribus accidit. Homo enim magis inclinatur naturaliter ad puniendum post iniuriam sibi illatam; licet quando non est iniuriam passus naturaliter inclinetur homo ad mansuetudinem. Secundo quia illi qui superabundant in ira, magis sunt difficiles ad convivendum. Et in hoc sunt deteriores, unde et magis contrariantur bono virtutis.

|#14 Deinde cum dicit: quod autem in prioribus etc., respondet tacitae quaestioni: scilicet in quibus, et qualiter homo debeat irasci.

Et circa hoc duo facit: primo ostendit quid circa hoc non possit determinari per certitudinem.

Secundo quid sit in hoc manifestum, ibi sed quod quidem tale etc..

Dicit ergo primo, quod sicut dictum est in II et ibidem manifestatum, non est facile determinare qualiter sit irascendum, et in quibus, vel qualibus rebus, et quanto tempore, et usque ad quem terminum recte facit, qui irascitur et usque ad quem terminum peccat. Ille enim qui parum recedit a medio vel in maius vel in minus, non vituperatur; sed potius quandoque eos qui deficiunt in ira laudamus et vocamus eos mansuetos; illos autem, qui parum excedunt, vocamus viriles, quasi potentes, et aptos ad principandum propter promptitudinem ad vindictam, quae competit principibus. Sed per quantum et qualem recessum a medio aliquis vituperetur vel non vituperetur, non de facili potest ratione determinari, quia huius rei iudicium consistit in singularibus et in sensu, non tam exteriori quam interiori aestimatione.

#15 Deinde cum dicit: sed quod quidem tale etc., ostendit quid sit in talibus manifestum. Et dicit manifestum esse, quod laudabilis est medius habitus, secundum quem irascimur quibus oportet et in quibus rebus oportet et secundum quod oportet et similiter de aliis circumstantiis, et quod superabundantia et defectus sunt vituperabiles; ita tamen quod, si in parvum fiant, tolerabile est, si autem plus fiant, magis vituperabile est. Si autem multum fiant, valde vituperabile est. Unde semper se debet aliquis ad medium trahere.

#16 Ultimo autem epilogat, quod dictum est de habitibus, qui sunt circa iram.

+14 Lectio 14

#1 In colloquiis autem et convivere etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus, quae respiciunt res exteriores, hic determinat de virtutibus, quae respiciunt actus humanos.

Et primo in seriis. Secundo in ludicris, ibi, existente autem requie etc..

In actibus autem serious est duo considerare, scilicet delectationem et veritatem. Primo ergo determinat de virtute quae est circa delectationes et tristitias in serious actibus hominum; secundo de virtute quae est circa veritatem, ibi, circa eadem autem fere est etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit circa delectationes et tristitias humanorum actuum esse medium et extrema. Secundo determinat de eis, ibi, nomen autem non redditur etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit vitium pertinens ad superabundantiam delectationis.

Et dicit, quod circa colloquia humana, per quae maxime homines adinvicem convivunt secundum proprietatem suae naturae, et universaliter circa totum convictum hominum qui fit per hoc quod homines sibi invicem communicant in sermonibus et in rebus, quidam videntur esse placidi, quasi hominibus placere intendentes. Unde omnia laudant, quae ab aliis dicuntur et fiunt, ad hoc, quod delectabiles se eis exhibeant. Et in nullo contradicunt eis quibus convivunt, ne eos contristent; aestimantes, quod oportet omnibus convivere sine tristitia.

#2 Secundo ibi: qui autem contrario his etc., ponit vitium quod pertinet ad defectum in talibus. Et dicit, quod illi, qui contrario modo se habent ad placidos, volunt contrariari omnibus quae dicuntur vel fiunt, quasi intendentes alios contristare, et nihil curantes praetermittere ne alios contristent: et isti vocantur discoli et litigiosi.

#3 Tertio ibi: quoniam quidem igitur etc., concludit esse quendam medium habitum laudabilem.

Et dicit, quod quia praedicti habitus, qui sunt in extremo sunt vituperabiles, manifestum est quod medius habitus est laudabilis, secundum quem aliquis acceptat ea quae ab aliis dicuntur vel fiunt, vel etiam despicit, et contradicit secundum quod oportet.

#4 Deinde cum dicit: nomen autem non redditur etc..

Determinat de praedictis.

Et primo de medio; secundo de extremis, ibi, condelectantis autem etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de nomine medii habitus; secundo de eius proprietatibus, ibi, universaliter quidem igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit medium habitum esse innominatum.

#5 Secundo ibi: assimilatur autem etc., nominat ipsum per similitudinem amicitiae.

Et dicit, quod ista virtus maxime assimilatur amicitiae, quia communicat cum ea in actu exteriori, maxime proprio ei, qui est delectabiliter convivere ad amicos. Ille enim, qui est dispositus secundum medium habitum huius virtutis, taliter se habet in delectabili convictu ad alios, sicut dicimus competere amico, cuius scilicet amicitia moderatur ratione, quod pertinet ad amicitiam honesti. Non enim omnis amicitia est secundum virtutem, ut infra dicitur. Et si ita esset, quod ille qui habet istam virtutem, assumeret affectum dilectionis ad eos quibus convivit, esset omnino talis qualis est omnino virtuosus.

#6 Tertio ibi: differt autem ab amicitia etc., ostendit differentiam huius virtutis ad veram amicitiam. Et circa hoc duo facit. Primo ponit differentiam.

Secundo excludit falsum intellectum, ibi, verumtamen et in singulis etc..

Dicit ergo primo, quod haec virtus differt a vera amicitia, quia ista virtus est et sine amore, qui est passio appetitus sensitivi, et sine dilectione ad eos quibus colloquitur, quae pertinet ad appetitum intellectivum. Non enim ex hoc acceptat singula ab aliis dicta vel facta, sicut oportet, quia afficiatur ad eos odio vel amore; sed quia est ita dispositus secundum habitum. Et huius signum est quia hoc observat non solum ad amicos, sed communiter ad omnes ignotos et notos, consuetos et inconsuetos.

Et est simile de liberalitate. Amicus enim dona confert amicis propter amorem. Liberalis autem non ex eo quod amat, sed ex eo quod est talis, ut facile emittat pecuniam.

#7 Deinde cum dicit verumtamen et in singulis etc., excludit falsum intellectum praedictorum.

Quia enim dixerat quod similiter se habet haec virtus ad ignotos et notos, posset aliquis intelligere similitudinem istam quantum ad omnia. Est autem intelligenda praedicta similitudo quantum ad hoc commune, quod est delectabiliter omnibus convivere; est autem differentia quantum ad speciales modos convivendi; quia in singulis facit secundum quod congruit, non autem convenit quod similiter aliquis delectet aut contristet consuetos et extraneos.

#8 Deinde cum dicit universaliter quidem etc., ponit proprietates quinque huius virtutis quarum prima sumitur ex modo colloquendi.

Et dicit quod, sicut dictum est, in universali omnibus colloquitur sicut oportet.

#9 Secundam ponit ibi: referens autem etc..

Quae sumitur ex parte finis. Et dicit, quod tendit ad hoc quod sine tristitia, vel etiam cum delectatione aliis convivat. Et hoc refert ad bonum honestum, et ad conferens, idest utile, quia est circa delectationes et tristitias quae fiunt in colloquiis, in quibus principaliter et proprie consistit convictus humanus.

Hoc enim est proprium hominum respectu aliorum animalium, quae sibi in cibis vel in aliis huiusmodi communicant.

#10 Tertiam proprietatem ponit ibi: horum autem etc..

Quae sumitur per comparisonem ad tristitiam.

Et dicit quod quandoque habens hanc virtutem refugit delectare alium, quin immo eligit contristare ipsum. Et hoc dupliciter.

Uno quidem modo ex parte suiipsius, puta si non sit sibi honestum, ut cum alius loquitur verba turpia, vel si etiam sit sibi nocivum, puta cum alius loquitur in detrimentum eius; alio modo ex parte illius cui convivat, puta si dicat vel faciat aliquid quod ad propriam suiipsius magnam inhonestatem pertineat, vel etiam sit ei multum nocivum. Et per hoc quod ei contradicitur ingeritur ei parva tristitia. Sic enim non acceptabit virtuosus quod ab aliis dicitur vel fit, sed magis reprehendet.

#11 Quartam proprietatem ponit ibi: differenter autem colloquitur etc..

Quae sumitur per comparisonem ad diversas personas. Et dicit quod hic virtuosus diversimode colloquitur et conversatur cum his qui sunt in dignitatibus constituti et cum quibuscumque privatis personis. Et similiter diversimode cum magis vel minus notis, et secundum alias diversitates personarum. Singulis enim attribuit quod est conveniens.

#12 Quintam proprietatem ponit ibi: et per se quidem etc..

Quae sumitur per comparisonem delectationis ad tristitiam. Et dicit, quod per se quidem intendit delectare et renuit contristare; tamen aliquando parum contristat considerans futura, si praeponderent praesenti contristationi, quantum ad honestatem et utilitatem, vel etiam quantum ad futuram delectationem magnam, cui locus paratur per praesentem contristationem. Concludit autem, quod talis est medius habitus, cum tamen sit innominatus, licet apud nos possit affabilitas nominari.

#13 Deinde cum dicit condelectantis autem etc., determinat de oppositis vitiis.

Et circa hoc tria facit. Primo determinat de vitio quod pertinet ad superabundantiam delectationis. Et dicit quod ille qui superabundat in condelectando, si hoc non faciat propter aliud, vocatur placidus; si autem hoc faciat, vel propter adipiscendam pecuniam, vel quicquid aliud pecunia aestimari potest, vocatur blanditor sive adulator.

#14 Secundo ibi, qui autem omnes contristat etc., determinat de opposito vitio. Et dicit, quod ille qui omnes contristat, vocatur litigiosus et dyscolus, ut dictum est.

#15 Tertio ibi opponi autem videntur etc., comparat praedicta duo vitia adinvicem. Et dicit, quod extrema videntur opponi sibiinvicem, non autem virtuti, quia medium virtutis est innominatum.

|+15 Lectio 15

#1 Circa eadem autem est fere etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtute, quae tenet medium in humanis actibus quantum ad delectationem, hic determinat de virtute quae tenet medium in eisdem humanis actibus quantum ad veritatem. Et circa hoc duo facit.

Primo dicit de quo est intentio; secundo determinat propositum, ibi, videtur utique iactator, etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quamdam virtutem mediam esse oppositam iactantiae. Secundo ostendit, quod de hac virtute est tractandum, ibi, non malum autem etc.. Tertio ostendit differentiam huius virtutis ad praecedentem, ibi, in convivere utique etc..

Dicit ergo primo, quod medietas opposita iactantiae est fere circa eadem cum praedicta virtute, quia est circa actus humanos.

Sed non secundum idem; quia non secundum delectationem, sed secundum aliquid aliud, ut post dicitur; et tamen ipsa medietas est innominata sicut et praedicta virtus.

#2 Deinde cum dicit: non malum autem etc., ostendit quare necessarium est determinare de hac virtute. Et ponit ad hoc duas rationes.

Circa quarum primam dicit, quod non est malum, immo utile ad scientias morales, pertranseunter tractare de huiusmodi virtutibus, quia per hoc magis sciemus ea quae pertinent ad mores, si pertranseamus tractando ea, quae pertinent ad singulos habitus. Quia cognitio rerum Moralium perficitur per hoc quod particularia cognoscuntur.

#3 Secundam rationem ponit ibi: et medietates etc..

Et dicit, quod considerando in singulis ita se habere, magis certificabimur, quod virtutes sint medietates quaedam.

#4 Deinde cum dicit: in convivere utique etc., determinat differentiam huius virtutis ad praecedentem. Et dicit, quod de illis, qui aequaliter se habent ad delectationem vel tristitiam in convictu et colloquutione dictum est.

Restat autem dicendum de illis qui secundum veritatem et falsitatem se habent in sermonibus et operationibus secundum veritatem vel secundum fictionem factis.

#5 Deinde cum dicit: videtur utique etc., determinat de virtutibus et vitiis.

Et primo ponit virtutem et vitia contraria.

Secundo determinat de eis, ibi, de utrisque autem dicemus etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad medium et extrema in hac materia. Secundo ostendit qualiter ea, quae dicta sunt, pertineant ad medium habitum et extremos, ibi, est autem horum singula etc.; tertio ostendit medium habitum esse laudabilem, extremos autem esse vitiosos, ibi, per se autem etc..

Dicit ergo primo, quod iactator, qui peccat per superabundantiam, simulat aliqua gloriosa, et hoc dupliciter: uno modo quia simulat sibi inesse aliqua gloriosa quae non insunt; alio modo quia simulat ea quae insunt maiora esse quam sint. Ille autem qui peccat per defectum dicitur esse eiron, et hoc dupliciter: uno modo quia negat sibi inesse gloriosa quae insunt; alio modo quia dicit ea esse minora quam sint. Ille vero qui tenet medium dicitur autochastos, id est per se admirabilis, quia scilicet non quaerit magis in admiratione esse quam sibi secundum se conveniat; vel dicitur autophastos, id est per se manifestus, quia talem se manifestat qualis est. Est enim verax in quantum de se confitetur ea quae sunt; et hoc non solum sermone, sed etiam vita; in quantum scilicet exterior sua conversatio conformis est suae conditioni, sicut et sua locutio.

#6 Deinde cum dicit: est autem horum singula etc., ostendit qualiter praedicta pertineant ad tres habitus dictos. Et dicit, quod unumquemque praedictorum actuum contingit dupliciter facere. Uno modo propter aliquid aliud; puta cum aliquis negat se esse talem qualis est, propter timorem. Alio modo non propter aliquid aliud, sed propter hoc quod in tali actu delectatur. Et hoc proprie pertinet ad habitum.

Quia unusquisque secundum qualitatem sui habitus loquitur et operatur et vitam ducit, nisi quandoque aliter operetur propter aliquid aliud emergens.

#7 Deinde cum dicit: per se autem mendacium etc., ostendit quid in praedictis habitibus sit laudabile et vituperabile. Et dicit quod mendacium secundum se est pravum et fugiendum, verum autem est bonum et laudabile. Ad hoc enim signa sunt instituta quod repraesentent res secundum quod sunt. Et ideo si aliquis repraesentat rem aliter quam sit, mentiendo, inordinate agit et vitiose. Qui autem verum dicit, ordinate agit et

virtuose. Manifestum est autem quod ille qui verum dicit, medium tenet, quia significat rem secundum quod est; veritas enim in aequalitate consistit quae est medium inter magnum et parvum. Qui autem mentitur est in extremo, quia vel secundum superabundantiam, quia plus dicit quam sit, vel secundum defectum, quia minus dicit quam sit. Unde patet quod ambo sunt vituperabiles, sed magis iactator qui excedit ad plus, quia plus recedit a vero: in aequali enim invenitur minus, non autem maius.

|#8 Deinde cum dicit: de utrisque autem etc., determinat de praedictis habitibus.

Et primo de virtute. Secundo de vitiis oppositis, ibi, maiora autem existentibus etc..

Circa primum tria facit. Primo determinat de quo veraci sit agendum. Secundo ostendit quid ad eum principaliter pertineat, ibi, videbitur utique talis etc.. Tertio ostendit ad quod extremum magis declinet, ibi, in minus autem etc..

Dicit ergo primo, quod de praedictis habitibus dicendum est, sed prius de veraci.

Non autem intendimus nunc de eo qui veritatem loquitur in confessionibus iudiciorum, puta cum aliquis interrogatus a iudice confitetur quod verum est; neque etiam de eo qui verum dicit in quibuscumque pertinentibus ad iustitiam vel iniustitiam; haec enim pertinent ad aliam virtutem, scilicet ad iustitiam. Sed de illo veridico intendimus qui verum dicit et vita et sermone in talibus, quae non habent differentiam iustitiae et iniustitiae. Sed verum dicit solum propter dispositionem habitus: sicut etiam supra dictum est de virtute praemissa, quod delectabiliter vult aliis convivere non propter amorem, sed propter dispositionem sui habitus, ita etiam et haec virtus verum dicit non propter servandam iustitiam, sed propter aptitudinem quam habet ad verum dicendum.

|#9 Deinde cum dicit: videbitur utique etc., ostendit quid maxime pertineat ad veracem de quo intendit. Et dicit quod talis videtur in suis verbis et factis moderationem habere vitando excessum et defectum. Amat enim veritatem et verum dicit etiam in illis in quibus non multum refert ad nocumentum vel profectum: et multo magis in illis in quibus dicere verum vel falsum, facit aliquam differentiam ad nocumentum vel iuvamentum alterius. Et hoc ideo quia abhorret mendacium secundum se tamquam quoddam turpe, et non solum secundum quod cedit in nocumentum alterius: talem autem dicit esse laudabilem.

|#10 Deinde cum dicit: in minus autem etc., ostendit ad quod extremum magis declinat.

Et dicit quod si aliquando difficile sit omnino ad punctum dicere veritatem, magis vult declinare ad minus quam ad maius. Hoc enim videtur magis ad prudentiam pertinere, eo quod homines superabundanter de se ipsis loquentes, efficiuntur aliis onerosi, quia per hoc videntur aliis se velle praeferre.

|#11 Deinde cum dicit: maiora autem etc., determinat de vitiis oppositis.

Et circa hoc tria facit. Primo determinat de vitio quod pertinet ad superabundantiam.

Secundo de vitio quod pertinet ad defectum, ibi, eynes autem etc.. Tertio determinat de oppositione vitiorum ad virtutem, ibi: opponi autem videtur etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quot modis committatur vitium iactantiae quod excedit in plus. Secundo ostendit secundum quid praecipue vitium iactantiae attendatur, ibi: non in potentia autem etc.; tertio ostendit in quibus vitium iactantiae praecipue committatur, ibi: qui quidem igitur gloriae gratia iactant etc..

|#12 Dicit ergo primo, quod quandoque aliquis iactat de se quae non sunt, vel maiora quam sint, non propter aliquem alium finem, sed quia in hoc delectatur, et talem dicit habere quamdam mali similitudinem, alioquin non gauderet de mendacio. Hoc enim ex inordinatione animi provenit. Non tamen talis est omnino malus, quia non intendit aliquam malitiam. Sed est vanus, inquantum delectatur in re, quae secundum se, nec est bona nec utilis. Secundo modo contingit quod aliquis se iactat propter appetitum gloriae vel honoris et talem dicit non esse multum vituperabilem, in quantum scilicet gloria et honor habent quamdam affinitatem cum rebus honestis propter quas aliqui laudantur et honorantur. Tertio modo aliqui se iactant causa argenti, vel cuiuscumque alterius quod argento aestimari potest. Et talem dicit esse magis deformem, quia propter minus bonum mentitur.

|#13 Deinde cum dicit: non in potentia autem etc., ostendit secundum quid praecipue attenditur iactantia. Et dicit quod non iudicatur aliquis iactator ex eo quod habet aliquid vel non habet unde se potest sic iactare, sed ex eo quod hoc eligit. Dicitur enim aliquis iactator secundum habitum quem consequitur talis electio; sicut etiam (est) de quocumque mendaci qui dicitur mendax ex eo quod eligit mentiri, vel quia gaudet de ipso mendacio, vel quia mentitur propter appetitum gloriae vel lucri.

|#14 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., ostendit de quibus praecipue aliqui se iactant.

Manifestum est autem quod illi qui de ipsa iactantia gaudent, indifferenter de quibuscumque se iactant. Illi vero qui iactant se causa gloriae fingunt talia quae videantur esse laudabilia, sicut sunt virtuosa opera vel quae pertinent ad felicitatem, sicut nobilitas divitiae et alia huiusmodi. Illi vero qui iactant se causa lucri, fingunt talia

in quibus alii delectentur, alioquin nihil lucrarentur, et iterum observant quod sint talia illa de quibus se iactant quae, si non sint vera, possit hoc latere, ita quod eorum mendacium non deprehendatur.

#15 Et ponit exemplum de duobus: scilicet de his quae pertinent ad medicinam; quia omnes desiderant sanitatem, nec potest a quibuscumque deprehendi, utrum aliquis in medicando erret. Alia autem sunt quae pertinent ad divinationes futurorum, de quibus naturaliter homines sollicitantur, et circa quae non de facili mendacium deprehenditur. Et ideo illi qui iactant se propter lucrum, praecipue fingunt se esse medicos vel sapientes in divinando. Quamvis hoc quod dicit sapientem possit referri ad hoc quod tales se iactent de cognitione divinorum, quae est desiderabilis et latens.

#16 Deinde cum dicit: eyrones autem etc., determinat de vitio quod pertinet ad defectum.

Et circa hoc duo facit. Primo comparat hoc vitium iactantiae. Secundo ostendit diversitatem huius vitii, ibi: maxime autem et isti etc..

Dicit ergo primo, quod irones qui minus de seipsis dicunt quam sit, videntur habere mores magis gratiores quam iactatores, quia non videntur talia dicere gratia lucri, sed quasi fugientes tumorem superbiae.

#17 Deinde cum dicit: maxime autem et isti etc., ostendit quomodo diversimode hoc vitium contingat. Et dicit quod quidam sunt qui maxime de se negant ea quae videntur ad magnam gloriam pertinere, sicut socrates qui negabat se esse scientem. Quidam vero sunt qui in quibusdam parvis et manifestis volunt ostendere quod non fingant de se maiora quam sint, et isti vocantur blancopanurghy, quasi in quadam astutia simulationis suas delicias habentes; panurghy enim Graece dicuntur astuti, blancon autem idem est quod deliciosum.

Hos autem dicit esse de facili contemptibiles, quia nimis manifesta est eorum simulatio. Et talis defectus in exterioribus quandoque videtur ad iactantiam pertinere, dum per hoc volunt se ostendere meliores et magis moderatos, sicut laconii qui deferebant vestimenta magis despecta quam deceret statum eorum, quia tam superabundantia exteriorum quam etiam immoderatus defectus videtur ad iactantiam pertinere, in quantum per utrumque ostenditur quaedam hominis excellentia.

#18 Quidam vero sunt qui moderate utuntur hoc vitio, quia neque omnino negant de se gloriosa, neque etiam assumunt aliqua nimis parva et utuntur hoc vitio in his quae non sunt prompta et manifesta, et tales videntur esse gratiosi, ut supra dictum est.

#19 Deinde cum dicit: opponi autem videtur etc., determinat de oppositione vitii ad virtutem.

Et dicit quod magis videtur opponi veridico iactatori, in quantum est deterior sicut dictum est. Semper enim peius vitium magis virtuti opponitur.

|+16 Lectio 16

#1 Existente autem requie etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus quae sunt circa humanos actus seriosos, hic determinat de quadam virtute quae est circa ludicra. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod circa ludos, potest esse virtus et vitium. Secundo determinat de virtute quae circa ludos existit et de vitiis oppositis, ibi, qui quidem in derisione etc.. Tertio ostendit differentiam huius virtutis ad supradictas, ibi, tres igitur quae dictae sunt etc..

Circa primum, considerandum est, quod circa id quod est secundum se malum et non potest habere rationem boni, non est virtus et vitium, ut in II ostensum est; si igitur ludus nullam rationem boni posset habere, non esset circa ludum aliqua virtus.

#2 Habet autem aliquam rationem boni, in quantum est utilis humanae vitae.

Sicut enim homo indiget a corporalibus laboribus interdum desistendo quiescere, ita etiam indiget ut ab intentione animi qua rebus seriis homo intendit interdum anima hominis requiescat: quod quidem fit per ludum.

Et ideo dicit quod, cum sit quaedam requies hominis ab anxietate sollicitudinum in hac vita et in conversatione humana per ludum, et sic ludus habet rationem boni utilis, consequens est quod in ludis possit esse quaedam conveniens collocutio hominum adinvicem; ut scilicet homo dicat et audiat qualia oportet et sicut oportet; et tamen in talibus multum differt dicere et audire. Multa enim aliquis homo decenter audit quae non decenter diceret. Ubicumque autem est differentia eorum quae oportet fieri et eorum quae non oportet ibi non solum est medium, sed etiam superabundantia et defectus a medio. Unde circa ludum contingit esse medium virtutis et extrema.

#3 Deinde cum dicit: qui quidem in derisione etc., determinat de medio et extremis.

Et primo ostendit quid sit circa unumquodque eorum. Secundo ostendit quid unicuique eorum conveniat, ibi, medio autem habitui etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quid sit medium et extremum in ludo. Secundo ostendit quod hoc pertineat ad diversitatem morum, ibi, moris enim etc..

Tertio ostendit quod quandoque extremum accipitur pro medio, ibi, redundante autem risu etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad superabundantiam. Et dicit, quod illi qui superabundant in derisione ludi, dicuntur bomolochi, idest raptores templi ad similitudinem milvorum, qui volabant circa templum, ut raperent intestina animalium immolatorum. Ita et isti insidiantur ad hoc quod possint aliquid rapere, quod convertant in derisionem. Et ideo tales sunt onerosi, quia desiderant undecumque facere risum; ad quod magis student, quam ad hoc, quod dicant aliqua decora, idest honesta, et quod non turbent illum cui ingerunt convicium ex ludo. Magis enim volunt dicere aliqua turpia, vel ex quibus alii turbentur, quam quod non inducant homines ad risum.

#4 Secundo ibi: qui autem neque ipsi etc., ostendit quid sit vitium per defectum. Et dicit quod illi qui neque volunt dicere aliquid ridiculum et molesti sunt illis qui dicunt, dum ex irrationabiliter turbantur, videntur esse agrii, idest agrestes, et duri, quasi qui non emolliantur delectatione ludi.

#5 Tertio ibi: moderate autem ludentes etc., ostendit quid sit medium in ludo. Et dicit, quod illi qui moderate se habent in ludis vocantur eutrapeli, quasi bene vertentes, quia scilicet ea quae dicuntur vel fiunt convenienter in risum convertunt.

#6 Deinde cum dicit moris enim etc., ostendit quod praedicta pertineant ad diversitatem morum. Et dicit quod praedicti motus, scilicet quod aliquis velit facere risum vel superabundanter vel diminute vel moderate est quoddam indicium interioris moralis dispositionis.

Sicut enim per motus corporales exteriores discernuntur interiores corporum dispositiones, ita etiam per exteriores hominum operationes discernuntur interiores mores.

#7 Deinde cum dicit: redundante autem risu etc., ostendit quomodo extremum quandoque sumitur pro medio. Et dicit, quod quia risus ad multos redundat, et multi sunt qui magis quam oportet delectantur in ludo, et in hoc quod dicant aliis convivia iocosa, inde est, quod apud eos bomolochi vocantur eutrapeli, quia sunt eis gratiosi. Superabundant enim in ludo quem plures hominum superabundanter diligunt. Differunt tamen non parum bomolochi ab eutrapelis, ut ex supradictis patet.

#8 Deinde cum dicit: medio autem habitui etc., ostendit quid proprie pertineat ad praedictos habitus.

Et primo ostendit quid proprie pertineat ad medium virtutis. Secundo quid ad extremum superabundantiae, ibi, bomolochus autem etc.; tertio quid pertineat ad extremum defectus, ibi, agrios autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter se habeat eutrapelus universaliter circa ludum.

Secundo qualiter se habeat specialiter circa convicia iocosa, ibi: et utrum igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit, quod ad medium habitum virtutis pertinet, convenientibus ludis uti. Et dicit, quod ad medium habitum huius virtutis pertinet id quod est proprium epydextiotis, idest bene aptati et dispositi ad hoc, quod cum hominibus conversetur.

Ad talem enim pertinet quod dicat et audiat talia ludicra quae congruant viro modesto et liberali, qui scilicet liberum animum habet a servilibus passionibus.

#9 Secundo ibi: est enim quaedam etc., probat et inducit rationem ad hoc quod dixerat: quia scilicet ubicumque est invenire aliquid quod decenter fieri potest, hoc pertinet ad virtutem. Sed contingit aliquem ludentem dicere et audire quaedam convenientia. Et hoc patet ex differentia ludorum. Ludus enim liberalis hominis, qui scilicet intendit propria sponte bonum agere, differt a ludo hominis servilis, qui circa servilia occupatur. Et ludus hominis disciplinatus, qui scilicet instructus est qualiter debeat ludere, differt a ludo hominis indisciplinatus, qui nulla disciplina in ludo refrenatur.

Unde manifestum est, quod ad medium habitum virtutis pertinet decencia in ludo dicere et audire.

#10 Tertio ibi: videbit autem utique aliquis etc., inducit quoddam signum ad supradicta, quod scilicet differat ludus disciplinatus et indisciplinatus.

Et dicit, quod hoc maxime apparet considerando tam in veteribus, quam in novis comoediis, id est repraesentationibus collocutionum hominum adinvicem. Quia si alicubi in talibus narrationibus occurreret aliquod turpiloquium, ex hoc quibusdam generabatur derisio, dum talia turpia in risum vertebantur.

Quibusdam vero generabatur suspicio, dum scilicet suspicabantur eos, qui turpia loquebantur, habere aliquod malum in corde. Manifestum est autem quod non parum differt ad honestatem hominis, utrum dicat in ludendo turpia vel honesta.

#11 Deinde cum dicit: et utrum igitur etc., ostendit qualiter se habeat virtuosus circa convicia iocosa.

Et circa hoc tria facit. Primo movet quaestionem, utrum scilicet determinandum sit quod aliquis bene convicietur in ludo ex parte eorum quae dicit, quia scilicet dicit ea quae decet dicere liberalem hominem, id est virtuosum et modestum. Vel non determinatur penes hoc bene convicians, sed potius ex parte finis vel effectus, quia scilicet intendit non contristare audientem. Vel etiam quod plus est, intendit eum delectare.

|#12 Secundo ibi: vel et tale quidem etc., respondet quaestioni quantum ad secundum membrum. Et dicit quod hoc est indeterminatum, quid scilicet contristet vel delectet audientem, quia scilicet diversis diversa sunt odibilia et delectabilia, talia autem unusquisque libenter audiet, quae sunt sibi delectabilia. Illa enim quae aliquis patienter sustinet audire, haec facere videtur, scilicet ingerendo ea aliis, dummodo non intendat eos contristare.

|#13 Tertio ibi: non utique omne etc., ostendit aliquid esse determinatum quantum ad primum membrum, scilicet quantum ad convicia quae dicuntur. Manifestum est enim quod virtuosus non faciet, id est non proponet omne convicium, quia convicium est quaedam contumelia; dum tale quid in convicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legispositores. Sunt autem quaedam convicia, quae non prohibent, quae oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quae fit dummodo fiat absque infamia. Ille enim qui se habet in conviciando sicut graciosus et liberalis vir, est sibi ipsi lex, dum scilicet per propriam electionem vitat ea quae lex prohibet, et utitur his quae lex concedit.

|#14 Ultimo autem concludit, quod talis qualis dictus est, est medius, sive nominetur epydissius, id est aptus, sive eutrapelus, id est bene vertens.

|#15 Deinde cum dicit: bomolochus autem etc., determinat de vitio superabundantiae. Et dicit, quod bomolochus est minor derisore, quia scilicet derisor intendit aliquem confundere, quod non intendit bomolochus, sed solum intendit risum facere. Et neque recedit a se ipso neque ab aliis, si debeat risum facere, quia scilicet exempla sua, et aliorum dicta et facta convertit in risum; et talia dicit, quorum nullum diceret homo graciosus, id est virtuosus, et quaedam eorum non solum non diceret sed nec etiam audiret.

|#16 Deinde cum dicit: agrios autem etc., determinat de vitio defectus. Et dicit, quod ille qui est agrios, id est agrestis, est inutilis ad tales colloquutiones, scilicet ludicras; nihil enim confert ad eas, sed in omnibus contristatur. Et in hoc est vitiosus, dum totaliter abominatur ludum, qui est necessarius ad vitam humanam sicut requies quaedam.

|#17 Deinde cum dicit: tres igitur etc., ostendit differentiam huius virtutis ad praedictas duas. Et dicit quod tres sunt medietates praedictae in vita humana, quae omnes sunt circa communicationem sermonum et operum. Differunt autem abinvicem, quia una earum consistit circa veritatem in dictis vel factis. Aliae vero duae circa delectabile. Quarum una consistit circa delectationem quae est in ludis, alia vero consistit circa delectationem quae est in colloquiis quae est secundum aliam vitam, consistentem scilicet in seriis.

|+17 Lectio 17

|#1 De verecundia autem ut quadam etc..

Postquam Philosophus determinavit de medietatibus quae sunt virtutes, hic determinat de quadam medietate quae non est virtus, scilicet de verecundia.

Et primo ostendit verecundiam non esse virtutem; secundo inducit simile de continentia; quae cum sit laudabilis, non est virtus, ibi: non est autem neque continentia etc..

Circa primum duo facit. Primo inquit genus verecundiae. Secundo ostendit subiectum ipsius, ibi: non omni utique aetati etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod de verecundia non convenit loqui sicut de quadam virtute.

Sed magis assimilatur passioni quam habitui, qui est genus virtutis.

|#2 Secundo ibi, determinatur igitur etc., probat propositum dupliciter. Primo quidem per definitionem verecundiae. Dicitur enim verecundia esse timor ingloriationis, id est confusionis quae opponitur gloriae. Sed timor est passio quaedam. Ergo verecundia est in genere passionis.

|#3 Secundo ibi: perficitur autem circa pericula etc., probat idem per effectum verecundiae. Circa quod considerandum est quod passiones sunt motus appetitus sensitivi qui utitur organo corporali. Unde passiones omnes cum aliqua corporali transmutatione fiunt; similiter autem se habet in generali quantum ad hoc de verecundia et de timore qui est circa pericula mortis, quantum ad hoc scilicet quod utraque passio indicatur per transmutationem corporalis coloris;

#4 Sed in speciali differunt; quia illi qui verecundantur rubescunt, illi autem qui timent mortem pallescunt. Cuius differentiae ratio est quia natura spiritus et humores transmittit ad locum ubi sentit defectum. Sedes autem vitae est in corde; et ideo quando periculum vitae timetur, spiritus et humores recurrunt ad Cor. Et ideo exteriora quasi deserta pallescunt. Honor autem et confusio in exterioribus est, et ideo, quando homo timet per verecundiam (periculum) honoris, recurrentibus humoribus et spiritibus ad exteriora, homo rubescit. Sic igitur patet quod et verecundia et timor mortis sunt quaedam corporalia, inquantum scilicet habent corporalem transmutationem annexam, quod videtur magis ad passionem quam ad habitum pertinere. Et ita patet quod verecundia non est virtus.

#5 Deinde cum dicit: non omni utique aetati etc., ostendit quid sit subiectum conveniens verecundiae. Et primo ostendit cui aetati conveniat. Secundo ostendit cui conditioni, ibi, neque enim studiosi etc.. Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit, scilicet quod passio verecundiae non convenit omni aetati, sed iuvenili.

#6 Secundo ibi, existimamus enim etc., probat quod iuvenili aetati congruat verecundia. Et hoc dupliciter. Uno modo per proprietatem iuventutis. Quia scilicet iuvenes propter fervorem aetatis vivunt secundum passiones. Et ideo proni sunt ad multipliciter peccandum. Et ab hoc prohibentur per verecundiam, per quam turpitudinem timent. Et ideo iuvenes decet verecundia. Alio modo probat idem per humanam consuetudinem. Iuvenes enim verecundos laudare consuevimus.

#7 Tertio ibi: senem autem nullus etc., ostendit quod alii aetati, scilicet senili, non congruit verecundia. Et dicit quod nullus laudat senem de hoc quod est verecundus. Quia existimamus quod non oporteat eum aliquod turpium operari pro quibus consuevit esse verecundia. Tum quia propter longitudinem temporis reputamus eos esse expertos. Tum quia, cessante fervore aetatis, reputamus quod propter passionem non debeat aliquid turpe operari.

#8 Deinde cum dicit neque enim studiosi etc., ostendit cui conditioni hominum competat vel non competat verecundia. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod non competat virtuoso. Secundo excludit quasdam cavillationes contra propositum, ibi, si enim sunt haec quidem etc.. Dicit ergo primo quod neque ad virtuosum pertinet verecundia. Verecundia enim est respectu pravorum. Sed virtuosus non operatur prava. Quia virtus est quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Ergo verecundia non competit virtuoso.

#9 Deinde cum dicit: si enim sunt haec etc., excludit tres obviaciones contra praedicta. Quarum prima est. Quia posset aliquis dicere quod verecundia non solum est de his quae secundum veritatem sunt turpia quae contrariantur virtuti, sed etiam de his quae sunt turpia secundum opinionem.

#10 Sed ipse dicit quod nihil differt ad propositum; quia virtuoso neutra sunt operanda: scilicet neque turpia secundum veritatem, neque turpia secundum opinionem. Et ideo non imminet virtuoso quod de aliquo verecundetur. Sed hoc pertinet ad pravum, ut sit talis quod operetur aliquid turpium, vel secundum veritatem vel secundum opinionem.

#11 Secundam obviacionem ponit ibi: sic autem ad turpia habere etc.. Posset enim aliquis dicere quod licet virtuosus non habeat aliquid de quo verecundetur, est tamen ita dispositus, ut si aliquid talium operaretur, de hoc verecundaretur. Si quis ergo propter hoc existimaret quod verecundia competeret studioso, probat hoc esse inconveniens dupliciter.

#12 Primo quidem quia verecundia, proprie loquendo, non respicit nisi voluntarios defectus, quibus debetur vituperium. Sed hoc repugnat virtuti quod aliquis voluntarie operetur malum. Ergo non competit ei verecundia propter rationem praedictam. Secus autem esset si verecundia esset eorum quae involuntarie possunt accidere, sicut aegritudo involuntarie accidit homini. Unde virtuoso etiam sano potest competere curare de medico propter infirmitatem quae posset accidere.

#13 Secundo excludit praedictam obviacionem ibi: erit autem utique etc.. Et dicit quod secundum praedictam obviacionem verecundia esset quiddam virtuosum ex suppositione, quia scilicet verecundaretur virtuosus si turpia operaretur. Hoc autem non est de his quae proprie conveniunt virtuosis.

Immo absolute eis conveniunt, sicut patet circa omnes virtutes. Unde relinquitur quod verecundia non proprie conveniat virtuoso.

|#14 Tertiam obviationem ponit ibi, si autem inverecundia etc..

Posset enim aliquis concludere quod quia inverecundia et non verecundari de turpi operatione est quiddam pravum, quod propter hoc verecundari sit virtuosum.

|#15 Sed ipse dicit hoc non esse necessarium: quia utrumque, scilicet tam verecundia quam inverecundia, supponit operationem turpem, quae non competit virtuoso. Qua tamen supposita, convenientius est quod eam aliquis aspernetur per verecundiam quam quod de ea non curet per inverecundiam. Ex his etiam apparet quod verecundia non sit virtus; nam si esset virtus, inesset virtuoso.

|#16 Est autem attendendum quod supra posuit passionem laudabilem, scilicet Nemesym, de qua hic mentionem non facit quia non est intentionis suae de his passionibus hic determinare: hoc enim magis pertinet ad rhetoricam, ut patet in II rhetoricae.

Unde nec hic de verecundia determinavit nisi ostendens eam non esse virtutem, et relinquitur idem intelligendum de Nemesi.

|#17 Deinde cum dicit: non est autem etc., inducit simile de continentia; quae cum sit laudabilis, non est virtus, sed habet aliquid virtutis admixtum. Continens enim sequitur rationem rectam, quod pertinet ad virtutem. Patitur tamen concupiscentias pravas vehementes, quod pertinet ad defectum virtutis. Et de his dicitur infra in septimo. Satis autem convenienter inducit similitudinem de continentia, quia verecundia maxime requiritur ubi abundant passiones pravae, quod convenit continentibus, ut dictum est.

|#18 Ultimo autem continuat se ad sequentia, dicens quod dicendum est deinceps de iustitia. Et in hoc terminatur sententia quarti libri.

|*ETH.5 : LIBER 5

|+1 Lectio 1

|#1 De iustitia autem et iniustitia etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus quae sunt circa passiones, hic determinat de virtute iustitiae quae est circa operationes; et dividitur in partes duas.

In prima determinat de iustitia proprie dicta. In secunda determinat de iustitia metaphorica, ibi, utrum autem contingit sibiipsi iniustum facere etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de virtute iustitiae. Secundo determinat de quadam virtute, scilicet epiichia, quae est communis iustitiae directiva, ibi: de epiikya vero etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, videmus utique etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo intendat, quia de iustitia et iniustitia. Et proponit tria circa iustitiam consideranda, in quibus differt iustitia a supradictis virtutibus.

|#2 Quorum primum, tangit cum dicit quod intendendum est circa quales operationes sint iustitia et iniustitia. Virtutes enim et vitia de quibus supra dictum est, sunt circa passiones; quia scilicet in eis principaliter consideratur qualiter homo interius afficiatur secundum passiones; sed quid exterius operetur, non consideratur nisi ex consequenti, inquantum scilicet operationes exteriores ex interioribus passionibus proveniunt.

Sed circa iustitiam et iniustitiam praecipue attenditur quid homo exterius operatur. Qualiter autem afficiatur interius non consideratur nisi ex consequenti, prout scilicet aliquis iuvatur vel impeditur circa operationem. Secundum autem tangit cum dicit et qualis medietas est iustitia et iustum, quod scilicet est obiectum iustitiae. In praehabitis enim virtutibus accipitur medium rationis et non rei. Sed in iustitia accipitur medium rei, ut infra dicitur.

Tertium autem tangit cum dicit et quorum est medium. Quaelibet enim supradictarum virtutum est medium duorum vitiorum; iustitia autem non est medium duarum malitiarum ut infra patebit.

|#3 Secundo ibi: intentio autem etc., ostendit secundum quem modum tractanda sunt praedicta. Et dicit quod intendendum est tractare de iustitia secundum eandem artem, secundum quam tractatum est de praedictis virtutibus, scilicet figuraliter et aliis huiusmodi modis.

|#4 Deinde cum dicit: videmus utique etc., incipit determinare de iustitia.

Et primo distinguit iustitiam particularem a iustitia legali. Secundo determinat de iustitia particulari, de qua principaliter intendit, ibi, eius autem quae secundum partem etc..

Circa primum tria facit. Primo dividit iustitiam in legalem et particularem. Secundo ostendit quae et qualis sit iustitia legalis, ibi, quia autem illegalis etc.. Tertio ostendit, quod praeter iustitiam legalem est quaedam particularis iustitia, ibi: quaerimus autem eam etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quid significetur nomine iustitiae vel iniustitiae. Secundo distinguit utrumque, ibi: consequitur autem etc..

Circa primum tria facit. Primo notificat iustitiam et iniustitiam. Secundo ostendit notificationem esse convenientem, ibi: neque enim eundem habet etc.. Tertio infert corollarium ex dictis, ibi, multoties quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod omnes videntur velle dicere quod iustitia sit talis habitus per quem tria causantur in homine: primo quidem inclinatio ad opus iustitiae, secundum quam dicitur homo operativus iustorum. Secundum est operatio iusta. Tertium autem est, quod homo velit iusta operari. Et similiter dicendum est de iniustitia, quod est habitus a quo homines sunt operativi iniustorum, et faciunt et volunt iniusta. Et ideo hoc nobis primo supponendum est de iustitia, sicut id quod figuraliter apparet.

|#5 Et est considerandum, quod convenienter notificavit iustitiam per voluntatem, in qua non sunt passiones et tamen est exteriorum actionum principium, unde est proprium subiectum iustitiae quae non est circa passiones.

|#6 Deinde cum dicit neque enim eundem etc., ostendit praedictas notificationes esse convenientes, quantum ad hoc scilicet quod, iustitia notificata est per hoc quod se habet ad volendum et operandum iusta, iniustitia autem ad volendum et operandum iniusta. Non enim eodem modo se habet in habitibus, sicut in scientiis et potentiis. Contraria enim pertinent ad eandem potentiam, sicut album et nigrum ad visum, et ad eandem scientiam, sicut sanum et aegrum ad medicinam. Sed habitus contrarius non se habet ad contraria sibi.

|#7 Et ponit exemplum de habitibus corporalibus. Nam a sanitate non procedunt ea quae sunt contraria sanitati, sed solum ea quae sanitati congruunt. Sicut dicimus, quod aliquis sane ambulat quando ita ambulat sicut ille qui sanus existit. Unde et ipsa scientia, licet secundum quod est cognitio quaedam, ad contraria se habeat, inquantum unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, tamen inquantum est habitus quidam, se habet tantum ad unum actum, qui est cognoscere veritatem; non autem se habet ad errorem contrarium.

Sic igitur convenienter dictum est, quod per iustitiam operamur iusta et per iniustitiam iniusta.

|#8 Deinde cum dicit: multoties quidem igitur etc., infert quoddam correlarium ex dictis. Quia enim contrarii habitus sunt contrariorum, et unus actus est determinate unius obiecti, inde est, quod multoties unus habitus contrarius cognoscitur per alium et multoties habitus cognoscitur a suo obiecto, quod est quasi materia obiecta operationi habitus. Et hoc manifestat per exemplum.

Si evexia sit manifesta, idest bona dispositio, et cachexia est manifesta, idest mala dispositio.

Et sic habitus cognoscitur a suo contrario.

Cognoscitur etiam ex obiecto, quia ex his quae faciunt hominem bene se habere fit manifesta euechia. Et hoc ulterius specialius manifestat, quia si ad evexiam pertinet, quod homo habeat carnes bene densatas, necessarium est, quod ad cachexiam pertineat, quod homo habeat carnes raras, id est incompactas propter indigestos humores. Et iterum necessarium est, quod illud quod facit hominem bene se habere, sit illud quod faciat eum habere carnes bene densatas.

|#9 Deinde cum dicit: consequitur autem etc., distinguit iustitiam et iniustitiam.

Et primo ponit divisionem; secundo manifestat membra divisionis, ibi, quia autem avarus etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod multiplicitas iniustitiae manifestat multipliciter iustitiae. Quia ut in pluribus consequens est, ut si unum oppositorum dicatur multipliciter, et reliquum. Et ita etiam se habet de iusto et iniusto.

|#10 Secundo ibi: videtur autem multipliciter etc., ostendit qualis sit horum multiplicitas. Et dicit quod tam iustitia quam iniustitia videtur multipliciter dici: sed multiplicitas eorum est latens, propter hoc, quod ea quae faciunt aequivocationem sunt propinqua adinvicem secundum convenientiam ipsorum. In his autem quae multum distant magis est manifesta aequivocatio si idem nomen eis imponatur, eo quod in promptu apparet multa differentia ipsorum, quae est secundum ideam, idest secundum rationem propriae speciei; sicut hoc nomen clavis aequivoce dicitur de instrumento quo clauduntur Ostia, et de quodam operculo quod cooperit traceam arteriam, quae est in collo animalium.

|#11 Tertio ibi: sumatur autem iniustus etc., ostendit quot modis praedicta dicantur: et dicit quod primo sumendum est quotiens dicatur iniustus. Dicitur enim tripliciter. Uno modo illegalis, qui scilicet facit contra legem.

Alio modo dicitur iniustus avarus, qui scilicet vult plus habere de bonis. Tertio modo dicitur iniustus inaequalis, qui scilicet vult minus habere de malis.

|#12 Unde manifestum est, quod iustus dicitur dupliciter: uno enim modo dicitur iustus legalis, idest ille qui est observator legis. Alio modo dicitur iustus aequalis, qui scilicet aequaliter vult habere de bonis et malis; aequale enim opponitur utrique, scilicet, et ei quod est in plus, et ei quod est in minus. Et ex hoc ulterius concludit quod iustum dicitur legale et aequale, et iniustum illegale et inaequale, inquantum obiecta notificantur per habitus, ut supra dictum est.

|#13 Deinde cum dicit: quia autem avarus etc., manifestat membra praemissae divisionis.

Et primo ostendit qualiter avarus dicatur iniustus.

Et dicit quod quia avarus qui vult plus habere est iniustus, consequens est, quod sit circa bona quorum abundantiam homines appetunt. Non tamen circa omnia bona, sed solum circa illa circa quae est fortuna et infortunium; huiusmodi autem sunt simpliciter, id est absolute et in se considerata, semper bona, sed non semper sunt bona alicui, quia non semper sunt proportionata homini nec semper ei expediunt. Homines autem haec petunt a Deo, et in oratione, et suo desiderio haec inquirunt quasi semper essent eis bona et ex hoc efficiuntur avari et iniusti. Non autem ita fieri oportet: sed oportet orando a Deo petere, ut ea quae sunt secundum se bona efficiantur homini bona, ita quod unusquisque eligat id quod est sibi bonum, scilicet operari recte secundum virtutem.

|#14 Secundo ibi: iniustus autem etc., manifestat quomodo inaequalis dicatur iniustus.

Et dicit, quod iniustus non semper dicitur aliquis ex eo quod plus eligit, sed ex eo quod minus eligit in his quae simpliciter et absolute considerata sunt mala, sicut sunt labores, inopia et alia huiusmodi. Sed quia etiam minus malum videtur aliquo modo esse bonum inquantum est eligibile, cum avaritia sit boni sicut dictum est, videtur propter hoc, quod ille qui appetit minus habere de malis sit quodam modo avarus. Sed verius dicitur quod sit inaequalis, quia hoc continet utrumque, et est commune ad plus et ad minus.

|#15 Tertio ibi: et illegalis etc., manifestat quomodo iniustus dicitur illegalis.

Et dicit quod etiam illegalis dicitur iniustus.

Haec enim illegalitas secundum quam dicitur aliquis illegalis, quae etiam est inaequalitas, inquantum homo non adaequatur regulae legis, continet universaliter omnem iniustitiam, et est quiddam commune respectu omnium iniustitiae ut infra patebit.

|+2 Lectio 2

|#1 Quia autem illegalis etc..

Postquam Philosophus distinxit iustitiam, hic determinat de iustitia legali.

Et primo determinat de ipso iusto legali, quod est obiectum legalis iustitiae. Secundo determinat de ipsa legali iustitia, ibi, ipsa quidem igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod iustum legale determinatur secundum legem.

Secundo ostendit qualia sunt illa, quae lege determinantur, ibi, leges autem dicunt etc..

Dicit ergo primo, quod quia supra dictum est, quod illegalis est iniustus, et legalis est iustus, manifeste consequitur, quod omnia legalia sunt aliquo modo iusta.

|#2 Dicit autem aliquo modo, quia omnis lex datur in ordine ad aliquam politiam: non autem in omni politia est simpliciter iustum, sed in quibusdam est iustum solum secundum quid, ut patet per Philosophum in III politicae, nam in politia democratica, in qua populus totus vult dominari, attenditur iustum secundum quid, sed non simpliciter: ut scilicet quia omnes cives sunt aequales secundum quid, scilicet secundum libertatem, ideo habeantur ut aequales simpliciter; unde nec ea quae secundum legem democraticam statuuntur sunt simpliciter iusta, sed aliquo modo. Dicit autem illa esse legalia, quae sunt statuta et determinata per legispositivam, quae competit legislatoribus. Et unumquodque eorum sic determinantur dicimus esse aliquo modo iustum.

|#3 Deinde cum dicit: leges autem dicunt etc., ostendit qualia sint, quae lege statuuntur.

Et circa hoc duo facit: primo ostendit respectu cuius finis aliquid lege statuatur; secundo ostendit de quibus aliquid statuatur lege, ibi: praecipit autem lex etc..

Dicit ergo primo, quod leges de omnibus loquuntur, secundum quod potest conici quod pertineat ad aliquid utile vel toti communitati, sicut est in rectis politiis, in quibus intenditur bonum commune. Vel ad aliquid quod sit

utile optimis, idest aliquibus maioribus de civitate, per quos civitas regitur, qui et optimates dicuntur. Vel ad aliquid utile dominis, sicut contingit in politiis quae reguntur regibus vel tyrannis. Semper enim in legibus ferendis attenditur id quod est utile ei quod est principale in civitate.

#4 Quod autem aliqui habeantur ut optimi vel ut dominantes, contingit quidem, vel secundum virtutem sicut in aristocratica politia, in qua aliqui propter virtutem principantur; vel secundum aliquem alium modum, puta in politia oligarchica, in qua aliqui pauci principantur propter divitias vel potentiam. Et quia omnis utilitas humana finaliter ordinatur ad felicitatem, manifestum est, quod secundum unum modum iusta legalia dicuntur ea quae sunt factiva et conservativa felicitatis et particularum ipsius, idest eorum quae ad felicitatem ordinantur, vel principaliter sicut virtutes, vel instrumentaliter sicut divitiae, et alia huiusmodi exteriora bona; et hoc per comparationem ad communitatem politicam ad quam respicit legispositio.

#5 Deinde cum dicit: praecipit autem lex etc., ostendit de quibus aliquid lege statuatur. Et dicit, quod lex praecipit ea quae pertinent ad singulas virtutes. Praecipit enim facere opera fortitudinis, puta cum praecipit, quod miles non derelinquat aciem, et quod non fugiat, neque proiciat arma. Similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad temperantiam, puta cum praecipit quod nullus moechetur, et quod nullus faciat mulieri aliquod convicium in propria persona; et similiter etiam praecipit ea quae pertinent ad mansuetudinem: sicut cum praecipit quod unus non percutiat alium ex ira, et quod non contendat cum eo opprobria inferendo. Et similiter est de aliis virtutibus quarum actus lex iubet, et de aliis malitiis quarum actus lex prohibet;

#6 Et si quidem lex recte ponatur ad hoc, dicetur lex recta: alias vero dicitur lex apostomasmenos, ab a quod est sine, et postochios, quod est scientia, et menos, quod est perscrutatio; quasi lex posita sine perscrutatione scientiae; vel schedos dicitur dictamen ex improvise editum, inde schediazo, idest ex improvise aliquid facio, unde potest dici lex apschediasmenos, idest quae caret debita providentia.

#7 Deinde cum dicit: ipsa quidem igitur etc., determinat qualis sit iustitia legalis. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit conditionem legalis iustitiae. Secundo ostendit qualiter legalis iustitia se habeat ad alias virtutes, ibi: in iustitia autem etc.. Dicit ergo primo, quod ipsa iustitia est quaedam virtus perfecta non simpliciter, sed in comparatione ad alterum. Et quia esse perfectum non solum secundum se, sed etiam in comparatione ad alterum, potius est, propter hoc (cum) multoties dicitur, quod haec iustitia sit praeclarissima inter omnes virtutes; et proverbium inde sumitur, quod neque Hesperus, idest stella praeclarissima vespertina, neque Lucifer, idest stella praeclarissima matutina, ita fulgeat sicut iustitia.

#8 Deinde cum dicit: in iustitia autem etc., ostendit ex hoc quod dictum est, qualiter iustitia legalis se habeat ad virtutes. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, perfecta autem est etc.. Tertio determinat quiddam quod poterat esse dubium ex praedictis, ibi: quid autem differt virtus etc.. Dicit ergo primo, quod quia iustitia legalis consistit in usu virtutis qui est ad alterum et secundum omnem virtutem de qua lex praecipit, inde est, quod in ipsa iustitia simul comprehenditur omnis virtus, et ipsa est etiam virtus maxime perfecta.

#9 Deinde cum dicit: perfecta autem est etc., ostendit quod propositum est. Et primo quod iustitia legalis sit virtus maxime perfecta. Secundo quod comprehendat omnem virtutem, ibi, haec quidem igitur iustitia etc.. Dicit ergo primo, quod ideo iustitia legalis est perfecta virtus, quia ille qui habet hanc virtutem, potest uti virtute ad alterum, et non solum ad seipsum; quod quidem non contingit omnibus virtuosis; multi enim possunt uti virtute in propriis, qui non possunt ea uti in his quae sunt ad alterum. Et ad manifestationem praemissorum inducit duo quae communiter dicuntur sive proverbialiter.

#10 Bias enim, qui fuit unus de septem sapientibus, dixit, quod principatus ostendit virum, utrum scilicet sit perfectus, vel insufficiens. Ille enim qui est princeps iam se habet in communicatione ad alterum, quia ad eum pertinet disponere ea quae ordinantur ad bonum commune. Et ita ex hoc habetur, quod perfectio virtutis ostenditur ex hoc, quod unus bene se habet ad alterum. Aliud autem proverbialiter dictum inducit ad ostendendum, quod iustitia legalis sit ad alterum. Propter hoc enim sola iustitia inter virtutes videtur esse alienum bonum, quia est ad alterum in quantum intendit operari ea quae sunt utilia alteri, scilicet vel ipsi communitati vel principi communitatis; aliae vero virtutes intendunt operari bonum proprium, puta temperantia intendit quietare animum a turpibus concupiscentiis. Et idem est in aliis virtutibus.

#11 Concludit igitur quod, sicut pessimus est ille, qui utitur malitia, non solum ad seipsum, sed etiam ad amicos, ita optimus dicitur ille, qui utitur virtute non solum ad seipsum, sed etiam in comparatione ad alterum. Hoc enim est maxime difficile. Sic igitur patet, quod iustus legalis est optimus, et iustitia legalis est perfectissima virtus.

#12 Deinde cum dicit: haec quidem igitur etc., concludit quod iustitia legalis includat omnem virtutem. Ad eam enim pertinet uti virtute ad alium. Qualibet autem virtute potest aliquis uti ad alterum. Unde manifestum est quod iustitia legalis non est quaedam particularis virtus, sed ad eam pertinet tota virtus. Neque etiam contraria malitia est pars malitiae, sed ad eam pertinet tota malitia, quia similiter qualibet malitia potest homo uti ad alterum.

#13 Deinde cum dicit: quid autem differt virtus etc., manifestat quiddam quod possit esse dubium circa praemissa. Et dicit, quod ex dictis manifestum est in quo differant virtus et iustitia legalis. Quia secundum substantiam est eadem, sed secundum rationem non est idem; sed per comparationem ad alterum dicitur iustitia; inquantum autem est habitus operativus talis boni, est simpliciter virtus. Hoc autem intelligendum est quantum ad ipsum actum iustitiae et virtutis. Actus enim idem subiecto producit a iustitia legali et a virtute simpliciter dicta, puta non moechari; tamen secundum aliam et aliam rationem. Verum, quia ubi est specialis ratio obiecti etiam in materia generali, oportet esse specialem habitum, inde est, quod ipsa iustitia legalis est determinata virtus habens speciem ex hoc quod intendit ad bonum commune.

|+3 Lectio 3

#1 Quaerimus autem eam quae in parte virtutis etc..

Postquam Philosophus ostendit qualis sit iustitia legalis quae est omnis virtus, hic ostendit, quod praeter eam est quaedam particularis iustitia. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit quod intendit. Secundo ostendit propositum, ibi: signum autem etc.; tertio epilogat quae dicta sunt et ostendit quae restant dicenda, ibi: quoniam quidem igitur sunt iustitiae plures etc..

Dicit ergo primo quod, cum iustitia legalis sit omnis virtus, non eam nunc principaliter quaerimus, sed illam quae est pars totius virtutis sicut quaedam particularis virtus; est enim quaedam talis iustitia, sicut communiter dicimus. Et similiter etiam intendimus de iniustitia particulari.

#2 Deinde cum dicit: signum autem etc., ostendit propositum.

Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod praeter iustitiam legalem quae est omnis virtus est quaedam iustitia quae est particularis virtus; secundo assignat rationem quare communicat in nomine cum iustitia legali, ibi: univoca quoniam diffinitio etc..

Circa primum considerandum est quod, ad ostendendum esse quandam iustitiam quae est particularis virtus, assumit probandum quod est quaedam iniustitia quae est particularis malitia; nam supra dictum est quod habitus ex contrariis manifestantur. Inducit autem ad hoc tres rationes. Quarum prima sumitur secundum separationem iniustitiae ab aliis malitiis, in quantum scilicet iniustitia invenitur sine aliis malitiis et e converso, ex quo patet quod iniustitia est quaedam particularis malitia ab aliis distincta.

#3 Dicit ergo quod hoc signum habemus quod sit quaedam particularis iustitia vel iniustitia, quia ille qui operatur secundum alias particulares malitias facit quidem iniuste secundum iniustitiam legalem, non tamen facit avare, ut scilicet aliquid accipiat de alieno; sicut cum aliquis miles abicit clipeum in bello propter timiditatem, vel qui dixit alicui opprobrium propter iram, vel qui non praestitit auxilium amico suo in pecuniis, propter vitium illiberalitatis. Et sic aliae malitiae possunt esse sine avaritia quae est specialis iniustitia.

Quandoque autem est e converso quod aliquis peccat per avaritiam tollendo aliena, et tamen non peccat secundum unam aliquam aliarum malitiarum, neque secundum omnes, et tamen peccat secundum quamdam malitiam.

Quod patet quia propter hoc vituperatur et quasi iniustus. Unde patet quod est quaedam alia iniustitia (quae est sicut pars totius malitiae, et quaedam alia iustitia) quae est sicut pars totius virtutis, sicut quaedam specialis virtus, et similiter etiam patet quod est quoddam iniustum quod est pars iniusti legalis, quod est commune iniustum.

#4 Secundam rationem ponit ibi, adhuc si hic quidem etc..

Quae sumitur ex ordine ad finem. Manifestum est enim quod, si actus unius vitii vel malitiae ordinetur ad alium finem indebitum, ex hoc ipso sortitur quamdam novam speciem malitiae.

Sit ergo aliquis qui adulterium committat causa lucri, ut scilicet spoliet mulierem, vel qualitercumque ab ea accipiat. Contingit etiam quandoque quod aliquis adulterium committit propter concupiscentiam, non quidem ut lucretur, sed magis apponit aliquid de suo et in rebus suis patitur iacturam; talis autem proprie videtur esse

luxoriosus, quia vitium luxuriae praecipue ordinatur ad satisfaciendum concupiscentiae. Ille autem qui moechatur ut accipiat aliena non videtur esse luxoriosus, per se loquendo, quia non intendit luxuriae finem. Sed magis videtur esse iniustus, quia propter lucrum contra iustitiam fecit. Sic ergo patet quod iniustitia est quaedam specialis malitia.

|#5 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc circa alias quidem etc..

Quae sumitur per comparisonem ad iustitiam legalem. Sicut enim nihil est in genere quod non sit in aliqua eius specie, ita omne quod fit secundum iniustitiam legalem reducitur ad quandam particularem malitiam; sicut si aliquis fecit contra legalem iustitiam moechando, hoc refertur ad vitium luxuriae. Si autem aliquis miles in bello derelinquat ducem exercitus, reducitur hoc ad malitiam timiditatis. Si autem inordinate percussit proximum, hoc reducitur ad malitiam irae. Si vero aliquis inordinate lucratus est surripiens aliena, hoc non reducitur ad aliquam aliam malitiam, sed ad solam iniustitiam. Unde relinquitur quod sit quaedam iniustitia particularis, praeter aliam iniustitiam quae est tota malitia. Et eadem ratione est alia iustitia particularis praeter iustitiam legalem quae est tota virtus.

|#6 Deinde cum dicit: univoca etc., ostendit quare huiusmodi particularis virtus etiam iustitia nominetur.

Et circa hoc duo facit. Primo enim assignat rationem huius ex convenientia particularis iustitiae cum legali. Secundo ostendit differentiam inter ea, ibi: sed haec quidem etc..

Dicit ergo primo quod iniustitia particularis est univoca, id est conveniens in nomine cum iniustitia legali, et hoc ideo quia conveniunt in diffinitione secundum idem genus, in quantum scilicet utraque est in eo quod est ad alterum: licet iustitia legalis attendatur in ordine ad aliud quod est bonum commune, iustitia autem particularis ordinatur ad alterum quod pertinet ad aliquam personam privatam.

|#7 Deinde cum dicit: sed haec quidem etc., ostendit differentiam utriusque iniustitiae ex parte materiae. Et dicit quod iniustitia particularis est circa illa, secundum quae attenditur communicatio inter homines; sicut honor et pecunia et ea quae pertinent ad salutem vel dispendium corporis, et circa alia huiusmodi.

Est etiam particularis iniustitia non solum circa res exteriores, sed etiam propter delectationem quae consequitur ex lucro, per quod scilicet aliquis accipit aliena ultra quam debeat.

Sed iustitia legalis et iniustitia est universaliter circa totam materiam moralem, qualitercumque potest aliquis circa aliquid dici studiosus vel virtuosus.

|#8 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt, et ostendit quid restat dicendum.

Et primo proponit hoc in generali. Secundo resumit in speciali, ibi, determinatum est utique etc..

Dicit ergo primo quod manifestum est ex praemissis, quod sunt plures iustitiae, scilicet legalis et aequalis; et quod praeter iustitiam legalem quae est tota virtus, est quaedam alia particularis iustitia. Sed quae et qualis sit, posterius determinandum est.

|#9 Deinde cum dicit determinatum est utique etc., ostendit in particulari quid sit dictum et quid restat dicendum. Et primo resumit id quod dictum est de divisione iusti et iniusti.

Et dicit quod determinatum est supra quod iniustum dicitur illegale et inaequale, sive in plus sive in minus, sed iustum dicitur e contrario legale et aequale.

|#10 Secundo ibi: secundum quidem igitur etc., resumit quod secundum duplex iustum est duplex iustitia. Et dicit quod secundum iniustum illegale est quaedam iniustitia, de qua supra dictum est quod est omnis malitia. Et similiter secundum iustum legale est quaedam iustitia legalis quae est omnis virtus. Sed quia iniustum inaequale et iniustum illegale non sunt penitus idem, sed alterum se habet ad alterum ut pars ad totum, ita scilicet quod omne iniustum inaequale est illegale, sed non convertitur, et iterum omne iniustum quod se habet ut in plus est inaequale, sed non convertitur, quia est etiam quaedam iniustitia inaequalis in hoc quod est habere minus de malis; quia (inquam) unum iniustum est pars alterius iniusti et non sunt penitus idem, ideo similiter iniustitia quae dicitur inaequalitas non est penitus idem cum iniustitia legali; sed comparatur ad ipsam ut pars ad totum; et similiter comparatur iustitia aequalitatis ad iustitiam legalem.

|#11 Tertio ibi, itaque de ea etc., ostendit de qua harum sit agendum. Et circa hoc tria facit. Primo dicit quod agendum est infra de iustitia particulari et similiter de iusto et iniusto particulariter dicto.

|#12 Secundo ibi: secundum quidem igitur etc., ostendit quod non est hic agendum de iustitia legali. Et dicit quod dimittenda est ad praesens iustitia legalis quae ordinatur secundum totam virtutem, in quantum scilicet ad eam pertinet usus totius virtutis ad alium. Et similiter dimittenda est iniustitia ei opposita ad quam pertinet usus totius malitiae. Manifestum est enim quomodo debeat determinari id quod dicitur iustum vel iniustum, secundum huiusmodi iustitiam vel iniustitiam, quia ea sunt quae determinantur lege. Maior enim pars legalium

praeceptorum praecipuntur secundum quod convenit toti virtuti, in quantum scilicet lex praecipit vivere secundum unamquamque virtutem, et prohibet vivere secundum quamcumque malitiam. Sunt vero quaedam lege determinata quae non pertinent directe ad usum alicuius virtutis, sed ad aliquam dispositionem exteriorum bonorum.

#13 Tertio ibi: factiva autem totius etc., movet quandam dubitationem. Manifestum est enim quod illa quae sunt lege posita sunt factiva totius virtutis secundum disciplinam qua instruitur homo in ordine ad bonum commune. Est autem quaedam alia disciplina secundum quam instruitur homo ad actus virtutum secundum quod competit singulariter sibi in respectu scilicet ad proprium bonum, in quantum per hoc homo efficitur bonus in seipso.

Potest ergo esse dubitatio, utrum huiusmodi disciplina pertineat ad politicam, vel ad aliquam aliam scientiam.

#14 Et hoc dicit, posterius esse determinandum, scilicet in libro politicae. In tertio enim libro politicae ostenditur quod non est idem esse simpliciter virum bonum et esse civem bonum, secundum quamcumque politiam.

Sunt enim quaedam politiae, non rectae, secundum quas aliquis potest esse civis bonus, qui non est vir bonus; sed secundum optimam politiam non est aliquis civis bonus qui non est vir bonus.

|+4 Lectio 4

#1 Eius autem quae secundum partem etc..

Postquam Philosophus distinxit iustitiam particularem a iustitia legali, hic incipit de iustitia particulari determinare, praetermissa legali. Et dividitur in partes duas.

In prima determinat de iustitia particulari in communi per comparisonem ad proprium obiectum; in secunda applicando ad subiectum, ibi: quia autem est iniustum facientem etc..

Circa primum duo facit. Primo dividit iustitiam particularem. Secundo ostendit qualiter in ea accipiatur medium, ibi, quia autem et iniustus inaequalis etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit unam speciem particularis iustitiae. Et dicit, quod una species eius, et similiter iusti, quod secundum ipsam dicitur, est illa, quae consistit in distributionibus aliquorum communium, quae sunt dividenda inter eos qui communicant civili communicatione: sive sit honor, sive sit pecunia, vel quicquid aliud ad bona exteriora pertinens, vel etiam ad mala; sicut labor, expensae et similia. Et quod hoc pertineat ad particularem iustitiam, probat, quia in talibus contingit accipere (unius ad alterum) aequalitatem vel inaequalitatem unius ad alterum, quae pertinent ad iustitiam vel iniustitiam particularem, ut supra dictum est.

#2 Secundo ibi: una autem etc., ponit secundam speciem particularis iustitiae.

Et dicit, quod una alia species particularis iustitiae est, quae constituit rectitudinem iustitiae in commutationibus, secundum quas transfertur aliquid ab uno in alterum; sicut prima species iustitiae attendebatur secundum quod transfertur aliquid a communi ad singulos.

#3 Tertio ibi: huius autem partes etc., subdividit iustitiam commutativam secundum differentiam commutationum. Et hoc dupliciter.

Primo enim dicit, quod iustitiae commutativae sunt duae partes, eo quod duo sunt genera commutationum. Quaedam enim sunt voluntariae, quaedam involuntariae. Dicuntur autem voluntariae, propter hoc, quod principium commutationis est voluntarium ex utraque parte; sicut patet in venditione et emptione, quibus unus transfert dominium rei suae in alterum propter pretium inde acceptum.

Et in mutatione, secundum quam aliquis rem suam tradit alteri ut aequale recipiat; et in fideiussione, per quam aliquis voluntarie se constituit debitorem pro alio.

Et in usu, quo aliquis usum rei suae alteri gratis concedit reservato sibi dominio rei. Et in depositione, per quam aliquis deponit rem suam apud alium in custodiam. Et in conductione, per quam aliquis usum rei alienae accipit pro pretio.

#4 Secundo ibi, involuntariarum autem etc., subdividit alterum membrum commutationum.

Et dicit, quod involuntariarum commutationum quaedam sunt occultae, sicut furtum, quo aliquis accipit rem alterius eo invito; moechia, idest adulterium, quo aliquis occulte accedit ad uxorem alterius. Veneficium, quando scilicet aliquis occulte alteri venenum procurat, vel ad occidendum, vel ad laedendum qualitercumque, unde et magi venefici dicuntur, in quantum per aliqua maleficia occulte hominum nocumenta procurant; paragogia, idest derivatio vel deductio; puta cum aliquis occulte derivat aquam alterius ad alium locum; servi seductio, cum scilicet aliquis servum alterius seducit, ut a Domino suo fugiat. Dolosa occisio, quae scilicet fit per vulnera fraudulenter illata. Falsum testimonium, quo scilicet aliquis veritatem occultat mendacio. Quaedam vero sunt involuntariae commutationes, quae fiunt per violentiam manifestam; sive aliquis inferat violentiam in personam

verberando vel ligando vel occidendo; sive etiam in res, puta rapiendo bona, vel orbando parentes per occisionem filiorum, sive etiam inferatur violentia in famam, quod fit accusando, et iniurias sive contumelias irrogando.

#5 Est autem considerandum quod voluntarium et involuntarium in commutationibus diversificat iustitiae speciem; quia in commutationibus voluntariis fit subtractio solius rei, quam oporteat recompensari secundum aequalitatem iustitiae. In commutationibus autem involuntariis fit etiam quaedam iniuria. Unde raptor non solum compellitur reddere rem quam rapuit, sed etiam ultra punitur propter iniuriam quam intulit. Et quia involuntarium est duplex: scilicet per violentiam et per ignorantiam, ut in tertio dictum est, ideo involuntarias commutationes dividit in occultas, quasi per ignorantiam factas, et in eas quae manifeste per violentiam fiunt.

#6 Deinde cum dicit: quia autem et iniustus etc., ostendit qualiter medium in praedictis accipiatur. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quomodo iustum sit medium. Secundo, quomodo iustitia sit medium, ibi, determinatis autem his etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo determinetur iustum in medio existens secundum utramque iustitiam. Secundo excludit errorem, ibi, videtur autem aliquibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo accipiatur iustum in medio, secundum iustitiam distributivam; secundo quomodo accipiatur secundum iustitiam commutativam, ibi, reliqua autem una etc..

Circa primum duo facit. Primo probat, quod medium iustitiae distributivae accipiatur secundum quamdam proportionalitatem. Secundo ostendit qualis sit illa proportionalitas, ibi: est ergo iustum proportionale etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum ex ipsa ratione iustitiae. Secundo ex ratione dignitatis, ibi, adhuc ex eo etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit ex ipsa ratione iustitiae, quod iustum sit quoddam medium. Secundo ostendit quod sit medium, secundum aliquam proportionalitatem, ibi, est autem aequale etc..

#7 Dicit ergo primo, quod sicut supradictum est, iniustus est inaequalis, et iniustum est inaequale, et secundum plus et secundum minus. In quibuscumque autem est plus et minus, ibi oportet accipere aequale.

Aequale enim est medium inter plus et minus. Unde in quibuscumque est invenire aequalitatem, ibi est invenire medium. Patet ergo quod, si iniustum est quiddam inaequale, quod iustum sit quiddam aequale, et hoc etiam absque omni ratione probante est omnibus manifestum, quod scilicet iustum est quoddam aequale. Quia ergo aequale est medium inter plus et minus, ut dictum est: consequens est, quod iustum sit quoddam medium.

#8 Deinde cum dicit: est autem aequale etc., ostendit quod iustum sit medium, secundum aliquam proportionalitatem. Et ad hoc probandum assumit, quod aequale ad minus consistit in duobus, inter quae consideratur aequalitas. Cum ergo iustum sit et medium et aequale, oportet quidem quod in quantum est iustum, sit ad aliquid, idest per respectum ad alterum, ut ex supra dictis patet; in quantum autem est aequale, sit in quibusdam rebus, secundum quas scilicet attenditur aequalitas inter duas personas. Et sic patet quod si consideremus iustum in quantum est medium, sic est medium inter duo, quae sunt plus et minus; in quantum est autem aequale, oportet quod sit duarum rerum: sed in quantum est iustum, oportet quod sit aliquorum ad aliquos alios, quia iustitia ad alterum est. Plus autem et minus respicit iustitia secundum quod est medium, velut quaedam extrinseca, sed duas res et duas personas respicit quasi intrinseca, in quibus scilicet constituitur iustitia. Sic ergo patet, quod necesse est iustum ad minus in quatuor consistere: duo enim sunt homines, quibus observatur iustitia, et duae sunt res in quibus eis iustitia fit.

#9 Et oportet ad rationem iustitiae, quod sit eadem aequalitas personarum quibus fit iustitia et rerum in quibus fit: ut scilicet sicut se habent res ad invicem, ita et personae: alioquin non habebunt aequalia sibi.

Sed ex hoc fiunt pugnae et accusationes quasi sit iustitia praetermissa; quia vel aequales non recipiunt aequalia in distributione bonorum communium, vel non aequalibus dantur aequalia; puta si inaequaliter laborantibus dantur aequalia stipendia vel aequaliter laborantibus dentur inaequalia. Sic igitur patet quod medium distributivae iustitiae accipitur secundum proportionalitatem quandam.

#10 Deinde cum dicit: adhuc ex eo etc., ostendit idem secundum rationem dignitatis.

Et dicit quod etiam ex ratione dignitatis manifestum est quod iustum consistit in quadam proportionalitate. Sic enim aliquid dicitur esse iustum in distributionibus in quantum unicuique datur secundum dignitatem, id est prout cuique dignum est dari, in quo designatur proportionalitas quaedam, ut scilicet ita hoc sit dignum uni sicut aliud est dignum alteri.

#11 Non tamen dignitatem distributionis omnes secundum idem attendunt; sed in democratica politia, in qua scilicet plebs dominatur, attenditur dignitas secundum libertatem, quia enim plebei sunt aequales aliis in libertate, ideo reputant dignum esse ut aequaliter eis principentur; sed in oligarchica politia, in qua aliqui pauci

principantur, mensuratur dignitas secundum divitias vel secundum nobilitatem generis, ut scilicet illi qui sunt excellentiores genere vel divitiis plus habeant de bonis communibus; sed in politia aristocratica in qua aliqui principantur propter virtutem, mensuratur dignitas secundum virtutem; ut scilicet ille plus habeat qui plus abundat in virtute. Et sic patet quod medium iustitiae distributivae accipitur secundum proportionalitatem.

|+5 Lectio 5

|#1 Est ergo iustum proportionale etc..

Postquam Philosophus ostendit quod medium iustitiae distributivae accipitur secundum proportionalitatem quandam, hic ostendit secundum quam proportionalitatem accipitur et quomodo. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quomodo iustum accipitur secundum quandam proportionalitatem.

Secundo ostendit quomodo iniustum praeter illam proportionalitatem accipitur, ibi, iustum quidem igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo praemittit quaedam de proportionalitate in communi. Secundo ostendit quomodo iustum distributivum in proportionalitate quadam consistit, ibi, est autem et iustum in quatuor etc.. Tertio ostendit qualis sit proportionalitas secundum quam attenditur iustum in distributiva iustitia, ibi: vocant autem talem etc..

Circa primum praemittit duo. Quorum primum, est quod non inconvenienter iustum dicitur esse secundum proportionalitatem; quia proportionalitas non solum invenitur in numero unitatum qui est numerus simpliciter, et hic vocatur numerus monadicus; sed universaliter invenitur proportionalitas in quibuscumque invenitur numerus.

|#2 Et hoc ideo quia proportionalitas nihil est aliud quam aequalitas proportionis, cum scilicet aequalem proportionem habet hoc ad hoc, et illud ad illud. Proportio autem nihil est aliud quam habitudo unius quantitatis ad aliam. Quantitas autem habet rationem mensurae: quae primo quidem invenitur in unitate numerali, et exinde derivatur ad omne genus quantitatis, ut patet in X metaphysicae; et ideo numerus primo quidem invenitur in numero unitatum: et exinde derivatur ad omne aliud quantitatis genus quod secundum rationem numeri mensuratur.

|#3 Secundum ponit ibi, et in quatuor minimis etc..

Et dicit quod omnis proportionalitas ad minus consistit in quatuor. Est enim duplex proportionalitas: una quidem disiuncta et alia continua. Disiuncta quidem proportionalitas est aequalitas duarum proportionum non convenientium in aliquo termino. Cum ergo omnis proportio sit inter duo, manifestum est quod proportionalitas disiuncta in quatuor terminis consistit; ut si dicam: sicut se habet sex ad tria, ita se habet decem ad quinque; utrobique enim est dupla proportio. Continua autem proportionalitas est aequalitas duarum proportionum convenientium in uno termino, puta si dicam: sicut se habet octo ad quatuor, ita quatuor ad duo; utrobique enim est dupla proportio. In hac igitur continua proportionalitate sunt quodammodo quatuor termini; in quantum scilicet utimur uno termino ut duobus, unum terminum bis dicendo, scilicet in utraque portione, ut si dicam: quae est proportio a ad b, puta octo ad quatuor, eadem est proportio b ad c, id est quatuor ad duo; sic igitur b dicitur bis; unde, quamvis b sit unum subiecto; quia tamen accipitur ut duo, erunt quatuor proportionata.

|#4 Deinde cum dicit: est autem et iustum etc., ostendit quomodo secundum proportionalitatem medium distributivae iustitiae accipitur.

Et dicit quod sicut proportionalitas, ita et iustum ad minus in quatuor invenitur, in quibus attenditur eadem proportio; quia scilicet secundum eandem proportionem dividuntur res quae distribuuntur et personae quibus distribuuntur. Sit ergo a unus terminus, puta duae librae: b autem sit una libra, g autem sit una persona, puta sortes qui duobus diebus laboravit. D autem sit Plato qui uno die laboravit. Sicut ergo se habet a ad b, ita se habet g ad d, quia utrobique invenitur dupla proportio; ergo et permutatim, sicut a se habet ad g, ita se habet b ad d, quaecumque enim sunt ad invicem proportionalia, etiam permutatim proportionalia sunt; sicut in praedicto exemplo: sicut se habet decem ad quinque, ita octo ad quatuor. Ergo commutatim, sicut se habet decem ad octo, ita se habet quinque ad quatuor: utrobique est sesquiquarta proportio; sic ergo permutatim verum erit dicere quod, sicut se habet a ad g, id est duae librae ad eum qui duobus diebus laboravit, ita b ad d, id est una libra ad eum qui uno die laboravit.

|#5 Est etiam in talibus considerandum quod in his quae sic sunt proportionalia, quae est proportio unius ad alterum, eadem est proportio totius ad totum. Puta, si quae est proportio decem ad octo, eadem est proportio quinque ad quatuor, sequitur ulterius quod quae est proportio decem ad octo et quinque ad quatuor, eadem etiam sit proportio decem et quinque simul acceptorum quae sunt quindecim, ad octo et quatuor simul accepta, quae sunt duodecim: quia hic etiam est sesquiquarta proportio.

|#6 Unde et in proposito sequitur quod, si sicut se habet ista res ad istam personam, ita se habet illa ad aliam personam; quod etiam ita se habet totum ad totum; idest utraque res simul accepta ad utramque personam simul acceptam: et hoc est quod distributio coniungit.

Et si ita aliquis distribuendo res hominibus coniungat, iuste facit. Patet ergo quod coniunctio a cum g, idest rei duplae cum persona duplo digniore et b cum d, idest dimidii cum dimidio, est iustum distributivum et tale iustum est medium.

Iniustum autem est quod est praeter hanc proportionalitatem.

Proportionale enim est medium inter excessum et defectum; quia proportionalitas est aequalitas proportionis, ut dictum est. Et sic iustum, cum sit quoddam proportionale, est medium.

|#7 Deinde cum dicit: vocant autem talem etc., ostendit qualis sit proportionalitas secundum quam hoc iustum accipitur.

Et circa hoc duo facit. Primo dicit quod praedicta proportionalitas quae attenditur secundum aequalitatem proportionum, a mathematicis vocatur geometrica: in qua scilicet accidit quod ita se habet totum ad totum sicut altera partium ad aliam, ut in praemissis dictum est. Non autem hoc accidit in proportionalitate arithmetica, de qua infra dicitur.

|#8 Secundo ibi: est autem non continua etc., dicit quod ista proportionalitas quae attenditur in iustitia distributiva non potest esse continua; quia ex una parte sunt res et ex alia parte sunt personae. Et ita non potest accipi aliquid quasi terminus communis, quae sit persona cui datur et res quae datur.

|#9 Deinde cum dicit: iustum quidem igitur etc., agit de iniusto in distributionibus. Et dicit quod, quia iustum est proportionale, sequitur quod iniustum sit praeter proportionale.

Quod quidem fit, vel in plus vel in minus quam exigit aequalitas proportionis, ut patet in ipsis operibus iustae vel iniustae distributionis.

Ille enim qui iniustum facit circa bona, plus accipit sibi. Qui autem iniusta patitur, minus habet. In malis autem est e converso, quia minus malum habet rationem boni per comparisonem ad maius malum: minus enim malum est magis eligibile, quam maius malum. Unumquodque autem eligitur sub ratione boni. Et ideo illud quod magis eligitur habet rationem maioris boni. Sic igitur una species iustitiae est quae dicta est.

|+6 Lectio 6

|#1 Reliqua autem (una) directivum etc..

Postquam Philosophus ostendit quomodo accipiatur medium in iustitia distributiva, hic ostendit quomodo accipiatur medium in iustitia commutativa. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit esse quamdam speciem iustitiae praeter distributivam. Secundo ostendit differentiam huius ad illam, ibi, hoc autem iustum etc.. Tertio ostendit qualiter accipiatur medium in hac iustitiae specie, ibi, et quemadmodum linea etc..

Dicit ergo primo, quod praeter praedictam speciem iustitiae quae consistit in distributionibus, relinquatur una quae est directiva in commutationibus, tam voluntariis quam involuntariis.

|#2 Deinde cum dicit: hoc autem iustum etc., ostendit differentiam huius speciei ad praemissam.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit, dicens quod istud iustum quod consistit in commutationibus, est alterius speciei a supradicto iusto, quod consistit in distributionibus.

|#3 Secundo ibi, distributivum quidem enim etc., assignat differentiam.

Et primo resumit quid pertineat ad distributivam iustitiam. Secundo ostendit quid pertineat ad iustitiam commutativam, ibi, in commutationibus autem etc..

Dicit ergo primo, quod iustum supradictum semper est distributivum communium bonorum secundum supradictam proportionalitatem, scilicet geometricam, quae attenditur secundum aequalitatem proportionis. Et hoc manifestat; quia si communes pecuniae civitatis, vel aliquorum hominum debeant distribui in singulos, hoc erit ita faciendum ut singulis detur aliquid de communi, secundum illam proportionem secundum quam ipsi intulerunt in commune; puta in negotiationibus, quantum aliquis plus posuit in societatem, tanto maiorem partem accipit. Et in civitatibus, quanto aliquis plus servivit communitati, tanto plus accipit de bonis communibus. Et sicut iustum distributivum consistit in hac proportionalitate, ita iniustum oppositum consistit in hoc quod praetermittitur huiusmodi proportionabilitas.

|#4 Deinde cum dicit: in commutationibus autem etc., ostendit quid pertineat ad iustitiam commutativam.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid pertineat ad iustitiam commutativam. Secundo manifestat per exemplum, ibi, etenim cum hic quidem vulneretur etc.. Tertio infert quaedam corollaria ex dictis, ibi, quare pluris quidem et minoris etc..

Dicit ergo primo, quod iustum quod consistit in commutationibus, in aliquo quidem convenit cum iusto distributivo, quod scilicet iustum est aequale, et iniustum inaequale. Sed in hoc differunt: quod aequale in iustitia commutativa non attenditur secundum proportionalitatem illam, scilicet geometricam, quae attendebatur in distributivo iusto; sed magis secundum arithmetiam, quae scilicet attenditur secundum aequalitatem quantitatis, et non secundum aequalitatem proportionis sicut geometrica.

Sex enim secundum arithmetiam proportionalitatem, medium est inter octo et quatuor.

Exceditur enim ab uno, et excedit alterum duobus: sed non est proportio eadem utrobique. Nam sex se habet ad quatuor in sesquialtera proportione. Octo autem ad sex in sesquitercia. E contrario vero secundum geometricam proportionalitatem, medium exceditur et excedit secundum eandem proportionem sed non secundum eandem quantitatem: sic enim sex est medium inter novem et quatuor. Utrobique enim invenitur sesquialtera proportio, sed non eadem quantitas. Novem enim excedunt sex in tribus, sex vero quatuor in duobus.

|#5 Quod ergo in commutativa iustitia attendatur aequale secundum arithmetiam proportionem manifestat per hoc, quod non consideratur ibi diversa proportio personarum.

Nihil enim differt, quantum ad iustitiam commutativam, si aliquis bonus privavit per furtum vel rapinam aliquem malum re sua, vel e converso. Neque etiam differt si bonus vel malus commisit adulterium. Sed lex attendit solum ad differentiam nocenti; ut scilicet qui plus nocuit plus recompenset, cuiuscumque conditionis sit. Et sic patet, quod si unus duorum iniustum faciat, et alter iniustum patiat, et unus laedat et alter laedatur, lex utitur his duobus quasi aequalibus, quantumcumque sint inaequales. Unde et iudex, qui est minister legis, hoc attentat ut istud iniustum quo unus laesit alium, quod habet quamdam inaequalitatem, reducat ad aequalitatem, constituendo scilicet aequalitatem in ipsa quantitate rerum, non secundum proportionem diversarum personarum.

|#6 Deinde cum dicit etenim cum hic etc., manifestat per exemplum, quod dixerat.

Et primo proponit exemplum. Secundo removet quoddam dubium, ibi, dicitur enim ut simpliciter etc..

Primo ergo ponit exemplum de laesione personali, in qua minus est manifestum. Et dicit, quod si duorum unus vulneretur et alius percutiat, vel etiam unus occidat et alius moriatur, divisa est hic actio et passio in inaequalia, quia scilicet percutiens vel occidens habet plus de aestimato bono, in quantum scilicet implevit voluntatem suam, et ita videtur esse quasi in lucro. Ille autem qui vulneratur vel etiam occiditur habet plus de malo, in quantum scilicet privatur incolumitate vel vita contra suam voluntatem; et ita videtur esse quasi in damno. Sed iudex tentat hoc adaequare, subtrahens a lucro et apponens damno, in quantum scilicet aufert aliquid percutienti vel occidenti contra suam voluntatem, et exhibet in commodum vel honorem vulnerati vel occisi.

|#7 Deinde cum dicit dicitur enim etc., removet quoddam dubium quod possit oriri circa nomen lucri et damni. Et dicit quod, ut simpliciter loquamur, lucrum et damnum dicitur in talibus, quando scilicet aliquis habet plus vel minus. Et proprie accipiuntur haec nomina in bonis possessis: sed in aliquibus ista nomina non videntur proprie competere, puta in iniuriis personalibus, ut cum unus percutit et alius percutitur et in hoc quasi damnum patitur, eo quod non potest certa mensura accipi actionis et passionis in huiusmodi iniuriis personalibus, ut sic id quod est plus possit dici lucrum, et quod est minus possit dici damnum. Sed quando passio est mensurata, scilicet secundum mensuram iustitiae, tunc id quod est plus vocatur lucrum, et id quod est minus vocatur damnum.

|#8 Deinde cum dicit: quare pluris quidem etc., infert duas conclusiones. Primam quidem ex parte ipsius iusti; secundam ex parte iudicis, ibi, propter quod etc..

Dicit ergo primo, quod quia iustum commutativum est quoddam aequale, (sit) quod sit medium inter plus et minus, ita quod lucrum et damnum se habeant sicut plus et minus. Diversimode tamen in bonis et malis. Nam habere plus de bono et minus de malo, pertinet ad rationem lucri. Contrarium autem pertinet ad rationem damni: inter quae duo, scilicet damnum et lucrum, medium est illud aequale quod dicimus iustum. Unde sequitur, quod iustum, quod est directivum in commutationibus, sit medium inter damnum et lucrum, communiter accipiendo utrumque.

|#9 Deinde cum dicit propter quod et quando etc., infert conclusionem ex parte iudicis, de quo supra dixit, quod tentat adaequare. Et dicit, quod quia iustum est medium inter damnum et lucrum, inde est, quod quando homines dubitant de hoc, refugiunt ad iudicem, quod idem est ac si refugerent ad id quod est iustum; nam iudex debet esse quasi quoddam iustum animatum, ut scilicet mens eius totaliter a iustitia possideatur. Illi autem qui refugiunt ad iudicem, videntur quaerere medium inter partes quae litigant; et inde est, quod iudices vocant medios vel mediatores, ac si ipsi attingant medium in hoc quod perducunt ad id quod est iustum. Sic ergo patet, quod iustum, de quo nunc loquimur, est quoddam medium quia iudex, qui determinat hoc iustum medium est,

inquantum scilicet constituit id quod est aequale inter partes: aequale autem medium est inter plus et minus, ut supra dictum est.

|+7 Lectio 7

|#1 Et quemadmodum linea etc..

Postquam Philosophus ostendit differentiam inter iustum quod est directivum commutationum et iustum distributivum, hic ostendit qualiter accipiatur medium in hoc iusto, quod est directivum commutationum.

Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit propositum. Secundo manifestat originem horum nominum damnum et lucrum quibus usus fuerat, ibi: venerunt autem et nomina haec etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quomodo inveniatur medium commutativae iustitiae circa easdem res. Secundo, quomodo inveniatur circa res diversarum artium, ibi, est autem et in aliis artibus etc..

Circa primum duo facit. Primo inducit exemplum ad ostendendum qualiter accipiatur medium in commutativa iustitia. Secundo manifestat quod dixerat, ibi si enim duobus aequalibus etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit exemplum ad propositum ostendendum. Secundo ostendit convenientiam exempli ex ipso modo loquendi, ibi, propter quod, et nominatur etc..

|#2 Dicit ergo primo quod ita iudex ad aequalitatem reducit, sicut si esset una linea divisa in partes inaequales, ille qui vellet ad aequalitatem reducere, auferret a maiori parte illud in quo excedit medietatem totius lineae et apponeret illud minori parti, ita quod medietas totius lineae esset quasi quaedam dica, id est regula vel mensura, per quam inaequalia reducerentur ad aequalitatem. Et sic quum totum quod est duorum hominum dividatur tali dica, id est mensura, tunc dicunt, quod unusquisque habet quod suum est, inquantum scilicet accipiunt aequale, quod est medium inter maius et minus, et hoc secundum arismetice proportionalitatem, quia scilicet quantum medium iustitiae exceditur ab eo qui habebat plus, tantum excedit illum qui habet minus, quod pertinet ad proportionabilitatem arismetice, ut prius dictum est.

|#3 Deinde cum dicit propter quod et nominatur etc., manifestat exemplum praemissum esse conveniens per modum loquendi apud Graecos. Et dicit, quod quia medium huius iustitiae est sicut quaedam dica, inde est quod iustum apud Graecos, vocatur dicheon, sicut si aliquis volens huiusmodi nomina variare dicat quod dicaon est iustum et dicastes iustus et dicaste iustitia.

|#4 Deinde cum dicit: si enim duobus etc., manifestat quod dixerat, scilicet quod oporteat subtrahere ab eo qui habet plus id in quo excedit medietatem, et apponere ei qui habet minus.

Et primo manifestat quod dictum est. Secundo exponit in terminis, ibi: aequales in quibus etc..

Dicit ergo primo quod si sint duo aequalia, quorum utrumque habeat duas mensuras, puta duas palmas, aut duos pedes, et medietas auferatur ab uno et apponatur alteri. Manifestum est quod illud cui apponitur superexcedit alterum in duobus: quia ei cui subtrahitur non remanet nisi unum, illud autem cui additur habet tria; sed si id quod subtrahitur ab uno non apponatur alteri, manifestum est quod non erit excessus nisi in uno.

Per id autem cui nihil additur nec subtrahitur, intelligitur ipsum medium iustitiae, quia habet quod suum est et nec plus nec minus; per id autem cui additur intelligitur ille qui plus habet.

Per id autem cui subtrahitur intelligitur ille qui minus habet.

|#5 Sic ergo patet quod ille qui plus habet excedit medium in uno, quod scilicet est sibi superadditum, medium vero excedit id a quo ablatum est in uno, quod scilicet est sibi subtractum. Hoc ergo, scilicet medio, cognoscemus et quid oportet auferre ab eo qui plus habet et quid oportet apponere ei qui minus habet; quia illud oportet apponere minus habenti in quo medium excedit ipsum, hoc autem oportet auferre a maximo, id est ab eo qui plus habet, in quo medium superexceditur ab eo.

|#6 Deinde cum dicit aequales in quibus etc., proponit quae dicta sunt in terminis. Sint enim tres lineae aequales, in quarum una scribatur in terminis aa, in alia bb, in tertia gg; linea ergo bb maneat figura indivisa, linea vero aa dividatur per medium in puncto e, linea vero gg dividatur per medium in puncto z. Auferatur ergo a linea quae est aa, una pars quae est ae, et apponatur lineae quae est gg et vocetur hoc appositum gd; sic ergo patet quod tota linea quae est dgg superexcedit eam quae est ae in duobus, scilicet in eo quod est gd, et in eo quod est gz, sed lineam quae est bb excedit in uno solo, quod est gd.

Sic ergo patet quod id quod est maximum excedit medium in uno, minimum autem in duobus, ad modum arismetice proportionalitatis.

|#7 Deinde cum dicit: est autem et in aliis etc., ostendit quod illud quod dictum est, observari oportet etiam in commutatione diversarum artium.

Destruerentur enim artes, si ille qui facit aliquod artificium non pateretur, id est non reciperet pro illo artificio tantum et tale quantum et quale fecit. Et ideo oportet commensurari opera unius artificis operibus alterius ad hoc quod sit iusta commutatio.

|#8 Deinde cum dicit: venerunt autem etc., ostendit originem horum nominum, damnum et lucrum. Et dicit quod ista nomina provenerunt ex commutationibus voluntariis in quibus primo fuit usus talium nominum. Cum enim aliquis plus haberet quam prius habuerat, dicebatur lucrari: quando autem minus, dicebatur damnificari, sicut in emptionibus et venditionibus et in omnibus aliis commutationibus quae sunt licitae secundum legem. Sed quando aliqui neque plus neque minus habebant eo quod a principio habuerant, sed ipsamet reportabant in aequali quantitate per commutationem eorum quae attulerant, tunc dicebantur habere ea quae eorum sunt et nihil lucrari neque amittere.

|#9 Concludit autem ulterius conclusionem principaliter intentam. Ex praemissis enim patet quod iustum de quo nunc agitur, est medium damni et lucri: quod quidem iustum nihil est aliud quam habere aequale ante commutationem et post, etiam praeter voluntatem; ut patet in eo qui, iudice cogente, restituit alteri quod plus habebat.

|+8 Lectio 8

|#1 Videtur autem aliquibus etc..

Postquam Philosophus ostendit qualiter accipiatur medium in utraque iustitiae specie, hic excludit quamdam falsam sententiam circa acceptionem medii iustitiae. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit sententiam erroneam.

Secundo improbat eam, ibi, et contrapassum autem etc.. Tertio ostendit in quibus et qualibus habeat veritatem, ibi, sed in communicationibus quidem etc..

Dicit ergo primo, quod quibusdam visum est quod universaliter loquendo nihil aliud esset iustum quam contrapassum, ut scilicet aliquis pateretur secundum quod fecerat. Et haec fuit sententia Pythagoricorum, qui determinabant quod simpliciter iustum est idem quod contrapassum alii.

|#2 Deinde cum dicit contrapassum autem etc., improbat praedictam positionem. Et hoc dupliciter.

Primo quidem quantum ad distributivam iustitiam; dicens quod contrapassum non congruit circa iustum distributivum: et huius ratio manifesta est. Iustum enim distributivum non attenditur secundum quod unus duorum, quos oportet per iustitiam aequari, agit in alium vel patitur ab alio, quod requiritur ad rationem contrapassi; sed quod aliquid communium bonorum distribuatur utrique secundum aequalitatem proportionis.

|#3 Secundo ibi: neque in directivum etc., improbat praedictam positionem quantum ad iustitiam commutativam.

Et primo proponit quod de hac iustitia intendebant.

Et dicit quod contrapassum non congruit etiam omnibus modis circa iustum quod est directivum commutationum; quamvis illi qui protulerunt praedictam sententiam hoc voluerunt dicere quod in commutationibus sit idem iustum quod contrapassum: quod patet per hoc quod quidam legislator, nomine Rhadamantus, introduxit tale iustum quod si aliquis patitur illa quae fecit, fit recta vindicta.

|#4 Secundo ibi: multis enim in locis etc., improbat quod dictum est, duabus rationibus.

Circa quarum primam dicit quod in multis locis talis vindicta invenitur dissonare verae iustitiae, ut si aliquis in principatu constitutus percusserit aliquam privatam personam, non requirit hoc iustitia quod princeps reperiatur, et similiter, si aliquis percutiat principem, oportet quod non solum percutiatur, sed quod etiam gravius puniatur.

|#5 Videtur autem hoc esse contra id quod Philosophus supra dixerat, quod in iustitia commutativa non attenditur diversa conditio personarum, sed lex utitur omnibus quasi aequalibus. Sed attendendum est quod ibidem Philosophus dixit quod in commutativa iustitia lex attendit solum ad differentiam nocimenti. Manifestum est autem quod quando nocimentum attenditur circa subtractionem rei exterioris, puta pecuniae, non variatur quantitas nocimenti secundum diversam conditionem personae, sed quando est nocimentum personale, tunc necesse est quod quantitas nocimenti diversificetur secundum conditionem personae.

Manifestum est enim quod maius est nocimentum cum aliquis percutit principem, per quod non solum personam ipsius sed totam rempublicam laedit, quam cum percutit aliquam privatam personam. Et ideo non competit iustitiae in talibus simpliciter contrapassum.

|#6 Secundam rationem ponit ibi, adhuc involuntarium etc..

Et dicit quod circa vindictas inferendas multum differt utrum aliquis iniuriam intulerit voluntarius an involuntarius, scilicet propter ignorantiam vel vim aut metum. Gravius enim debet vindicari si voluntarius peccavit quam si involuntarius, et hoc duplici ratione. Primo quidem, quia in vindictis non solum attenditur quod aequalitas iustitiae reparatur per hoc quod aliquis restituat alteri quod ei subtrahit; sed etiam quod pro peccato commisso poenam sustineat; et propter hoc lege aliqui puniuntur etiam pro peccatis quibus nulla iniuria vel damnum alii irrogatur, et fur non solum compellitur restituere quod accepit, per quod aequalitas iustitiae reintegratur; sed etiam ulterius punitur pro culpa commissa. Culpa autem aggravatur vel diminuitur ex hoc quod quis peccat voluntarius vel involuntarius. Unde gravius punitur voluntarius quam involuntarius. Secundo quia maior est voluntarie peccantis iniuria; additur enim exteriori nocumento interior contemptus.

|#7 Deinde cum dicit: sed in communicationibus quidem etc., ostendit in quibus et qualiter sit verum quod dictum est, scilicet quod contrapassum sit iustum.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod contrapassum oportet fieri in commutationibus secundum proportionalitatem. Secundo manifestat formam huius proportionalitatis, ibi, facit enim retributionem etc..

Tertio ostendit quomodo talis forma observari possit, ibi, propter quod omnia comparabilia etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, per contrafacere, enim etc..

Dicit ergo, quod in communicationibus commutativis verum est quod tale iustum continet in se contrapassum, non quidem secundum aequalitatem, sed secundum proportionalitatem.

|#8 Videtur autem hoc esse contra id quod supra dictum est, quod scilicet in commutativa iustitia, medium accipitur non quidem secundum geometricam proportionalitatem, quae consistit in aequalitate proportionis, sed secundum arithmeticam, quae consistit in aequalitate quantitatis. Dicendum est autem, quod circa iustitiam commutativam, semper quidem oportet esse aequalitatem rei ad rem, non tamen actionis et passionis, quod importat contrapassum. Sed in hoc oportet adhiberi proportionalitatem ad hoc, quod fiat aequalitas rerum, eo quod actio unius artificis maior est quam actio alterius, sicut aedificatio quam fabricatio cultelli; unde si aedificator commutaret actionem suam pro actione fabri, non esset aequalitas rei datae et acceptae, puta domus et cultelli.

|#9 Deinde cum dicit: per contrafacere enim etc., probat propositum, dicens, quod per hoc manifestum esse potest, quod iustum commutativum contineat contrapassum secundum proportionalitatem, quia per hoc commanent cives sibiinvicem in civitate, quod sibiinvicem proportionaliter contrafaciunt, prout scilicet si unus pro alio facit aliquid, alius studet proportionaliter facere pro eodem. Et manifestum est, quod omnes cives hoc quaerunt, ut eis proportionaliter contrafiat: per hoc enim commanent homines adinvicem, quod sibiinvicem faciunt quod quaerunt. Numquid ergo hoc male quaerunt, quod scilicet eis proportionaliter contrafiat? si autem non quaerunt hoc male, videtur esse servitus, si uni facienti, alius non contrafaciat proportionaliter; servile enim est, quod aliquis non adipiscatur ex suo opere id quod non male quaerit.

|#10 Vel dicemus, quod non solum non male quaerunt homines sibi proportionaliter contraferi, sed etiam bene? et sic, si non contrafiat eis proportionaliter, non fiet retributio debita. Per hoc autem homines commanent adinvicem, quod unus retribuatur alteri pro his quae ab eo accepit. Et inde est, quod boni homines prompte exhibent suis benefactoribus gratiarum actionem quasi quiddam sacrum, ut per hoc eis retribuatur; retribuere enim proprie pertinet ad gratiarum actionem.

Oportet enim quod homo iterato serviat ei qui sibi fecit gratiam idest gratuitum beneficium impendit, et quod non sit contentus tantum facere quantum accepit, sed quod rursus ipse incipiat amplius exhibendo, quam accepit, ut sic ipse gratiam faciat.

|#11 Deinde cum dicit facit enim retributionem etc., manifestat formam proportionalitatis secundum quam debet fieri contrapassum.

Et primo proponit ipsam in coriario et aedificatore; secundo ostendit idem esse in aliis artibus, ibi: est autem hoc etc..

Dicit ergo primo, quod coniugatio, quae est secundum diametrum, facit in commutationibus retributionem vel contrapassum secundum proportionalitatem. Ad cuius intellectum describatur quadratum abgd et ducantur duo diametri se intersecantes, scilicet ad et bg. Sit ergo aedificator a, coriarius b, figura domus quae est opus aedificatoris g, calceamentum, quod est opus coriarii, d.

Oportet igitur quandoque quod aedificator accipiat a coriario opus eius, scilicet calceamentum.

Debet autem et ipse pro retributione dare ei opus suum.

|#12 Si ergo primo adinveniat secundum proportionalitatem aequalitas, ut scilicet constituentur ex una parte tot calceamenta contra unam domum quot plures expensas facit aedificator in una domo, quam coriarius in uno

calceamento, deinde fiat contrapassum, ut scilicet aedificator accipiat multa calceamenta adaequata uni domui et corarius unam domum, erit quod dicitur, scilicet retributio, secundum proportionalitatem facta per diametralem coniunctionem: quia scilicet calceamenta proportionata dantur aedificatori, cui secundum diametrum opponuntur et domus corario.

Si autem non sic fiat retributio, non erit aequalitas rerum commutatarum, et sic homines non poterunt adinvicem commanere, eo quod nihil prohibet opus unius artificis esse melius quam opus alterius: sicut domus quam calceamentum: et ideo oportet haec adinvicem aequari secundum dictam proportionalitatem ad hoc quod fiat iusta commutatio.

|#13 Deinde cum dicit: est autem hoc etc., ostendit idem esse in aliis artibus. Et dicit quod hoc quod dictum est de aedificatore et corario, est etiam observandum in aliis artibus, ut scilicet fiat contrapassum commutatio secundum proportionalitatem diametralem.

Destruerentur enim artes, si non tantum et tale reciperet aliquis, quantum et quale faceret. Et hoc oportet adinvenire, secundum modum praedictum. Non enim saepe communicant sibi mutuo sua opera duo homines unius artis, puta duo medici, sed plerumque homines diversarum artium, puta medicus et agricola, et omnino diversi et inaequales; quos tamen oportet aequari secundum modum praedictum.

|+9 Lectio 9

|#1 Propter quod omnia comparabilia etc..

Postquam Philosophus proposuit formam proportionalitatis secundum quam contrapassum est idem quod iustum in commutationibus, hic ostendit qualiter praedicta forma proportionalitatis possit observari.

Et primo ostendit propositum. Secundo manifestat quaedam, quae dicta sunt, ibi, quoniam autem indigentia etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad praedictam formam proportionalitatis observandum necesse est omnia commensurare; secundo ostendit quomodo per huiusmodi commensationem fiat iuste contrapassum in commutationibus, ibi, erit utique contrapassum etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quid sit illud per quod omnia commensurantur. Secundo ostendit quomodo talis commensuratio in commutationibus fiat, ibi, quanta quaedam utique etc.. Tertio assignat rationem praedictae commensationis, ibi, oportet enim uno aliquo etc..

|#2 Dicit ergo primo, quod ad hoc, quod opera diversorum artificum adaequantur, et sic commutari possint, oportet, quod omnia illa quorum potest esse commutatio, sint aequaliter adinvicem comparabilia, ut scilicet sciatur quid eorum plus valeat et quid minus. Et ad hoc inventum est nummista, id est denarius, per quem mensurantur pretia talium rerum, et sic denarius fit quodam modo medium, in quantum scilicet omnia mensurat, et superabundantiam et defectum, id est quantum una res superexcedat aliam, sicut supra dictum est, quod medium iustitiae est quasi dica quae mensurat superabundantiam et defectum.

|#3 Deinde cum dicit: quanta quaedam etc., ostendit quomodo, secundum commensationem praedictam fit commutatio. Licet enim domus sit magis aliquid in pretio quam calciamentum, tamen aliquanta calceamenta adaequant in pretio unam domum, vel et cibum unius hominis per aliquod longum tempus. Oportet igitur ad hoc quod sit commutatio ut tanta calceamenta dentur pro una domo vel pro cibo unius hominis, quantum aedificator vel etiam agricola excedit corarium in labore et expensis, quia si hoc non observetur, non erit commutatio rerum, neque homines sibiinvicem sua bona communicabunt. Id autem quod dictum est, scilicet quod aliqua calceamenta dentur pro una domo, non poterit esse nisi aequaliter sint aequalia calceamenta domui.

|#4 Deinde cum dicit: oportet enim etc., assignat rationem praedictae commensationis, quae fit per nummista. Et dicit, quod ideo possunt omnia adaequari, quia omnia possunt commensurari per aliquid unum, ut dictum est; hoc autem unum, quod omnia mensurat secundum rei veritatem est indigentia, quae continet omnia commutabilia, in quantum scilicet omnia referuntur ad humanam indigentiam; non enim appetiuntur res secundum dignitatem naturae ipsorum: alioquin unus mus, quod est animal sensibile, maioris pretii esset quam una margarita, quae est res inanimata: sed rebus pretia imponuntur, secundum quod homines indigent eis ad suum usum.

|#5 Et huius signum est quia, si homines nullo indigerent, nulla esset commutatio; vel si non similiter indigerent, id est non his rebus non esset eadem commutatio, quia non darent id quod habent pro eo quo non indigerent. Et quod secundum rei veritatem indigentia omnia mensurat, manifestum est per hoc, quod nummista factum est secundum compositionem, id est secundum conventionem quamdam inter homines, propter commutationem necessitatis, id est rerum necessariorum.

Est enim conductum inter homines quod afferenti denarium detur id quo indiget. Et inde est quod denarius vocatur numisma: nomos enim lex est, quia scilicet denarius non est mensura per naturam, sed nomo, id est lege; est enim in potestate nostra transmutare denarios et reddere eos inutiles.

#6 Deinde cum dicit: erit utique contrapassum etc., ostendit quomodo secundum praedictam commensurationem contrapassum iuste in commutationibus fiat.

Et primo manifestat propositum. Secundo ponit in terminis, ibi: agricola a etc..

Dicit ergo primo, quod ex quo omnia mesurantur per indigentiam naturaliter, et per denarium secundum conductum hominum, tunc iuste fiet contrapassum quando omnia secundum praedictum modum adaequabuntur, ita scilicet quod quantum agricola, cuius opus est cibus hominis, excedit coriarium cuius opus est calceamentum, in tanta proportione excedit secundum numerum opus coriarii opus agricolae, ut scilicet multa calciamenta dentur pro uno modio tritici. Et ita quando fit commutatio rerum oportet ducere res commutandas in diametralem figuram proportionalitatis, ut supra dictum est: et si hoc non fieret, alterum extremum haberet utrasque superabundantias. Puta si agricola daret modium tritici pro calceamento, haberet superabundantiam laboris in opere et haberet etiam superabundantiam doni, quia scilicet plus daret quam acciperet. Sed quando omnes habent quae sua sunt, sic sunt aequales et sibiinvicem communicant, quia praedicta aequalitas potest fieri in ipsis.

#7 Deinde cum dicit agricola a etc., ponit in terminis quod dictum est de figura proportionalitatis. Describatur ergo, sicut et prius, quadratum abgd; et duo diametri se intersecantes ad, bg; et sit ergo agricola a, cibus quod est opus eius, g puta modius figura tritici; coriarius sit b, d vero sit opus coriarii adaequatum, idest tot calciamenta quae valeant modium tritici. Erit ergo iuste contrapassum si a coniungatur cum d et b cum g: et si non sit talis contrapassio, homines non communicabunt res suas invicem.

#8 Deinde cum dicit: quoniam autem indigentia etc., manifestat planius quod supra dictum est.

Et primo manifestat quomodo res mesurentur; secundo quomodo commensuratae commutentur, ibi: propter quod oportet etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod necessitas sit mensura secundum rei veritatem.

Secundo quomodo denarius sit mensura secundum legis positionem, ibi, pro futura autem etc..

Dicit ergo primo, quod hoc quod dictum est, quod indigentia hominum contineat omnia sicut una quaedam mensura, ostenditur per hoc quod quando homines hoc modo se habent adinvicem quod vel uterque vel saltem alter non indigeat re quam alius habet, non commutant adinvicem, sicut commutant cum aliquis qui habet frumentum indiget vino quod habet alius et ita dat frumentum pro vino. Oportet igitur ad hoc quod iusta sit commutatio quod aequetur frumentum vino, ut scilicet tantum de frumento detur quantum valet vinum.

#9 Deinde cum dicit: pro futura autem etc., manifestat quomodo denarius mesurat.

Circa quod considerandum est, quod si semper homines in praesenti indigerent rebus quas invicem habent, non porteret fieri commutationem nisi rei ad rem, puta frumenti ad vinum: sed quandoque contingit quod ille cui superabundat vinum ad praesens non indiget frumento quod habet ille qui indiget vino, sed forte postea indigebit vel frumento vel aliqua alia re. Sic ergo pro necessitate futurae commutationis numisma, id est denarius, est nobis quasi fideiussor quod si in praesenti homo nullo indiget sed indigeat in futuro, aderit sibi afferenti denarium illud quo indigebit.

#10 Oportet enim istam esse virtutem denarii, ut quando aliquis ipsum affert, statim contingat accipere illud quo homo indiget.

Verum est autem quod etiam denarius patitur hoc idem quod aliae res, quod scilicet non semper pro eo homo accipit quod vult, quia non semper potest aequale, idest non semper est eiusdem valoris; sed tamen taliter debet esse institutus, ut magis permaneat in eodem valore quam aliae res.

#11 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., manifestat quomodo secundum commensurationem denariorum fit commutatio.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit qualiter fit commutatio rerum quae denariis mesurantur.

Secundo ostendit secundum quam rationem denarii mesurent, ibi, secundum veritatem quidem etc.. Tertio ponit quod dictum est in terminis, ibi, domus in quo a etc..

Dicit ergo primo quod, propter hoc (quod) denarius diutius manet in suo valore, oportet omnia appretiarum denariis. Per hunc enim modum poterit esse commutatio rerum, et per consequens communicatio inter homines. Numisma quidem adaequat res commutabiles, sicut quaedam mensura faciens res commensuratas. Manifestat autem quae dicta sunt per hoc quod communicatio esse non poterit si non sit commutatio: quae non erit, si non constituatur aequalitas in rebus, et si hoc non sit, non erit commensuratio.

#12 Deinde cum dicit: secundum veritatem quidem etc., ostendit per quem modum denarii mesurent.

Et dicit quod res tam differentes impossibile est commensurari secundum veritatem, idest secundum proprietatem ipsarum rerum; sed per comparisonem ad indigentiam hominum sufficienter possunt contineri sub una mensura. Unde oportet esse unum aliquid quo omnia huiusmodi mensurentur, quod quidem non mensurat ex sui natura, sed quia ita positum est inter homines. Unde etiam vocatur nummista; quod quidem omnia facit commensurata in quantum omnia mensurantur numismate.

#13 Deinde cum dicit domus in quo a etc., manifestat quod dictum est in terminis, dicens: sit a domus quae valeat quinque mnas, b autem sit lectus qui valeat unam mnam, et sic lectus erit in valore quinta pars domus. Unde manifestum est quot lecti sint aequales in valore uni domui, scilicet quinque. Et manifestum est quod sic fiebat commutatio antequam essent denarii: dabantur enim quinque lecti pro una domo; nihil autem differt utrum dentur pro una domo quinque lecti vel quantum valent quinque lecti.

#14 Ultimo autem epilogoando concludit quod dictum est quid est iustum et quid iniustum.

+10 Lectio 10

#1 Determinatis autem his etc..

Postquam Philosophus ostendit quomodo iustum sit medium, hic ostendit quomodo iustitia sit medium. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, et quidem iustitia etc.; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi: de iustitia quidem igitur etc..

Quia vero habitus cognoscuntur per actus, circa primum duo facit: primo proponit quomodo operatio iustitiae sit medium. Secundo, quomodo ipsa iustitia sit medium, ibi, iustitia autem medietas etc..

Dicit ergo primo, quod ex praemissis quae determinata sunt, manifestum est quod iusta operatio, quae est actus iustitiae, medium est inter iniustum facere et iniustum pati, quorum alterum est plus habere quam sit sibi debitum, scilicet iniustum facere, alterum autem, scilicet iniustum pati, est minus habere propter hoc quod privatur aliquis eo quod sibi debetur; actus autem iustitiae est facere aequale, quod est medium inter plus et minus; unde manifeste sequitur ex praemissis quod iusta operatio medium est inter iniustum facere et iniustum pati.

#2 Deinde cum dicit: iustitia autem etc., ostendit qualiter iustitia sit medium. Et dicit, quod iustitia non est medietas eodem modo quo aliae virtutes morales, quarum unaquaeque medietas est inter duas malitias, sicut liberalitas, quae est media inter illiberalitatem et prodigalitatem, sed iustitia non est media inter duas malitias. Potest autem dici medietas effective, in quantum scilicet est constitutiva medii, quia scilicet actus eius est iusta operatio, quae est medium inter iniustum facere et iniustum pati, quorum duorum alterum tantum, scilicet iniustum facere, pertinet ad malitiam, scilicet iniustitiam, quae est extremorum, in quantum accipit sibi plus de bonis et minus de malis; sed iniustum pati, non pertinet ad aliquam malitiam, sed magis est poena.

#3 Deinde cum dicit: et quidem iustitia etc., probat quod dictum est, scilicet quod iustitia non sit medietas duarum malitiarum, sicut aliae virtutes morales.

Et circa hoc duo facit. Primo assumit quid sit iustitia. Secundo adiungit quaedam ad concludendum propositum, ibi, iniustificationis autem etc..

Circa primum duo facit: primo proponit quid sit iustitia. Secundo quid sit iniustitia, ibi, iniustitia autem etc..

Dicit ergo primo, quod iustitia est habitus, secundum quem ille qui est iustus, dicitur esse operativus iusti; et hoc secundum electionem; quia sicut supra in secundo dictum est, virtus moralis est habitus electivus. Hoc autem, quod dicitur operativus iusti, potest referri ad iustitiam directivam commutationum, in qua magis apparet ratio iustitiae propter aequalitatem rei: unde addit et distributivus ut comprehendat etiam iustitiam distributivam, quae consistit in aequalitate proportionis.

#4 Potest autem aliquis secundum electionem operari iustum tam in commutationibus quam in distributionibus, dupliciter. Uno modo inter se et alterum: et quantum ad hoc dicit: et ipsi - sibi - ad alium; alio modo inter duos alios, quod pertinet ad iudicem vel arbitrum, unde subdit et alteri ad alterum.

Quomodo autem iustus operetur iustum, manifestat per exclusionem contrarii, subdens: quod non sic facit, quod de rebus eligibilibus, puta divitiis et honoribus, plus conferat sibi et minus proximo; et de rebus nocivis, idest laboriosis et poenalibus, e converso plus proximo quam sibi; sed aequaliter secundum proportionem; et hoc observat non solum inter se et alium, sed etiam inter duos alios.

#5 Deinde cum dicit: iniustitia autem etc., proponit quid sit iniustitia; et dicit quod iniustitia e contrario est habitus secundum electionem operativus iniusti: quod quidem contingit in superabundantia vel defectu rerum utilium vel nocivarum, quas accipit praeter debitam proportionem. Propter quod sicut iustitia dicitur medietas,

quia est operativa medii, ita etiam iniustitia dicitur superabundantia et defectus quia est factiva superabundantiae et defectus, ita quidem, quod iniustus attribuit sibi ipsi superabundantiam rerum quae sunt simpliciter utiles, defectum autem rerum nocivarum; sed aliis quidem similiter attribuunt totum, idest superabundantiam et defectum, sed non in eisdem; sed defectum quidem utilium, superabundantiam vero nocivorum. Nec est determinatum qualiter iniustitia debitam proportionem relinquat, idest quantum plus vel quantum minus debito accipiat; sed hoc facit qualitercumque contingit, idest prout sibi occurrit.

|#6 Deinde cum dicit iniustificationis autem etc., adiungit quaedam necessaria ad concludendum propositum. Et dicit, quod duplex est iniustificatio: una quidem quae consistit in minus habere de bonis, ad quam refertur plus habere de malis, quod est eiusdem rationis: et hoc est iniustum pati. Alia autem iniustificatio est habere maius in bonis et minus in malis, et hoc est iniustum facere.

|#7 Ex his ergo potest sic argumentari: ad iniustitiam pertinet iniustum facere: sed habere minus in bonis vel plus in malis, non est iniustum facere sed iniustum pati; ergo hoc non pertinet ad malitiam iniustitiae. Iustitia vero est medium inter plus habere et minus habere, ut supra habitum est; ergo iustitia non est media inter duas malitias.

|#8 Deinde cum dicit: de iustitia quidem igitur etc., epilogat quae dicta sunt. Et dicit dictum esse de iustitia et iniustitia quae sit natura utriusque; et similiter de iusto et iniusto in universali; nam quosdam particulares modos iusti et iniusti postea determinabit.

|+11 Lectio 11

|#1 Quia autem est iniustum facientem etc..

Postquam Philosophus determinavit de iustitia et iusto et oppositis horum absolute, hic determinat de eis per comparisonem ad subiectum, ostendendo scilicet qualiter aliquis, faciendo iniustum, fiat iniustus. Et circa hoc duo facit.

Primo determinat veritatem. Secundo movet quasdam dubitationes circa praedeterminata, ibi, dubitabit autem utique aliquis etc..

Circa primum tria facit. Primo movet quaestionem.

Secundo interponit quaedam, quae sunt necessaria ad quaestionis solutionem, ibi, oportet autem non latere etc..

Tertio solvit quaestionem, ibi, existentibus autem iustis etc..

Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem intentam. Secundo ostendit quamdam aliam quaestionem prius esse determinatam, ibi: qualiter quidem igitur habet etc..

Dicit ergo primo quod contingit aliquem, qui facit aliquam rem iniustam, nondum esse iniustum. Et ideo quaerendum est quales iniustificationes, idest operationes iniustorum oporteat esse ad hoc quod ille qui facit iniusta, iam sit iniustus in unaquaque specie iniustitiae, puta furti, vel adulterii, vel latrocinii: vel potest dici, removendo praedicta, quod sic quidem nihil differt, id est quod nihil differt ad hoc quod homo sit iniustus secundum qualescumque operationes iniusta faciat.

|#2 Ideo autem quaesitum est secundum quales iniustificationes, quia multipliciter contingit aliquem facere iniustum, quia contingit, quod aliquis commiscetur mulieri, quae est uxor alterius, non ignorans personam, quod faceret involuntarium, sed sciens cui commiscetur, non tamen hoc facit ex electione sed ex passione. Talis igitur facit quidem rem iniustam, non tamen videtur esse iniustus, quia non operatur ex electione; sicut etiam in speciali possumus dicere, quod aliquis non est fur licet sit furatus, quia non ex electione, et similiter non est moechus licet sit moechatus; et similis ratio est in aliis.

|#3 Deinde cum dicit: qualiter quidem igitur etc., ostendit quamdam dubitationem iam esse solutam; scilicet qualiter se habeat contrapassum ad iustum, de quo prius dictum est.

|#4 Deinde cum dicit: oportet autem non latere etc., interponit quaedam, quae sunt necessaria ad solutionem propositae quaestionis.

Et primo quid sit simpliciter iustum. Secundo quid sit iustificatio, ibi, differt autem iniustificatio etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, hoc autem est etc..

Dicit ergo primo, quod ad evidentiam quaestionis, qua quaeritur quali operatione aliquis faciens iustum vel iniustum sit iustus vel iniustus, oportet non latere quod iustum, de quo nunc quaeritur est iustum simpliciter, quod est iustum politicum.

|#5 Deinde cum dicit: hoc autem est etc., exequitur propositum.

Et primo ostendit quid sit iustum politicum.

Secundo dividit ipsum ibi, politici autem iusti etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit, scilicet quid sit iustum politicum.

Secundo manifestat propositum, ibi, est enim iustum, quibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit iustum politicum. Secundo concludit, quod sunt quaedam alia iusta ab hoc differentia, ibi, quare quantis etc..

Dicit ergo primo, quod iustum politicum consistit in quadam communitate vitae quae ordinatur ad hoc, quod sit per se sufficientia eorum quae ad vitam humanam pertinent.

Et talis est communitas civitatis, in qua debent omnia inveniri quae sufficiant humanae vitae. Hoc autem iustum consistit in liberis non autem in servis, quia dominorum ad servos non est politicum iustum sed dominativum, ut infra dicitur; consistit etiam iustum politicum in personis aequalibus, id est quarum una non subditur alteri naturali ordine vel civili, sicut filius patri, inter quos, ut infra dicitur, non est politicum iustum sed paternum.

#6 Hoc autem iustum politicum, vel est secundum proportionalitatem, idest secundum aequalitatem proportionis quantum ad iustitiam distributivam; vel secundum numerum, id est secundum aequalitatem numeralis quantitatis, quantum ad iustitiam commutativam.

#7 Deinde cum dicit: quare quantis etc., concludit quaedam alia iusta a praedicto differentia; dicens, quod ex quo iustum politicum consistit in liberis et aequalibus, quibuscumque non inest hoc, scilicet quod sint liberi et aequales, his non est adinvicem politicum iustum, quod est iustum simpliciter, sed quoddam iustum, idest dominativum vel paternum, quod est iustum secundum quid, in quantum habet aliquam similitudinem politici iusti.

#8 Deinde cum dicit: est enim (iustum,) quibus etc., manifestat quod dictum est.

Et primo quantum ad iustum politicum, quod est iustum simpliciter. Secundo quantum ad iustum dominativum vel paternum, quod est iustum secundum quid, ibi, dominativum autem iustum etc..

Circa primum duo facit. Primo manifestat quod dictum est, scilicet quod iustum politicum sit in liberis et aequalibus. Secundo infert quaedam corollaria ex dictis, ibi, propter quod non sinimus etc..

Dicit ergo primo quod ideo dictum est quod iustum politicum est in liberis et aequalibus, quia cum iustum politicum determinetur lege, necesse est quod in illis sit ad quos datur lex. Lex autem non datur principaliter pro servis, qui cohibentur a dominis, neque pro filiis qui cohibentur a patribus, sed pro liberis et aequalibus; unde in talibus est politicum iustum. Quod autem in illis sit politicum iustum ad quos datur lex, manifestum est per hoc, quod iustitia et iniustitia in eisdem sunt; lex autem ad illos se extendit in quibus potest esse iniustitia; quod patet ex hoc, quod vindicta, quae fit secundum legem, nihil aliud est quam iudicium de iusto et iniusto.

#9 Et ex quo lex est, in quibus est iniustitia, sequitur quod sit in quibus est iniustum et per consequens in quibus est iustum, quia in quibuscumque est iniustitia, in his invenitur iniustum facere, sed non convertitur. Dictum est enim in secundo, quod contingit aliquem facere virtuosa absque virtute et similiter vitiosa absque habitu vitii: hoc autem iniustum nihil est aliud quam quod aliquis attribuat sibi ipsi plus de his quae sunt simpliciter et absolute bona, sicut sunt divitiae et honores, et minus de his quae sunt simpliciter et absolute mala, sicut sunt contraria praedictorum.

#10 Deinde cum dicit propter quod non sinimus etc., infert tria correlaria ex praedictis. Et primo dicit quod quia iniustum est quod aliquis sibi plus attribuat de bonis et minus de malis, inde est quod in recta gubernatione multitudinis non permittimus quod homines principentur, scilicet secundum voluntatem et passiones humanas, sed quod principetur ratio, id est lex quae est dictamen rationis, vel homo qui secundum rationem agat, quia, si princeps sequatur passiones humanas, faciet hoc sibi, scilicet, quod plus accipiet de bonis et minus de malis, et ita fiet tyrannus, quum hoc sit contra rationem principis. Ad hoc enim princeps institutus est ut custodiat iustitiam, et per consequens aequalitatem quam praeterit, dum sibi usurpat plus de bonis et minus de malis.

#11 Secundum corollarium ponit ibi quia autem nihil ipsi etc..

Et dicit, quod quia princeps, si sit iustus, nihil plus sibi attribuit de simpliciter bonis quam aliis nisi forte secundum debitam proportionem distributivae iustitiae, inde est, quod princeps non laborat ad utilitatem suam sed aliorum.

Et propter hoc supra dictum est, quod iustitia legalis, secundum quam princeps gubernat multitudinem, est alienum bonum.

#12 Tertium corollarium ponit ibi merces ergo etc..

Manifestum est enim, quod quilibet debet dare mercedem ei qui pro se laborat. Quia ergo princeps laborat pro multitudine, danda est ei merces a multitudine, scilicet honor et gloria, quae sunt maxima bonorum quae ab

hominibus dari possunt; si autem sint aliqui principes, quibus ista non sufficiant pro mercede sed quaerant lucra, isti fiunt iniusti et tyranni.

Super hanc autem mercedem ab hominibus exhibitam boni principes expectant mercedem a Deo.

#13 Deinde cum dicit dominativum autem iustum etc., manifestat quod supradictum est de eo quod non est iustum simpliciter, sed secundum similitudinem.

Et primo quantum ad iustum dominativum et paternum. Secundo quantum ad iustum quod est viri ad uxorem, ibi, propter quod magis etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod dominativum iustum, quod scilicet est Domini ad servum, et paternum, quod scilicet est patris ad filium, non est idem his iustis quae sunt politica; sed habet aliquam similitudinem cum eis, secundum quod aequaliter est ad alterum.

#14 Secundo ibi: non enim est iniustitia etc., ostendit quod dictum est, quantum ad hoc, quod dominativum vel paternum iustum non est simpliciter iustum: manifestum est enim, quod non potest esse simpliciter iniustitia hominis ad ea quae sunt ipsius, sicut neque iustitia, quia utrumque est ad alterum. Sed servus est Domini sicut possessio, et filius quousque est pelicon, idest magnus, et separetur a patre, per emancipationem, est quasi quaedam pars patris. Et quod non sit iniustitia ad seipsum, patet per hoc, quod nullus eligit nocere sibiipsi. Unde patet quod simpliciter loquendo non est iustum vel iniustum ad filium vel servum.

#15 Tertio ibi: neque iustum politicum etc., ostendit, quod dominativum et paternum iustum, etiam si esset simpliciter iustum, non esset politicum iustum, quia iustum politicum est secundum legem, et in quibus nata est esse lex. Et huiusmodi sunt illi quibus competit aequalitas quantum ad hoc quod est principari et subici, ita scilicet quod unus eorum non subicitur alteri, sicut servus subiicitur Domino, et filius patri. Unde in his non est politicum iustum.

#16 Deinde cum dicit: propter quod magis etc., determinat de iusto uxorio; et dicit, quod quia uxor minus est subiecta viro quam servus Domino, vel filius patri; ideo plus habet de ratione iusti illud quod est viri ad uxorem quam id quod est patris ad natos, id est filios, et Domini ad possessiones idest servos.

Iustum enim quod est viri ad uxorem est oeconomicum, quia vir praeest in domo sicut princeps in civitate. Hoc tamen iustum oeconomicum est alterum a politico, sicut domus est aliud a civitate.

|+12 Lectio 12

#1 Politici autem iusti etc..

Postquam Philosophus ostendit quale sit politicum iustum, quod est simpliciter iustum, hic ponit divisionem huius iusti politici.

Et primo dividit iustum politicum in species.

Secundo tangit divisionem huius iusti in individua, ibi, iustorum autem, et legalium etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit divisionem.

Secundo exponit eam, ibi, naturale quidem etc.. Tertio excludit errorem contra divisionem praedictam, ibi: videtur autem quibusdam etc..

Dicit ergo primo, quod politicum iustum dividitur in duo: quorum unum est iustum naturale, aliud autem iustum legale. Est autem haec eadem divisio cum divisione quam iuristae ponunt, quod iuris aliud est naturale, aliud est positivum; idem enim nominant illi ius quod Aristotiles iustum, nam et Isidorus dicit in libro etymologiarum, quod ius dicitur quasi iustum. Videtur autem esse contrarietas quantum ad hoc, quod politicum idem est quod civile; et sic id quod apud Philosophum ponitur ut divisum, apud iuristas videtur poni ut dividens, nam ius civile ponunt partem iuris positivi.

#2 Sed attendendum est, quod aliter sumitur politicum vel civile hic apud Philosophum et aliter apud iuristas; Philosophus enim hic nominat politicum iustum vel civile ex usu, quo scilicet cives utuntur; iuristae autem nominant ius politicum vel civile ex causa, quod scilicet civitas aliqua sibi constituit, et ideo convenienter hic a Philosopho nominatur legale, idest lege positum, quod et illi dicunt positivum; convenienter autem per haec duo dividitur iustum politicum, utuntur enim cives iusto et eo quod natura menti humanae indidit, et eo quod est positum lege.

#3 Deinde cum dicit: naturale quidem etc., manifestat membra divisionis praemissae. Et primo manifestat iustum naturale dupliciter.

Uno modo secundum effectum vel virtutem, dicens quod iustum naturale est quod habet ubique eandem potentiam, id est virtutem, ad inducendum ad bonum et ad arcendum a malo.

Quod quidem contingit eo quod natura, quae est causa huius iusti, eadem est ubique apud omnes, iustum vero quod est ex positione alicuius civitatis vel principis apud illos tantum est virtuosum, qui subduntur iurisdictioni illius civitatis vel principis. Alio modo manifestat hoc iustum secundum causam, cum dicit, quod iustum naturale non consistit in videri vel non videri, idest non oritur ex aliqua opinione humana, sed ex natura. Sicut enim in speculativis sunt quaedam naturaliter cognita, ut principia indemonstrabilia et quae sunt propinqua his; quaedam vero studio hominum adinventata, ita etiam in operativis sunt quaedam principia naturaliter cognita quasi indemonstrabilia principia et propinqua his, ut malum esse vitandum, nulli esse iniuste nocendum, non esse furandum et similia, alia vero sunt per industriam hominum excogitata, quae dicuntur hic iusta legalia.

|#4 Est autem considerandum, quod iustum naturale est ad quod hominem natura inclinatur. Attenditur autem in homine duplex natura.

Una quidem, secundum quod est animal, quae est sibi aliisque animalibus communis; alia autem est natura hominis quae est propria sibi in quantum est homo, prout scilicet secundum rationem discernit turpe et honestum. Iuristae autem illud tantum dicunt ius naturale, quod consequitur inclinationem naturae communis homini et aliis animalibus, sicut coniunctio maris et feminae, educatio natorum, et alia huiusmodi. Illud autem ius, quod consequitur propriam inclinationem naturae humanae, in quantum scilicet homo est rationale animal, vocant ius gentium, quia eo omnes gentes utuntur, sicut quod pacta sint servanda, quod legati etiam apud hostes sint tuti, et alia huiusmodi. Utrumque autem horum comprehenditur sub iusto naturali, prout hic a Philosopho accipitur.

|#5 Secundo ibi: legale autem etc., manifestat iustum legale. Et videtur ponere tres differentias huius iusti. Quarum prima est: cum universaliter vel communiter aliquid lege ponitur; et quantum ad hoc dicit quod legale iustum dicitur quod ex principio quidem, scilicet antequam lege statuatur, nihil differt utrum sic vel aliter fiat: sed quando iam ponitur, idest statuitur lege, tunc differt, quia hoc servare est iustum, praeterire iniustum. Sicut in aliqua civitate statutum est quod captivus redimatur mna, quocumque scilicet certo pretio, et quod sacrificetur capra, non autem quod sacrificentur duae oves.

|#6 Alia vero differentia iusti legalis est, secundum quod aliquid lege statuitur in aliquo singulari; puta cum civitas vel princeps alicui personae concedit aliquod privilegium, quod dicitur lex privata. Et quantum ad hoc dicit: quod adhuc sunt iusta legalia, non solum illa quae communiter statuuntur, sed quaecumque homines ponunt pro lege in aliquibus singularibus; sicut in quadam civitate statutum est quod sacrificetur cuidam mulieri, nomine brasidae, quae magnam utilitatem civitati attulerat.

|#7 Tertia differentia iusti legalis est, prout sententiae a iudicibus datae dicuntur quaedam iusta legalia. Et quantum ad hoc subdit, quod etiam sententia sunt iusta legalia.

|#8 Est autem hic considerandum, quod iustum legale sive positivum oritur semper a naturali, ut tullius dicit in sua rhetorica.

Dupliciter tamen aliquid potest oriri a iure naturali. Uno modo sicut conclusio ex principiis; et sic ius positivum vel legale non potest oriri a iure naturali; praemissis enim existentibus, necesse est conclusionem esse; sed cum iustum naturale sit semper et ubique, ut dictum est, hoc non competit iusto legali vel positivo. Et ideo necesse est quod quicquid ex iusto naturali sequitur, quasi conclusio, sit iustum naturale; sicut ex hoc quod est nulli esse iniuste nocendum, sequitur non esse furandum, quod item ad ius naturale pertinet.

Alio modo oritur aliquid ex iusto naturali per modum determinationis; et sic omnia iusta positiva vel legalia ex iusto naturali oriuntur. Sicut furem esse puniendum est iustum naturale, sed quod sit etiam puniendum tali vel tali poena, hoc est lege positum.

|#9 Attendendum est etiam quod iustum legale dupliciter oritur a naturali secundum modum praedictum. Uno modo cum permixtione. Alio modo sine permixtione alicuius humani erroris, et hoc etiam exempla Aristotilis demonstrant; naturaliter enim iustum est quod civi non ob suam culpam oppresso subveniatur et per consequens quod captivus redimatur: taxatio autem pretii, quae pertinet ad iustum legale, procedit ex praedicto iusto naturali absque omni errore. Est etiam naturale iustum quod benefactori honor exhibeatur; sed quod honor divinus exhibeatur homini est ex errore humano et tale est quod sacrificetur brasidae. Sententia vero iusta sunt applicationes iustorum legalium ad particularia facta.

|#10 Deinde cum dicit: videtur autem etc., excludit errorem contra praedictam divisionem.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit errorem cum sua ratione. Secundo solvit, ibi, hoc autem non est etc.. Tertio movet quamdam quaestionem ex solutione ortam.

Dicit ergo primo quod quibusdam visum est quod omnia iusta sint talia, scilicet lege posita, ita quod nihil sit iustum naturale.

Quae quidem fuit opinio Cirenaeorum, sectatorum Aristipi socratici. Et movebantur tali ratione: quia illud quod est secundum naturam est immobile et ubicumque sit habet eandem virtutem, (sicut patet de igne qui ardet et in Graecia et in Perside, quod non videtur esse verum circa iusta, quia omnia iusta videntur aliquando esse mota. Nihil enim videtur esse magis iustum quam quod deponenti depositum reddatur; et tamen non est reddendum depositum furioso reposcenti gladium vel proditori patriae reposcenti pecunias ad arma: sic ergo videtur quod nulla sint naturaliter iusta.

#11 Deinde cum dicit: hoc autem non est etc., ponit solutionem. Et dicit quod id quod dictum est quod naturalia sint immobilia, non ita se habet universaliter, sed aliquo modo est verum; quia natura rerum divinarum nequaquam aliter se habet, puta substantiarum separatarum et caelestium corporum, quae antiqui deos vocabant; sed apud nos homines, qui inter res corruptibiles sumus, est aliquid quidem secundum naturam, et tamen quicquid est in nobis est mutabile vel per se vel per accidens. Nihilominus tamen est in nobis aliquid naturale sicut habere pedes, et aliquid non naturale, sicut habere tunicam, et sic etiam, licet omnia quae sunt apud nos iusta aequaliter moveantur, nihilominus tamen quaedam eorum sunt naturaliter iusta.

#12 Deinde cum dicit: quale autem natura etc., movet quamdam dubitationem ex praecedenti solutione exortam.

Et circa hoc duo facit: primo proponit quaestionem; secundo solvit, ibi: manifestum et in aliis etc..

Primo igitur proponit talem quaestionem.

Si enim omnia iusta humana mobilia sunt, restat quaestio, inter ea quae contingunt aliter se habere, quale sit iustum secundum naturam, et quale non secundum naturam, sed secundum legis positionem et ad placitum hominum, ex quo ambo sunt similiter mobilia.

#13 Deinde cum dicit manifestum et in aliis etc., solvit praedictam quaestionem.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit qualiter iusta naturalia sint mobilia. Secundo qualiter iusta legalia, ibi, quae autem secundum compositionem etc..

Dicit ergo primo manifestum esse quod etiam in aliis naturalibus quae sunt apud nos eadem determinatio congruit sicut et in naturaliter iustis.

Ea enim quae sunt naturalia apud nos sunt quidem eodem modo ut in pluribus, sed ut in paucioribus deficient; sicut naturale est quod pars dextra sit vigorosior quam sinistra, et hoc in pluribus habet veritatem; et tamen contingit ut in paucioribus aliquos fieri ambidextros, qui sinistram manum habent ita valentem ut dextram: ita etiam et ea quae sunt naturaliter iusta, utputa depositum esse reddendum, ut in pluribus est observandum, sed ut in paucioribus mutatur.

#14 Est tamen attendendum quod quia rationes etiam mutabilium sunt immutabiles, si quid est nobis naturale quasi pertinens ad ipsam hominis rationem, nullo modo mutatur, puta hominem esse animal.

Quae autem consequuntur naturam, puta dispositiones, actiones et motus mutantur ut in paucioribus. Et similiter etiam illa quae pertinent ad ipsam iustitiae rationem nullo modo possunt mutari, puta non esse furandum, quod est iniustum facere. Illa vero quae consequuntur, mutantur ut in minori parte.

#15 Deinde cum dicit: quae autem secundum compositionem etc., ostendit qualiter iusta legalia sunt mutabilia indifferenter. Et dicit quod illa quae sunt iusta secundum compositionem et conferens, idest secundum quod est conductum inter homines propter aliquam utilitatem, sunt similia mensuris rerum venalium, puta vini et frumenti. (non enim sunt ubique aequales mensurae vini et frumenti,) sed ubi emuntur propter maiorem copiam sunt maiores, ubi autem venduntur propter minorem copiam sunt minores. Ita etiam iusta quae non sunt naturalia, sed per homines posita, non sunt eadem ubique, sicut non ubique eadem poena imponitur furi. Et huius ratio est, quia non est eadem ubique urbanitas sive politia. Omnes enim leges ponuntur secundum quod congruit fini politiae, sed tamen sola una est optima politia secundum naturam ubicumque sit.

#16 Deinde cum dicit: iustorum autem etc., agit de divisione iusti in particularia. Et dicit quod unumquodque iustorum naturalium et etiam legalium se habet ad res humanas ut universale ad singularia; quia ea quae operantur secundum iustitiam sunt multa; sed unumquodque iustorum est unum quasi quoddam universale, sicut hoc quod est depositum esse reddendum est unum quod se habet ad multas personas et ad multas res.

#17 Deinde cum dicit: differt autem etc., ostendit quid sit iustificatio.

Et primo quid sit iniustificatio. Secundo quid sit iustificatio, ibi, similiter autem et iustificatio etc..

Dicit ergo primo, quod iniustificatio et iniustum differunt; quia iniustum est aliqua res quae est contra iustitiam, vel secundum naturam vel secundum ordinationem humanam, sicut furtum, sed quando aliquis hoc operatur, puta furando, vocatur hoc iniustificatio, quasi executio iniustitiae: sed antequam quis hoc operetur, non vocatur iniustificatio, sed iniustum.

|#18 Deinde cum dicit: similiter autem etc., ostendit quid sit iustificatio. Et dicit quod similiter iustificatio est quando quis operatur iustum quod est natura vel ordine legis. Sed apud Graecos operatio iusti in communi magis vocatur dikeopraema, id est operatio iusti, iustificatio autem non videtur dici quaelibet operatio iusti, sed solum quando aliquis dirigit iniustificationes, scilicet reducendo id quod est iniustum ad iustitiam.

|#19 Ultimo autem dicit quod, quales, et quot, et quae sint species iusti secundum unumquodque iustorum, scilicet naturalis et legalis, posterius est videndum, scilicet in politica.

|+13 Lectio 13

|#1 Existentibus autem iustis etc..

Postquam Philosophus ostendit quid sit iustum simpliciter et quid sit iustificatio et iniustificatio, hic iam solvit quaestionem quam prius moverat, scilicet secundum quales iustificationes vel iniustificationes aliquis sit iustus vel iniustus. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit propositum. Secundo inducit quamdam divisionem ad manifestationem praedictorum, ibi: involuntariorum (autem) haec quidem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quando sit iustum vel iniustum sine hoc quod sit iustificatio vel iniustificatio. Secundo ostendit quando est iustificatio vel iniustificatio sine hoc quod ille qui operatur sit iustus vel iniustus, ibi, voluntariorum autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum; secundo manifestat quiddam quod dixerat, ibi, dico autem voluntarium quidem etc..

Dicit ergo primo, quod cum iusta et iniusta sint talia qualia supra dicta sunt, tunc aliquis facit iniustum ita quod sit iniustificatio et operatur iustum ita quod sit iustificatio vel dikeopraema quando aliquis operatur ipsa, scilicet iustum vel iniustum, volens. Sed quando aliquis operatur ipsa nolens, non est ibi facere iniustum vel operari iustum, nisi forte per accidens, in quantum scilicet accidit praeter intentionem operantis quod illa quae quis facit sint iusta vel iniusta.

|#2 Illa enim dicimur per se facere et non per accidens, quae intendimus facere.

Nihil autem specificatur per id quod est per accidens, sed solum per id quod est per se, et ideo iustificatio et dikeopraema, id est operatio iusti, et similiter iniustificatio determinatur per voluntarium et involuntarium; ita scilicet quod cum aliquid sit voluntarium laudatur aliquis vel vituperatur. Unde manifestum est quod erit ex parte ipsius operati aliquid iniustum, sed non erit iniustificatio quantum ad speciem operationis, si non assit voluntarium ex parte operantis. Et eadem ratio est de iustificatione.

|#3 Deinde cum dicit: dico autem voluntarium etc., manifestat quaedam quae dicta sunt, scilicet quid sit voluntarium et quid involuntarium.

Et circa hoc duo facit. Primo manifestat propositum. Secundo ostendit quod praedicta manifestatio competit tam circa iusta quam circa iniusta, ibi, est autem similiter etc..

Dicit ergo primo, quod voluntarium, sicut dictum est in tertio, dicitur esse quando aliquis operatur aliquid eorum quae sunt in sua potestate sciens et non ignorans, neque circa quem operetur neque quo instrumento neque etiam cuius gratia hoc faciat, puta quod sciat quem percutit et quo percutiat, sicut instrumento, et cuius gratia; et horum unumquodque sciat per se et non per accidens. Requiritur etiam ad hoc quod sit voluntarium quod non sit per violentiam: puta, si aliquis accipiat manum alicuius per violentiam et cum ea percutiat alterum, hoc quidem ille cuius est manus non facit voluntarius, quia non erat in eius potestate hoc vitare, sed cogitur.

|#4 Exponit autem consequenter quomodo cognoscatur aliquid secundum accidens.

Contingit enim quod ille qui est percussus ab aliquo sit pater eius. Ille autem qui percutit cognoscit quidem quod percussus est homo vel aliquis de praesentibus; sed ignorat quod ipse sit pater eius, et sic cognoscit patrem per accidens, in quantum cognoscit eum cui accidit esse patrem. Et sicut dictum est ex parte eius quem percutit, similiter est determinandum et ex parte eius cuius gratia et circa totam operationem, id est circa omnes circumstantias operationis. Et ex hoc quod dictum est quid sit voluntarium potest sciri quid sit involuntarium; quia si aliquid sit ignoratum vel cessante ignorantia, non sit in potestate eius qui operatur, vel magis fiat per violentiam, hoc erit involuntarium. Ideo autem additum est, per violentiam, quia multa quae non sunt in nobis non sunt involuntaria: multa enim sunt naturalia quae et operamur et patimur scientes, puta senescere vel mori; quorum tamen nullum est voluntarium vel involuntarium, quia utrumque eorum est circa ea quae (non) sunt nata in nobis esse. Si autem accadat per violentiam quod aliquid eorum non sit in nobis, tunc dicitur involuntarium.

|#5 Deinde cum dicit: est autem similiter etc., manifestat id quod dictum est circa iusta et circa iniusta. Et dicit quod secundum accidens operari eo quod quis non operatur voluntarie, accidit similiter et circa iusta et circa

iniusta. Circa iusta quidem, puta si aliquis reddat pignus ei cuius est non quidem voluntarius sed propter timorem, non est dicendum quod ibi sit operatio iusti vel dikeopraie, nisi per accidens. Et similiter, si aliquis coactus et nolens desistat reddere pignus, per accidens dicitur facere iniusta vel operari iniusta.

#6 Deinde cum dicit voluntariorum autem etc., ostendit quando est iustificatio vel iniustificatio, et tamen ille qui operatur non est iustus vel iniustus.

Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quamdam divisionem necessariam ad propositum ostendendum. Secundo ostendit propositum, ibi: tribus utique existentibus etc.; tertio manifestat quaedam quae dicta sunt, ibi, propter quod bene etc..

Dicit ergo primo, quod voluntariorum quaedam operamur praeeligentes, et quaedam non praeeligentes quidem sive ex electione operamur illa quaecumque ex praecedenti consilio vel deliberatione facimus; sed illa sunt ineligibilia, idest absque electione facta, quaecumque fiunt impraeconsiliata, idest absque praecedenti deliberatione.

#7 Deinde cum dicit: tribus utique existentibus etc., ostendit propositum.

Et primo resumit quando sit iniustum absque iniustificatione. Secundo quando est iniustificatio sine hoc quod ille qui operatur sit iniustus vel malus, ibi: quando autem sciens quidem etc.; tertio ostendit quando est iniustificatio cum iniustitia et malitia eius qui operatur, ibi, quando autem ex electione etc..

Dicit ergo primo, quod sicut ex supra dictis apparet, tripliciter contingit aliquod nocumentum inferre circa communicationes hominum adinvicem. Uno modo per ignorantiam et involuntarie. Alio modo voluntarie quidem, sed sine electione. Tertio modo voluntarie et cum electione.

#8 Illa igitur peccata fiunt per ignorantiam quando aliquis neque scit quid faciat neque circa quem neque quo instrumento neque etiam cuius gratia existimavit se aliquid facturum, (haec) operatus est. Puta si non aestimavit se iacere telum, sed solum vibrare; vel non existimavit se percutere hoc instrumento, puta lancea ferrata, sed rotunda; vel non existimavit se percutere hunc, puta patrem, sed hostem. Vel non existimavit se huius gratia percussurum, sed accidit illud cuius gratia non existimavit, puta cum existimavit se percutere non ad vulnerandum sed ad pungendum.

Et simile est cum est ignorantia quantum ad quem percutiat vel cum non cognoscit ut, id est quomodo, percutiat, puta lente vel fortiter.

#9 Sed circa hoc considerandum est quod quando nocumentum infertur paralogice, id est praeter rationem seu intentionem, tunc est omnino infortunium, puta cum aliquis putat vibrare telum et iacit. Sed quando aliquis infert nocumentum non paralogice, idest non absque intentione nocendi sed sine malitia, quia scilicet non putat multum nocere, vel non putat tali personae nocere, tunc est aliquod peccamen, licet non tantum; peccat enim aliquis cum principium inordinati actus est in se ipso per hoc quod intendit aliquid operari, sed quando principium operationis est totaliter ab extra quia praeter intentionem operatur, tunc est infortunium (est fortuna causa intellectiva agens praeter rationem, ut dicitur in II physicorum)p

#10 Deinde cum dicit: quando autem sciens etc., ostendit quando sit iniustificatio sine malitia vel iniustitia operantis. Et dicit quod, quando aliquis sciens quidem nocumentum infert, sed non praeconsilians, id est absque deliberatione, tunc est quidem iniustificatio; sicut quaecumque aliquis committit per iram et alias passiones, si tamen non sint naturales vel necessariae hominibus, sicut est concupiscentia cibi et potus in extrema necessitate, quae excusat a subtractione rei alienae. Illi igitur qui propter praedictas passiones nocent aliis et peccant, faciunt quidem iniustum et actus eorum sunt iniustificationes: non tamen propter hoc ipsi sunt iniusti et mali, quia non inferunt nocumentum propter malitiam sed propter passionem. Et tales sunt qui dicuntur propter infirmitatem peccare.

#11 Deinde cum dicit: quando autem ex electione etc., ostendit quando sit iniustificatio cum iniustitia operantis. Et dicit quod quando aliquis ex electione inducit alteri nocumentum, est iniustus et malus. Et talis dicitur ex certa malitia peccare.

#12 Deinde cum dicit propter quod bene etc., manifestat quae dicta sunt.

Et quia primum trium praedictorum, scilicet de his quae fiunt ex ignorantia, supra manifestum est, manifestat primo secundum, scilicet de his quae fiunt ex passione. Secundo tertium, scilicet de his quae fiunt ex electione, ibi, si autem ex electione etc..

Dicit ergo primo, quod quia cum aliqui peccant ex ira, non propter hoc sunt mali vel iniusti; propter hoc, bene possumus hoc signum accipere praedictorum quod ea quae fiunt ex ira non iudicantur esse facta ex providentia.

Et hoc consequenter, ibi, non enim etc.. Probat duplici ratione. Quarum prima talis est: quia ille qui facit aliquid per iram non incipit ipse nocere, sed ille qui eum ad iram provocavit. Et ita non videtur ex providentia nocumentum processisse.

|#13 Secundam rationem ponit ibi: adhuc neque de fieri etc..

Et dicit quod quando aliquis infert nocumentum ex ira, non versatur tunc in dubio utrum faciat vel non faciat, sed utrum iuste faciat. Ira enim est quaedam iniustitia manifesta, idest manifeste operans. Vult enim iratus vindictam esse manifestam, sed videtur sibi quod iuste moveatur. Non enim ita est apud iratos sicut in commutationibus iniustis, puta in furto et similibus, in quibus dubitatur an factum sit: oportet enim alterum eorum esse malum, puta vel dare vel non dare peccatur enim quandoque per omissionem, quandoque per transgressionem, nisi forte excusentur per oblivionem, sicut cum aliquis obliviscitur reddere debitum creditori tempore statuto. Sed operantes ex ira confitentur de re idest de facto, sed dubitant an sit iniustum illud quod fecerunt; quod non contingit illis qui ex electione insidiose operantur, qui non ignorant se iniuste agere. Quare hic, idest insidiosus, existimat iniuste pati illum cui nocet; sed hic, idest iratus, non existimat hoc.

Et ita patet, quod ille qui ex ira iniustum facit, non agit ex providentia.

|#14 Deinde cum dicit: si autem ex electione etc., manifestat tertium, scilicet de his quae fiunt ex electione. Et dicit, quod si aliquis ex electione noceat, manifestum est quod facit iniustum per se loquendo, quia voluntarie operatur.

Et secundum huiusmodi iniustificationem iam dicitur ille qui facit, iniustus, quum hoc sit praeter proportionale, id est contra iustitiam distributivam, vel praeter aequale, idest contra iustitiam commutativam. Et similiter aliquis dicitur iustus cum ex electione operatur iustum. Si autem volens operetur et non eligens, dicitur iustum operans vel iustificans.

|#15 Deinde cum dicit involuntariorum autem etc., ponit quamdam divisionem ad manifestationem praedictorum. Et dicit quod involuntariorum quaedam sunt venialia, idest venia digna, et quaedam non. Illa enim sunt venia digna quae homines peccant non solum ignorantem, idest habentes ignorantiam concomitantem, sed propter ignorantiam, quasi habentes ignorantiam causantem, quod accidit illis qui quando cognoscunt dolent. Sed illa non sunt digna venia quae aliqui non peccant propter ignorantiam causantem, sed peccant ignorantem propter passionem, quae non est naturalis neque humana, id est ratione regulata; in talibus enim passio causat et ignorantiam et peccatum, et de his supra in tertio plenius dictum est.

|+14 Lectio 14

|#1 Dubitabit autem utique aliquis etc..

Postquam Philosophus ostendit secundum quales iustificationes vel iniustificationes dicatur aliquis iustus vel iniustus, hic movet quosdam dubitationes circa praedicta. Et circa hoc duo facit.

Primo movet dubitationes et solvit eas. Secundo excludit quorundam errores circa praedicta, ibi, homines autem in seipsis etc..

Prima pars dividitur in duas, secundum duas quaestiones quas determinat. Secunda pars incipit ibi, adhuc autem quae praeeligimus etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quaestionem. Secundo prosequitur eam, ibi, iustum operari enim etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit materiam quaestionis. Secundo format quaestionem, ibi: utrum enim ut vere est etc..

Materia autem quaestionis, primo, quidem sumitur ex his quae supra determinata sunt. Unde dicit, quod aliquis potest dubitare: utrum per praemissa sit sufficienter determinatum de iniustum pati et de iniustum facere: dictum est enim quod iniustum facere est voluntarium; unde potest dubitari: utrum hoc referendum sit ad iniustum pati.

Secundo materia dubitationis sumitur ex verbo euripidis poetae, qui inconvenienter videtur introducere quemdam dicentem: matrem occidi meam; et ut breviter dicam, vel volens occidi volentem occidi, vel ego non volens occidi volentem occidi. In quorum utroque intelligitur, quod mater occidi voluerit.

|#2 Deinde cum dicit: utrum enim ut vere est etc., format quaestionem.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit unam quaestionem, utrum scilicet vere contingat dicere quod aliquis volens patiatur iniustum, vel hoc non sit verum, sed omne pati iniustum sit involuntarium, sicut et omne facere iniustum est voluntarium.

|#3 Secundo ibi: et utrum omne etc., movet aliam quaestionem. Et est quaestio, utrum omne iniustum pati sit sic vel illo modo, ita scilicet quod vel omne iniustum pati sit voluntarium vel omne sit involuntarium? sicut enim haec quaestio potest moveri de hoc quod est iniustum facere, utrum omne sit voluntarium aut quoddam sit voluntarium et quoddam involuntarium, similiter etiam potest moveri eadem quaestio et de iniustum pati.

|#4 Deinde cum dicit: iustum operari enim etc., prosequitur prius motam quaestionem.

Et circa hoc tria facit. Primo argumentatur ad hoc quod omne iniustum pati sit voluntarium vel omne sit involuntarium. Secundo argumentatur ad hoc, quod non omne iniustum pati sit voluntarium, ibi, inconueniens autem utique videbitur etc.. Tertio argumentatur ad hoc, quod non omne iniustum pati sit involuntarium, ibi, si autem (est) simpliciter etc..

Ad primum ergo argumentatur sic: omne hoc quod est operari iustum est voluntarium, ut ex supradictis patet; sed operari iustum est oppositum ei quod est pati iustum: rationabile igitur videtur quod iniustum vel iustum pati simili modo opponatur secundum utrumque, scilicet voluntarium et involuntarium, ita ut vel omne huiusmodi sit voluntarium vel omne sit involuntarium.

|#5 Deinde cum dicit inconueniens autem utique etc., argumentatur ad hoc, quod non omne iniustum pati sit voluntarium.

Et circa hoc tria facit. Primo argumentatur ad propositum; et dicit, quod inconueniens videtur si ponatur, quod omne iniustum pati sit voluntarium. Manifeste enim quidam patiuntur iniustum non volentes, sicut illi qui verberantur vel quibus aliquis sua furatur.

|#6 Secundo ibi: quia et hoc etc., movet circa hoc quamdam quaestionem: utrum scilicet omnis qui patitur id quod est iniustum materialiter et per accidens, possit dici quod sit iniustum patiens formaliter et per se. Sic enim posset aliquis obviare praedictae rationi dicendo quod ille qui non volens patitur rapinas vel verbera, patitur quidem id cui accidit esse iniustum, non tamen se habet quasi per se patiens iniustum.

|#7 Tertio ibi: vel quemadmodum etc., solvit motam quaestionem. Et dicit, quod sicut se habet et circa facere, ita se habet et circa pati: quia in utroque contingit transumere, idest accipere id quod est secundum accidens circa iusta et similiter circa iniusta. Et hoc manifestat, quia operari ea quibus accidit esse iniusta, non est idem ei quod est per se facere iniustum. Dictum est enim, quod quandoque aliquis ignorans facit per accidens id quod est iniustum, non tamen per se loquendo iniustificat. Et similiter pati ea quibus accidit esse iniusta non est idem ei quod est iniustum pati per se. Similiter etiam impossibile est quod ista sint eadem in eo quod est iustum operari et in eo quod est iustum pati; et quod sit eadem ratio circa facere et pati, tam circa iusta quam circa iniusta, manifestat consequenter per hoc quod non contingit aliquem pati iniustum vel iustum per se loquendo, nisi sit aliquis faciens iustum vel iniustum per se loquendo, quia passio est effectus actionis; si ergo aliquis faciat id quod est iniustum per accidens et non iniustificet per se, consequens est quod nec ille qui patitur per se iniustum patiatur. Et eadem ratio est de iusto.

|#8 Deinde cum dicit: si autem est simpliciter etc., argumentatur contra hoc, quod omne iniustum pati sit involuntarium.

Et primo argumentatur ad propositum. Secundo solvit, ibi, vel non recta definitio etc..

Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam tria facit. Primo proponit quandam definitionem eius quod est iniustum facere, quae supra posita est: scilicet quod simpliciter et per se iniustum facere nihil est aliud quam quod aliquis volens noceat: et in hoc quod sit volens intelligitur, quod sciat et quem laedat, et quod nocementum inferat, et ut, idest qualiter, et alias huiusmodi circumstantias.

|#9 Secundo ibi, incontuens autem etc., argumentatur ex praemissa definitione. Manifestum est enim, quod incontuens volens nocet ipse sibi, in quantum scilicet volens operatur id quod scit sibi esse nocivum. Si ergo ad iniustum facere sequitur iniustum pati, sequitur quod ipse volens iniustum patiatur a se ipso ita quod contingat aliquem sibi ipsi iniustum facere: et sic sequitur, quod non omne iniustum pati sit involuntarium.

|#10 Tertio ibi: est autem et hoc etc., movet quamdam quaestionem incidentem: utrum scilicet contingat, quod aliquis sibi ipsi faciat iniustum. Sed hanc quaestionem postea prosequetur.

|#11 Secundam rationem ponit ibi, adhuc volens etc..

Et dicit, quod si contingit de aliquo quod propter incontuentiam sciens et volens laedatur ab alio, puta cum aliquis captus amore meretricis permittit se ab ea spoliari; contingit igitur quod aliquis volens patiatur iniustum. Et sic non omne iniustum pati est involuntarium.

|#12 Deinde cum dicit: vel non recta etc., ponit solutionem.

Et circa hoc tria facit. Primo corrigit definitionem supra positam eius quod est iniustum facere. Et ex hoc concludit veritatem quaestionis. Et dicit quod diffinitio supra posita, eius quod est iniustum facere, non est recta, sed debet aliquid apponi, ut dicatur quod iniustum facere est nocere aliquem, scientem circumstantias, alicui praeter illius voluntatem.

Et secundum hoc sequitur quod licet aliquis volens laedatur et patiatur per accidens ea quae sunt iniusta, tamen nullus volens patitur iniustum, per se loquendo, ex quo per se iniustum facere est inferre nocumentum alicui praeter eius voluntatem.

#13 Secundo ibi: nullus enim vult etc., solvit primam rationem: et dicit quod nullus vult completa voluntate pati iniustum, neque etiam incontinens; sed incontinens operatur sibi nociva praeter voluntatem. Habet enim per se voluntatem boni, sed per concupiscentiam trahitur ad malum. Et hoc quod dictum est, probat per hoc, quod cum voluntas sit apparentis boni, nullus vult illud quod non aestimat esse bonum; incontinens autem extra passionem existens non reputat bonum illud quod facit, unde absolute non vult illud; sed tamen operatur illud quod aestimat non oportere operari, propter concupiscentiam quae est in appetitu sensitivo, voluntas autem in ratione est.

#14 Tertio ibi: qui autem quae ipsius etc., solvit secundam rationem de eo qui volens ab alio laeditur. Et dicit quod non patitur, per se loquendo, iniustum ille qui volens dat sua, sicut Homerus narrat de quodam, nomine Glauco, quod dedit diomedii aurea arma pro aereis et centum boves pro novem bobus.

Ideo autem talis non patitur iniustum, quia in potestate hominis est quod ipse det sua; sed iniustum pati non est in potestate eius qui iniustum patitur, sed oportet existere aliquem qui faciat iniustum. Ideo ergo iniustum pati est involuntarium, iniustum autem facere voluntarium, quia principium actionis est in agente, quod pertinet ad rationem voluntarii; principium autem passionis non est in patiente, sed in alio; et hoc pertinet ad rationem involuntarii.

#15 Ultimo autem epilogando concludit, manifestum esse quod iniustum pati sit involuntarium.

|+15 Lectio 15

#1 Adhuc autem quae praeeligimus etc..

Postquam Philosophus solvit unam dubitationem, hic accedit ad aliam.

Et primo proponit ipsam; secundo prosequitur eam, ibi, si enim contingit etc..

Dicit ergo primo quod circa ea quae ad iustitiam et iniustitiam pertinent adhuc sunt duo quae prae aliis eligit dicere. Quorum primum est, quis duorum faciat iniustitiam circa distributiones, utrum ille qui dat aliquid alicui praeter dignitatem, vel ille qui recipit.

Secundum est, utrum contingat quod aliquis faciat sibi ipsi iniustum, quod etiam supra movit et inferius prosequitur.

#2 Deinde cum dicit: si enim contingit etc., prosequitur prius motam quaestionem.

Et primo obiicit ad partem falsam. Secundo solvit, ibi: vel neque hoc etc.. Tertio determinat veritatem, ibi, manifestum autem etc..

Dicit ergo primo quod, si contingat illud quod prius positum est, scilicet quod male distribuens faciat iniustum et non ille qui plus accipit, videtur sequi inconveniens. Potest enim esse quod aliquis plus alteri quam sibi tribuat sciens et volens; et sic videtur quod iste faciat iniustum sibi ipsi. Quod est inconveniens, quia moderati homines hoc videntur facere, ut sibiipsis minora retineant. Pertinet enim ad virum modestum quod sit minorativus, idest minora sibi accipiens.

#3 Deinde cum dicit: vel neque hoc etc., solvit duabus solutionibus. Quarum prima est quod hoc non videtur simpliciter verum esse, quod distributor minora sibi retineat. Quamvis enim retineat sibi minora de bonis exterioribus, tamen superabundat in altero bono, scilicet gloria, vel simpliciter bono, idest honesto.

#4 Secundam solutionem ponit ibi: adhuc solvitur etc..

Quae procedit secundum definitionem supra positam eius quod est iniustum facere. In qua additum est quod hoc sit praeter voluntatem patientis. Iste autem distributor nihil patitur praeter suam voluntatem. Et ideo sequitur quod non patiatur iniustum, sed solum patitur quoddam nocumentum.

#5 Deinde cum dicit manifestum autem etc., determinat veritatem dicens, manifestum esse quod ille qui distribuit praeter dignitatem, facit iniustum; non tamen semper ille qui plus accipit, sed quandoque, quando ad hoc operatur.

#6 Secundo ibi: non enim etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima est quod non dicitur ille facere iniustum cui inest, quia sic ille qui laeditur faceret iniustum; sed ille facit iniustum cui accidit quod volens hoc faciat, id est in quo est principium actionis: quod quidem est in eo qui distribuit, non autem in accipiente: ergo distribuens facit iniustum, non autem accipiens.

#7 Secundam rationem ponit ibi: adhuc si multipliciter etc..

Et dicit quod multipliciter dicitur aliquis facere. Uno modo sicut principale agens facit.

Alio modo sicut instrumenta faciunt. Et hoc modo potest dici, quod quaedam inanimata, puta lapides, gladii vel sagittae, occidunt, et quod manus occidit, et quod famulus praecipientis occidit: quorum nihil, per se loquendo facit iniustum, quamvis faciat ea quibus accidit esse iniusta; quia iniustum facere, cum sit voluntarium, competit ei in quo est principium actionis, ut dictum est; manifestum est autem quod in distributione distribuens se habet ut principale agens, recipiens autem se habet ut agens instrumentale per modum obedientis; unde relinquitur quod distribuens faciat iniustum.

#8 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc siquidem ignorans etc..

Et dicit quod si aliquis per ignorantiam legalis iusti male iudicet, per se loquendo non facit iniustum, neque iudicium, secundum quod est actio eius, est iniustum per se; sed tamen est quasi iniustum, quia id quod iudicatur iniustum est. Ideo autem dictum est de ignorantia legalis iusti, quia alterum est legale iustum, quod ignorari potest, et primum iustum, scilicet naturale quod non potest ignorari, quia naturaliter est menti humanae impressum; sed si aliquis cognoscens iustum legale iudicet iniuste, tunc ipse facit avare, idest iniuste, vel propter gratiam alicuius acquirendam, vel propter poenam evadendam.

#9 Si quis enim velit per partes inaequales dividere iniustificationem, ille qui propter hoc iniuste iudicat, ut acquirat gratiam alicuius, plus habet de bono quam sibi competat; et ita avare facit, licet non plus habeat de illo bono in quo alterum damnificat: quia et in illis qui manifeste propter avaritiam lucri iniuste adiudicavit alicui aliquem agrum, non accepit ab eo agrum sed argentum; ita autem se habet distribuens in distributionibus, sicut iudex in commutationibus: unde, sicut iudex male iudicans scienter iniustum facit, ita et ille qui iniuste distribuit.

#10 Deinde cum dicit: homines autem in se ipsis etc., excludit quosdam errores.

Et circa hoc duo facit. Primo excludit quasdam falsas opiniones ex parte facientis iustum vel iniustum. Secundo ostendit in quibus consistant iusta et iniusta, ibi: sunt autem iusta etc..

Circa primum excludit tres falsas opiniones.

Quarum prima est circa facilitatem eius quod est esse iniustum. Et dicit quod homines multi aestimant quod statim in promptu habeant facere iniustum, unde reputant quod facile sit aliquem esse habitualiter iniustum. Sed hoc non est ita. Facile enim est, et statim in potestate hominis, quod aliquis faciat ea quae sunt iniusta, puta quod commisceatur uxori vicini sui et quod percutiat proximum et quod tollat argentum de manu alterius, vel quod de manu sua det aliquis argentum ad procurandum homicidium, vel aliquid huiusmodi. Sed quod homines huiusmodi faciant sic se habentes, scilicet prompte et delectabiliter, non est facile, neque statim in potestate hominis; sed ad hoc pervenitur per longam consuetudinem.

#11 Secundo ibi: similiter autem etc., excludit falsam opinionem circa cognitionem iustorum et iniustorum. Et dicit, quod quidam non aestimant esse magnae sapientiae quod aliquis cognoscat iusta et iniusta, propter hoc, quod non est difficile intelligere ea quae leges dicunt, quae sunt iusta legalia. Sed decipiuntur: quia haec simpliciter considerata non sunt iusta nisi secundum accidens, inquantum accidit ea esse iusta; sed vere iusta sunt secundum quod aliquantulum operantur et distribuuntur (idest attribuuntur) aliquantulum negotiis et personis; hoc autem, scilicet accommodare convenienter ea quae sunt lege posita negotiis et personis, est magis operosum et difficile quam scire sanativa, in quo consistit tota ars medicinae. Maior enim est diversitas rerum voluntariarum, in quibus consistit iustitia, quam corporalium complexionum in quibus consistit sanitas: quia et in sanativis scire virtutem mellis et vini et hellebori et effectum ustionis et incisionis, facile est; sed distribuere ista ad sanandum, sicut oportet et cui oportet et quando oportet, tanti operis est quanti et medicum esse, quia qui hoc scit, medicus est.

#12 Tertio ibi: propter ipsum autem hoc etc., excludit falsam opinionem circa facilitatem eius quod est iustum operari iniusta. Et dicit, quod propter praedicta etiam homines aestimant quod nihil minus sit facile iusto facere iniustum quam cuicumque alii, quia per hoc quod aliquis est iustus non minus, sed magis scit et potest operari unumquodque horum quae dicuntur iniusta; sicut commisceri mulieri alterius et percutere alium et dimittere clypeum in bello, et quod aliquis faciat insultum in quemcumque. Sed decipiuntur, quia quod aliquis faciat opera timiditatis et facere iniustum, non est facere praedicta nisi secundum accidens, inquantum scilicet accidit ista quae fiunt esse iniusta: sed facere iniustum est facere praedicta sic se habentem, scilicet quod sit volens et promptus ad hoc; sicut et circa medicinam medicari et sanare non consistit in hoc solum quod est incidere vel non incidere vel dare pharmacum, idest medicinam laxativam vel non dare; sed in hoc quod aliquis sic det sicut oportet.

#13 Deinde cum dicit: sunt autem iusta etc., ostendit in quibus competant iusta. Et dicit quod iusta competunt in illis personis quibus possunt adesse ea quae sunt bona simpliciter et absolute, sicut divitiae et alia huiusmodi, et tamen habent quandoque circa hoc superabundantiam et defectum, sicut sunt communiter homines. Quibusdam enim circa talia non est aliqua superabundantia; sed semper optime utuntur talibus bonis, sicut contingit hominibus perfectis in virtute, et forte diis, secundum errorem eorum qui ponebant eos talibus uti. Quibusdam vero, idest valde malis et insanabilibus a sua malitia nulla particula talium rerum est utilis, sed omnia eis nocent.

Quibusdam vero non omnia nocent, sed usque ad aliquem determinatum terminum. Unde patet quod iustitia est humanum bonum, quia respicit communem hominum statum.

|+16 Lectio 16

#1 De epiikia vero etc..

Postquam Philosophus determinavit de iustitia communi, hic determinat de epiichia quae est communis iustitiae directiva.

Et primo dicit de quo est intentio.

Secundo prosequitur propositum, ibi, neque autem ut idem etc..

Dicit ergo primo, quod proximum praemissis est ut dicatur de epiichia quae nominat quemdam habitum, et de epiiche quod est obiectum eius. Dicendum est autem de eis qualiter quidem epiichia se habeat ad iustitiam, et qualiter eius obiectum quod dicitur epiiches se habeat ad iustum quod est iustitiae obiectum. Dicitur autem in Graeco epiiches quasi id quod est conveniens vel decens, ab epy, quod est supra, et ycos, quod est oboediens; quia videlicet per epiichiam aliquis excellentiori modo obedit, dum observat intentionem legislatoris ubi dissonant verba legis.

#2 Deinde cum dicit: neque autem ut idem etc., prosequitur propositum.

Et circa hoc tria facit. Primo determinat de obiecto epiichiae. Secundo de subiecto eius, ibi: manifestum autem ex hoc etc.; tertio de ipso habitu, ibi, et habitus iste etc..

Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem.

Secundo solvit, ibi, habent autem omnia etc..

Dicit ergo primo, quod si aliqui diligenter attendant, non videtur quod epiiches et iustum sint simpliciter idem, quia aliquando recedit a iusto legali: neque etiam videtur quod omnino sit diversum genere a iusto. Et horum assignat rationem: quia quandoque laudamus id quod est epiiches, dicentes hoc esse bene factum; et similiter laudamus talem virum qui hoc operatur; vel dicimus eum virum, idest virilem et perfectum. Et sic patet quod, cum transferimus laudem ad id quod est epiiches vel ad hominem quasi ad aliquid magis bonum, in hoc ostendimus quod epiikes sit aliquid melius quam iustum. Unde non videtur esse idem simpliciter cum iusto.

#3 Ex alia vero parte, si velimus sequi rationem, videtur esse inconveniens, si id quod est epiiches sit laudabile et sit aliquid praeter iustum. Oportet enim ut videtur quod vel iustum non sit studiosum, idest bonum, vel quod id quod est epiiches si sit aliud a iusto, non sit bonum, quia bonum contingit uno modo, ut in secundo dictum est; vel oportet, si ambo sint bona, quod sint idem. Et sic concludit quod circa id quod est epiiches accidit dubitatio propter praedicta: quia ex una parte videtur quod non sit idem, inquantum laudatur ut melius quam iustum; ex alia parte videtur quod sit idem cum iusto, inquantum id quod est praeter iustum non videtur esse bonum et laudabile.

#4 Deinde cum dicit: habent autem omnia etc., solvit motam dubitationem.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit veritatem.

Secundo rationem assignat, ibi, facit autem dubitationem etc..

Dicit ergo primo, quod omnia quae dicta sunt pro utraque parte dubitationis quodammodo recte se habent; et si quis recte intelligat, nulla contrarietas ibi latet. Verum est enim quod id quod est epiikes est iustum quoddam et tamen est melius quodam alio iusto.

Quia, ut supra dictum est, iustum quo cives utuntur dividitur in naturale et legale: est autem id quod est epiiches melius iusto legali, sed continetur sub iusto naturali. Et sic non dicitur melius quam iustum, quasi sit quoddam aliud genus separatum a genere iusti. Sic ergo patet quod idem est iustum et epiikes, quod sub genere iusti continetur, (et,) cum ambo sint bona, scilicet iustum legale et epiiches, melius est illud quod est epiiches.

#5 Deinde cum dicit: facit autem dubitationem etc., assignat rationem praedictorum.

Et circa hoc tria facit. Primo assignat rationem dubitationis. Secundo assignat rationem veritatis propositae, ibi, causa autem etc.. Tertio concludit veritatem intentam, ibi, propter quod iustum quidem etc..

Dicit ergo primo, quod hoc est quod faciebat dubitationem, quia id quod est epiikes est quidem aliquod iustum, sed non est iustum legale, sed est quaedam directio iusti legalis. Dictum est enim quod continetur sub iusto naturali a quo oritur iustum legale; unumquodque enim natum est dirigi secundum principium a quo oritur.

#6 Deinde cum dicit: causa autem etc., assignat rationem veritatis propositae, scilicet quare iustum legale indigeat directivo.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit iusti legalis defectum. Secundo ostendit quod talis defectus non excludit eius rectitudinem, ibi et est nihil minus etc.. Tertio concludit directionis necessitatem, ibi, cum igitur dicat lex etc..

Dicit ergo primo, quod causa quare iustum legale indiget directione est ista, quia omnis lex datur universaliter. Quia enim particularia sunt infinita, non possunt comprehendi ab intellectu humano, ut de singulis particularibus lex feratur; et ideo oportet quod lex in universali feratur, puta quod quicumque fecerit homicidium occidatur.

#7 Manifestum est autem quod de quibusdam intellectus noster potest aliquid verum dicere in universali, sicut in necessariis in quibus non potest defectus accidere. Sed de quibusdam non est possibile quod dicatur aliquid verum in universali, sicut de contingentibus; de quibus etsi aliquid sit verum ut in pluribus, in paucioribus tamen deficit; et talia sunt facta humana: de quibus dantur leges.

Quia igitur in talibus necesse est quod legislator universaliter loquatur propter impossibilitatem comprehendendi particularia, nec tamen est possibile quod in omnibus recte se habeat id quod dicitur propter hoc quod deficit in paucioribus, legislator accipit id quod est ut in pluribus, et tamen non ignorat quod in paucioribus contingit esse peccatum: sicut etiam naturalis dicit quod homo habet quinque digitos et tamen novit quod propter errorem naturae, ut in paucioribus accidit aliquos habere plures vel pauciores.

#8 Deinde cum dicit: et est nihil minus etc., ostendit quod praedictus defectus non tollit rectitudinem legis vel iusti legalis; dicens quod, licet peccatum accidat in aliquibus ex observantia legis, nihilominus lex recta est, quia peccatum illud non est ex parte legis, quae rationabiliter posita est, neque ex parte legislatoris qui locutus est secundum conditionem materiae, sed est peccatum in natura rei. Talis enim est materia operabilium humanorum, quod non sunt universaliter eodem modo, sed ut in paucioribus diversificantur; sicut reddere depositum secundum se iustum, est et ut in pluribus bonum; in aliquo tamen casu potest esse malum, puta si reddatur gladius furioso.

#9 Deinde cum dicit: cum igitur dicat etc., concludit necessitatem directionis iusti legalis.

Et dicit quod cum lex proponit aliquid in universali, et in aliquo casu non sit utile illud observari, tunc recte se habet quod aliquis dirigat illud quod deficit legi, ubi scilicet legislator reliquit casum particularem in quo lex deficit, non determinatum et peccavit, idest rem defectibilem proposuit, in hoc quod simpliciter id est universaliter dixit. Quia et ipse legislator, si praesens esset ubi talis casus accidit, sic determinaret esse dirigendum et si a principio praescivisset, posuisset hoc in lege. Sed non potuit comprehendere omnes casus particulares. Sicut in quadam civitate statutum fuit sub poena capitis quod peregrini non ascenderent muros civitatis, ne scilicet possent dominium civitatis usurpare. Hostibus autem irruentibus in civitatem, peregrini quidam ascendentes muros civitatis defenderunt civitatem ab hostibus, quos tamen non est dignum capite puniri, esset enim hoc contra ius naturale ut benefactoribus poena rependeretur. Et ideo secundum iustum naturale oportet hic dirigere iustum legale.

#10 Deinde cum dicit propter quod iustum quidem etc., concludit veritatem intentam. Et dicit quod propter praedicta manifestum est quod id quod est epiikes est quidem iustum et est melius quodam iusto, non quidem iusto naturali, quod simpliciter, id est universaliter, est observandum, sed iusto legali, in quo accidit peccatum propter hoc quod simpliciter, idest universaliter proponitur. Unde haec est natura eius quod est epiiches, ut sit directivum legis ubi lex deficit propter aliquem particularem casum. Quia enim lex deficit in particularibus, ista est causa quod non omnia possunt determinari secundum legem, quia de quibusdam quae raro accidunt, impossibile est quod lex ponatur, eo quod non possunt omnia talia ab homine praevideri. Et propter hoc necessaria est post legem latam sententia iudicum per quam universale dictum legis applicatur ad particulare negotium. Quia enim materia humanorum operabilium est indeterminata, inde est quod eorum regula, quae est lex, oportet quod sit indeterminata, quasi non semper eodem modo se habens.

#11 Et ponit exemplum de regula lesbiae aedificationis. In lesbia enim insula sunt lapides duri qui non possunt de facili ferro praecidi, ut sic redigantur ad omnimodam rectitudinem; et ideo aedificatores utuntur ibi regula plumbea. Et sicut illa regula complicata adaptatur ad figuras lapidum et non manet in eadem dispositione, ita oportet quod sententia iudicum adaptetur ad res secundum earum convenientiam. Sic ergo epilogando concludit, manifestum esse ex praedictis quod id quod est epiikes est quoddam iustum et quod est melius quodam iusto, scilicet legali.

#12 Deinde cum dicit manifestum autem ex hoc etc., determinat de subiecto epiichiae; et dicit manifestum esse ex hoc quod dictum est, quis homo sit epiiches, ille scilicet qui eligit et operatur ea quae dicta sunt. Et ponit quamdam proprietatem talis virtuosi; et dicit quod talis non est acrivodikeos, id est diligenter exequens iustitiam ad deterius, idest ad puniendum, sicut illi qui sunt rigidi in puniendo, sed dimiuit poenas, quamvis habeat legem adiuvantem ad puniendum. Non enim poenae sunt per se intentae a legislatore, sed quasi medicina quaedam peccatorum. Et ideo epiiches non plus apponit de poena quam sufficiat ad cohibenda peccata.

#13 Deinde cum dicit: et habitus iste etc., determinat de ipso habitu virtutis. Et dicit quod iste habitus qui dicitur epiikia est quaedam species iustitiae et non est aliquis alius habitus a iustitia legali, sicut et de eius obiecto dictum est: habitus enim per obiecta cognoscuntur.

|+17 Lectio 17

#1 Utrum autem contingit sibi ipsi etc..

Postquam Philosophus determinavit de iustitia proprie dicta, hic intendit determinare de iustitia metaphorice dicta.

Et quia huiusmodi iustitia consistit in his quae sunt ad se ipsum, ideo ostendit quod nullus potest, proprie loquendo, sibiipsi facere iniustum. Secundo ostendit quomodo hoc contingit secundum metaphoram.

Circa primum duo facit: primo ostendit quod nullus potest sibi ipsi facere iniustum vel pati iniustum a se ipso; secundo ostendit quid sit peius, utrum facere iniustum vel pati iniustum, ibi: manifestum autem et quoniam ambo etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod huiusmodi quaestio ex supradictis determinari potest; secundo ponit quaedam per quae videtur quod aliquis sibiipsi possit facere iniustum, ibi: quaedam quidem enim etc.; tertio determinat veritatem, ibi, sed cui etc..

Dicit ergo primo, quod ex dictis potest esse manifestum utrum contingat quod aliquis sibi ipsi faciat iniustum vel non.

Hanc autem quaestionem supra movit; sed hic eam prosequitur propter proximitatem quam habet ad cognitionem metaphoricae iustitiae.

#2 Deinde cum dicit: quaedam quidem enim etc., ponit duas rationes, ex quibus videtur quod aliquis possit sibiipsi iniustum facere. Quarum prima talis est. Manifestum est, secundum supradicta, quod illa quae sunt iusta secundum quamcumque virtutem, ordinantur a lege. Unde illud quod in nullo casu ordinatur a lege, non videtur esse iustum secundum aliquam virtutem: et ita videtur esse iniustum.

In nullo enim casu lex iubet quod aliquis se interficiat. Illa autem quae lex non iubet tamquam iusta, prohibet tamquam iniusta. Quod non est sic intelligendum, quasi nihil sit medium inter praeceptum et prohibitionem legis, cum multa sint quae a lege nec praecipuntur nec prohibentur, sed permittuntur hominum voluntati, sicut emere rem aliquam vel non emere; sed est sic intelligendum quod illa sola lex in nullo casu iubet quae sunt prohibita quasi per se iniusta: et ita videtur quod occidere seipsum sit per se iniustum, cum hoc lex nunquam praecipiat.

#3 Secundam rationem ponit ibi adhuc autem etc.

Et dicit quod ille qui nocet alicui praeter legis praeceptum, ut cum lex praecipit aliquem puniri, dummodo non sit contranocens, idest resistens nocimento sibi ab altero illato, puta cum repercutit percutientem, talis inquam facit volens iniustum. Et in hoc quod dico volens, intelligitur quod sciat quid et quomodo faciat et alias circumstantias. Sed ille qui occidit seipsum propter iram, operatur praeter rectam legem volens hoc quod non permittit lex. Ergo facit iniustum. Ergo videtur quod aliquis possit sibiipsi iniustum facere.

#4 Deinde cum dicit sed cui? etc., solvit praedictam dubitationem.

Et primo ponit solutionem et confirmat eam; secundo ponit radicem principalem solutionis, ibi: totaliter autem solvitur etc..

Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem supra motam quantum ad iustitiam legalem. Secundo quantum ad iustitiam particularem, ibi, adhuc secundum quod iniustus etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit solutionem. Et dicit quod ille qui interficit se ipsum facit quidem iniustum, sed considerandum est cui iniustum faciat. Facit enim iniustum civitati quam privat uno cive, sed non facit iniustum sibi ipsi.

#5 Secundo ibi: volens enim etc., confirmat solutionem positam. Et primo quantum ad hoc quod non facit iniustum sibi.

Ipsa enim volens patitur occisionem; nullus autem patitur iniustum volens, ut supra habitum est: ergo iste non patitur iniustum. Non ergo facit sibi iniustum.

|#6 Secundo ibi: propter quod etc., confirmat solutionem quantum ad hoc quod facit iniustum civitati: et hoc per quoddam signum. Videmus enim quod civitas infert damnum quale possibile est, scilicet inhonationem sive vituperium ei qui occidit seipsum; puta quod facit trahi cadaver eius vel dimittit ipsum insepultum, ut per hoc detur intelligi quod ipse fecit iniuriam civitati.

|#7 Deinde cum dicit: adhuc secundum quod iniustus etc., ostendit quod nullus facit sibiipsi iniustum secundum iniustitiam particularem.

Et primo proponit quod intendit. Et dicit quod secundum quod aliquis dicitur iniustus non quasi totaliter pravus secundum omnem malitiam, sed solum quasi faciens iniustum particulare, secundum inquam hoc iniustum non contingit quod aliquis sibiipsi faciat iniustum.

Hoc enim iniustum particulare est aliud ab iniusto legali de quo supra loquebamur.

Contingit enim quod aliquis dicatur iniustus secundum aliquem modum non quasi habens totam malitiam, sed quasi habens aliquam particularem malitiam, sicut et aliquis dicitur timidus secundum particularem malitiam. Unde nec secundum istam iniustitiam particularem contingit quod aliquis sibiipsi faciat iniustum.

|#8 Secundo ibi, simul enim eidem etc., probat propositum quatuor rationibus. Quarum prima est quia ille qui facit iniustum secundum iniustitiam particularem, habet plus quam sibi debeat; ille autem qui patitur habet minus; si ergo aliquis sibi ipsi faceret iniustum, sequeretur quod simul uni et eidem auferretur aliquid de suo et adiaceret sibi quasi superappositum; ergo impossibile est quod idem sit iniustum faciens et iniustum patiens a seipso. Sed tam iustum quam iniustum necesse est in pluribus personis inveniri.

|#9 Secundam rationem ponit ibi: adhuc voluntarium etc..

Et dicit quod iniustum facere oportet esse voluntarium et cum electione, et oportet etiam quod sit prius quam iniustum pati. Ille enim qui primo passus est iniustum et idem contrafacit secundo, quod lex permittit, non videtur facere iniustum, puta si reaccipit rem sibi ablatam. Sed si aliquis sibiipsi noceat, eadem simul et patitur et facit. Non ergo videtur sibiipsi facere iniustum.

|#10 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc erit utique etc..

Voluntarie enim aliquis sibiipsi nocet. Si igitur talis iniustum patitur a seipso, sequitur quod iniustum pati sit voluntarium; quod supra improbatum est.

|#11 Quartam rationem ponit ibi, cum his autem etc..

Quia si quis consideret in particularibus iniustificationibus, idest in speciebus particularis iniustitiae, maxime apparet quod nullus sibiipsi facit iniustum. Est enim una species particularis iniustitiae moechia, idest adulterium.

Nullus autem moechatur, idest adulterat uxorem suam, neque aliquis dicitur suffossor murorum, quod pertinet ad aliam iniustitiae speciem, propter hoc quod suffodit proprium murum; neque etiam dicitur aliquis fur, si accipiat clam bona sua. Unde patet quod non contingit sibiipsi iniustum facere.

|#12 Deinde cum dicit: totaliter autem solvitur etc., ponit principalem radicem praedictae solutionis.

Et dicit quod totaliter solvitur praedicta quaestio de eo quod est iniustum facere sibiipsi, secundum hoc quod supra determinatum est de hoc quod impossibile est voluntarie aliquem iniustum pati. Ex hoc enim manifeste sequitur quod nullus sibi iniustum facit, cum iniustum facere sit voluntarium, ut supra dictum est.

|#13 Deinde cum dicit manifestum autem et quoniam ambo etc., comparat adinvicem ista duo.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod utrumque eorum est malum. Secundo, quod iniustum facere per se est peius, ibi, sed tamen deterius etc.; tertio ostendit quod per accidens potest esse e converso, ibi, secundum accidens autem etc..

Dicit ergo primo, quod ambo, scilicet iniustum facere et iniustum pati, sunt prava.

Quod quidem probat per hoc quod hoc quidem, scilicet iniustum pati est minus habere quam medium iustitiae requirat. Hoc autem, scilicet iniustum facere, est plus habere quam sit mensura iustitiae.

Medium autem iustitiae quod dicitur iustum ita se habet in commutationibus et in distributionibus, sicut sanum in medicinali et bene habitivum in arte exercitativa; unde, sicut in medicinali et exercitativa illud quod est plus vel minus est malum, ita etiam circa iustitiam.

|#14 Deinde cum dicit: sed tamen deterius etc., ostendit quod peius sit iniustum facere quam iniustum pati. Quod quidem probat per hoc: quod iniustum facere est vituperabile et cum malitia: quod quidem intelligendum est vel de malitia perfecta et simpliciter, puta cum aliquis iniustum facit non solum voluntarie, sed ex electione;

vel se habet proxime ad perfectam malitiam, ut patet de eo qui iniustum facit non ex electione, sed ex ira vel alia passione. Ostensum est enim supra, quod non omne voluntarium est cum iniustitia.

Quandoque enim aliquis voluntarie iniustum facit et tamen non est iniustus, nihilominus tamen vituperatur. Sed iniustum pati est omnino sine malitia et iniustitia. Ille enim qui iniustum patitur nullo modo propter hoc dicitur iniustus vel malus. Manifestum est autem quod illud est magis malum a quo denominatur aliquis malus, quam a quo non denominatur malus; sicut albedo in actu, qua denominatur aliquis albus, magis dicitur vere albedo quam illa quae est in potentia, a qua non denominatur aliquis albus.

Sequitur igitur quod iniustum pati secundum se sit minus malum quam iniustum facere.

|#15 Deinde cum dicit secundum accidens autem etc., ostendit quod secundum accidens potest esse e converso. Et dicit quod nihil prohibet quin iniustum pati per accidens sit magis malum quam iniustum facere, puta cum aliquis ex hoc quod iniustum patitur provocatur ad maiores iniustitias faciendas. Sed de hoc quod est per accidens non curat ars, sed iudicat secundum id quod est per se. Sicut ars medicinae dicit pleuresim, quae est apostema sub costis periculosum et mortale, esse maiorem aegritudinem quam sit offensio pedis, quamvis quandoque offensio pedis per accidens possit esse peior; puta cum aliquis propter hoc quod habet pedem laesum cadit, et sic accidit quod capiatur ab adversario et moriatur.

|#16 Metaphoram autem etc., ostendit qualis sit metaphorica iustitia. Et dicit quod secundum quamdam metaphoram et similitudinem contingit, non quidem quod sit iustum vel iniustum totius hominis ad seipsum, sed quod sit quaedam species iusti inter aliquas partes hominis adinvicem. Non tamen inter eas est omne iustum, sed solum iustum dominativum vel dispensativum, id est yconomicum. Quia secundum has rationes, scilicet dominii vel dispensationis videtur distare rationalis pars animae ab irrationali, quae dividitur in irascibilem et concupiscibilem. Nam ratio dominatur irascibili et concupiscibili et gubernat eas.

|#17 Et ad ista respiciunt illi quibus videtur quod sit iniustitia hominis ad se ipsum propter hoc quod in talibus contingit aliquem pati propter proprios appetitus.

Putat cum ex ira vel concupiscentia aliquis facit contra rationem. Sic igitur in his est quoddam iustum et iniustum, sicut inter imperantem et eum cui imperatur. Non autem est verum iustum, quia non est inter duos; sed est similitudinarium iustum, inquantum diversitas potentiarum animae assimilatur diversitati personarum.

|#18 Ultimo autem epilogando concludit quod determinatum est de iustitia et aliis virtutibus moralibus secundum praedictum modum. Et in hoc terminatur sententia quinti libri.

|*ETH.6 : LIBER 6

|+1 Lectio 1

|#1 Quia autem existimus prius dicentes etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus, in hoc sexto libro determinat de intellectualibus.

Et primo prooemialiter dicit de quo est intentio.

Secundo determinat propositum, ibi, prius quidem igitur dictum est etc..

Circa primum tria facit. Primo dicit quod dicendum est de ratione recta. Secundo ostendit quid de ea dicendum sit, ibi: in omnibus enim dictis habitibus etc.; tertio continuat se ad praecedentia, ibi, animae autem virtutes etc..

Dicit ergo primo quod, quia supra in secundo dictum est quod in virtutibus moralibus, de quibus supra actum est, oportet eligere medium et praetermittere superabundantiam et defectum; medium autem determinatur secundum rationem rectam, ut in II habitum est, consequens est ut (hoc), scilicet rationem rectam et virtutem intellectualem, quae est rectitudo rationis, dividamus in suas species, sicut et supra divisimus virtutes morales.

|#2 Deinde cum dicit: in omnibus enim dictis etc., ostendit quid dicendum sit de ratione recta.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quid de ratione recta haberi possit per ea quae supra dicta sunt; secundo ostendit quod hoc non sufficit, ibi, est autem dicere quidem etc.. Tertio concludit quid oporteat amplius dicere, ibi, propter quod oportet etc..

Dicit ergo primo, quod in omnibus praedictis habitibus, id est in virtutibus moralibus, sicut et in aliis rebus, puta in artificialibus, est aliquid quasi signum ad quod respicit ille qui habet rectam rationem: et sic intendit et remittit, id est addit vel minuit, et considerat per hoc signum quis est terminus medietatum, id est quomodo debeat determinari medietas in unaquaque virtute, quas quidem medietates dicimus esse quoddam medium inter superabundantiam et defectum, et hoc secundum rationem rectam. Hoc autem signum quod est virtuoso sicut regula artificis, est id quod decet et convenit, a quo non oportet deficere nec ultra addere. Et hoc est medium virtutis: quae quidem supra in secundo manifestata sunt.

|#3 Deinde cum dicit: est autem dicere etc., ostendit quod hoc non sufficit cognoscere circa rationem rectam. Et dicit quod id quod dictum est, est quidem verum, sed non est sufficienter manifestum prout requiritur ad usum rationis rectae. Est enim id quod dictum est, quoddam commune quod verificatur in omnibus humanis studiis in quibus homines secundum scientiam practicam operantur, puta in militia et medicina et quibuscumque negotiis. In quibus omnibus verum est dicere, quod neque plura neque pauciora oportet aut facere aut negligere, sed ea quae medio modo se habent et secundum quod recta ratio determinat; sed solum ille qui hoc commune habet, non propter hoc sciet amplius procedere ad operandum. Puta si quaerenti qualia oportet dari ad sanandum corpus, aliquis responderet quod illa debent dari quae praecipit ars medicinae et ille qui habet hanc artem, scilicet medicus; non propter hoc interrogans sciret quid deberet dare infirmo. Sic autem se habet ratio recta prudentiae in moralibus, sicut recta ratio artis in artificialibus: unde patet quod non sufficit id quod dictum est.

|#4 Deinde cum dicit propter quod oportet etc., concludit quod simili ratione circa habitus animae (oportet quod) non solum vere dicatur aliquid in communi, sed quod distincte determinetur quae sit ratio recta et quis sit terminus, idest definitio rationis rectae; vel etiam secundum quid ratio recta determinari possit.

|#5 Deinde cum dicit: animae autem virtutes etc., continuat se ad praecedentia. Et dicit quod cum supra in fine I diviserimus virtutes animae hoc modo quod quasdam diximus esse morales, quasdam intellectuales; ex quo de moralibus determinatum est, restat quod determinemus de reliquis, id est de intellectualibus, secundum quas ipsa ratio rectificatur: ita tamen quod prius aliqua dicenda sunt de ipsa anima, sine cuius cognitione non possunt cognosci animae virtutes, ut supra in fine primi dictum est.

|#6 Deinde cum dicit: prius quidem igitur etc., incipit prosequi propositum.

Et primo determinat quae dicenda sunt de anima. Secundo prosequitur de virtutibus intellectualibus, ibi, sumendum ergo utriusque horum etc..

Circa primum duo facit: primo resumit divisionem partium animae supra positam in fine primi. Secundo subdividit alterum membrum, ibi, nunc autem de rationem habente etc..

Dicit ergo primo, quod prius dictum est quod duae sunt partes animae: una quae est habens rationem et alia quae est irrationalis.

Dictum est autem supra quod id quod est rationem habens per essentiam, perficitur per virtutes intellectuales; id autem quod est irrationale, participans tamen ratione, perficitur per virtutes morales.

|#7 Deinde cum dicit: nunc autem etc., subdividit alterum membrum praedictae divisionis.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit divisionem.

Secundo probat, ibi, ad ea enim quae genere altera etc.. Tertio imponit nomina membris divisionis, ibi, dicatur autem etc..

Dicit ergo primo quod, quia nunc intendimus de virtutibus intellectualibus quae perficiunt partem animae rationalem, ideo ad distinguendum virtutes intellectuales oportet dividere rationem habens eodem modo quo supra divisimus partes animae; non quasi ex principali intentione, sed secundum quod sufficit ad propositum. Supponatur ergo quod pars rationalis dividatur in duas: una quidem est per quam speculamur illa entia, scilicet necessaria, quorum principia non possunt aliter se habere, alia autem pars (est) per quam speculamur contingentia.

|#8 Deinde cum dicit ad ea enim quae genere altera etc., probat praemissam divisionem tali ratione.

Ad obiecta quae differunt genere necesse est quod diversa genera partium animae adaptentur.

Manifestum est autem quod contingens et necessarium differunt genere, sicut habetur de corruptibili et incorruptibili decimo metaphysicae; relinquatur ergo quod sit diversum genus partium animae rationalis quo cognoscit necessaria et contingentia.

|#9 Maiorem autem propositionem probat ibi: si quidem secundum similitudinem etc.. Et hoc tali ratione. Partibus animae inest cognitio secundum quod habent similitudinem quamdam ad res cognitivas; non quidem ita quod res cognita sit actu in natura potentiae cognoscentis, sicut empedocles posuit quod terra terram cognoscimus, igne ignem, et sic de aliis: sed in quantum quaelibet potentia animae secundum suam proprietatem est proportionata ad talia cognoscenda, sicut visus ad cognoscendos colores et auditus ad cognoscendos sonos. Sed eorum quae sunt invicem similia et proportionata est eadem ratio distinctionis. Ergo, sicut cognita per rationem genere differunt, ita et partes animae rationalis.

|#10 Deinde cum dicit: dicatur autem etc., imponit nomina praedictis partibus. Et dicit quod praedictarum partium rationalis animae una quidem quae speculatur necessaria potest dici scientificum genus animae, quia

scientia de necessariis est; alia autem pars potest dici ratiocinativa, secundum quod ratiocinari et consilium pro eodem sumitur. Nominat enim consilium quamdam inquisitionem nondum determinatam, sicut et ratiocinatio. Quae quidem indeterminatio maxime accidit circa contingencia, de quibus solis est consilium. Nullus enim consiliatur de his quae non contingit aliter se habere; sic ergo sequitur quod ratiocinativum sit una pars animae rationem habentis.

#11 Videtur autem quod Philosophus hic determinat, dubitationem habere. Ipse enim in tertio de anima distinguit intellectum in duo, scilicet in agens et possibile: et dicit quod agens est quo est omnia facere, possibilis autem est quo est omnia fieri. Sic ergo tam intellectus agens quam possibilis secundum propriam rationem ad omnia se habet. Esset ergo contra rationem utriusque intellectus, si alia pars animae esset quae intelligit necessaria et quae intelligit contingencia.

#12 Rursum, verum necessarium et verum contingens videntur se habere sicut perfectum et imperfectum in genere veri. Eadem autem potentia animae cognoscimus perfecta et imperfecta in eodem genere, sicut visus lucida et tenebrosa: multo igitur magis eadem potentia intellectiva cognoscit necessaria et contingencia.

#13 Item, universaliter se habet intellectus ad intelligibilia quam sensus ad sensibilia. Quanto enim aliqua virtus est altior, tanto est magis unita. Sensus autem visus percipit et incorruptibilia, scilicet caelestia corpora, et corruptibilia, scilicet inferiora: quibus proportionaliter respondere videntur necessarium et contingens: multo igitur magis eadem intellectiva potentia cognoscit necessaria et contingencia.

#14 Videtur etiam et probatio quam inducit, efficax non esse. Non enim quaelibet diversitas generis in obiectis requirit diversas potentias, alioquin non eadem potentia visiva videremus plantas et alia animalia) sed sola illa diversitas quae respicit formalem rationem obiecti: puta si esset diversum genus coloris vel luminis, oporteret esse diversas potentias visivas. Obiectum autem intellectus proprium est quod quid est, quod est commune omnibus et substantiis et accidentibus, licet non eodem modo. Unde et eadem intellectiva potentia cognoscimus substantias et accidentia. Pari ergo ratione diversitas generis necessariorum et contingentium non requirit diversas potentias intellectivas.

#15 Haec autem dubitatio de facili solvitur si quis consideret quod contingencia dupliciter cognosci possunt. Uno modo secundum rationes universales; alio modo secundum quod sunt in particulari. Universales quidem igitur rationes contingentium immutabiles sunt, et secundum hoc de his demonstrationes dantur et ad scientias demonstrativas pertinet eorum cognitio. Non enim scientia naturalis est solum de rebus necessariis et incorruptibilibus, sed etiam de rebus corruptibilibus et contingentibus. Unde patet quod contingencia sic considerata ad eandem partem animae intellectivae pertinent ad quam et necessaria, quam Philosophus vocat hic scientificum; et sic procedunt rationes inductae.

Alio modo possunt accipi contingencia secundum quod sunt in particulari: et sic variabilia sunt nec cadit supra ea intellectus nisi mediantibus potentiis sensitivis. Unde et inter partes animae sensitivas ponitur una potentia quae dicitur ratio particularis, sive vis cogitativa, quae est collativa intentionum particularium; sic autem accipit hic Philosophus contingencia: ita enim cadunt sub consilio et operatione. Et propter hoc ad diversas partes animae rationalis pertinere dicit necessaria et contingencia, sicut universaliter speculabilia et particularia operabilia.

|+2 Lectio 2

#1 Sumendum ergo utriusque horum etc..

Postquam Philosophus distinxit partes animae rationem habentis secundum quod est necessarium ad propositum, hic incipit agere de ipsis virtutibus intellectualibus quibus utraque pars animae rationalis perficitur.

Et primo determinat de singulis intellectualium virtutum. Secundo movet quamdam dubitationem de utilitate ipsarum, ibi, dubitabit autem utique aliquis etc..

Circa primum duo facit. Primo investigat rationes accipiendi virtutes intellectuales. Secundo incipit de eis agere, ibi, incipientes igitur superius etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit communem rationem virtutis, prout in primo dictum est, quod virtus alicuius est, quae opus eius bonum reddit. Secundo inquit quid sit bonum opus animae rationem habentis, quantum ad utramque partem, ibi: tria autem sunt in anima etc.. Tertio concludit quae vel quales sint virtutes utriusque partis, ibi, secundum quos igitur etc..

#2 Dicit ergo primo, quod ex quo positae sunt duae partes rationem habentis, cui attribuuntur virtutes intellectuales, sumendum est, quis est optimus habitus utriusque praedictarum partium, quia talis habitus necesse est quod sit virtus utriusque partis.

Dictum est autem supra, quod virtus uniuscuiusque rei determinatur ad proprium opus, quod scilicet bene perficitur secundum virtutem. Hic autem dicitur optimus habitus, quo optime perficitur aliquod opus.

#3 Deinde cum dicit: tria autem sunt in anima etc., inquit quid sit proprium opus utriusque praedictarum partium.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quae sint principia propriorum actuum hominis; secundo inquit quid sit proprium opus rationis, ibi, speculativae autem mentis etc..

Tertio infert conclusionem intentam, ibi, utrarumque utique etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit tria, quae videntur esse principia humanorum actuum; secundo excludit unum eorum, ibi, horum autem sensus etc.. Tertio ostendit, quomodo duo reliqua adinvicem concordare possunt, ibi, est autem, quod in mente etc..

Circa primum considerandum est, quod duo opera videntur esse propria homini, scilicet cognitio veritatis et actus: in quantum scilicet homo agit tamquam Dominus proprii actus et non sicut actus vel ductus ab alio. Super haec igitur duo videntur habere dominium et potestatem, tria quae sunt in anima, scilicet sensus et intellectus et appetitus. His enim tribus moventur animalia, ut dicitur in tertio de anima.

#4 Deinde cum dicit: horum autem etc., excludit ab eo, quod dictum est, unum eorum, scilicet sensum. Et de veritate quidem manifestum est, quod non pertinet neque ad sensum neque ad appetitum, proponit autem ulterius, quod inter praedicta tria, sensus nullius actus principium est, eo scilicet modo, ut per sensum haberi possit dominium actus.

Quod quidem manifestum est per hoc, quod bestiae habent quidem sensum, non tamen communicant aliquem actum, quia non habent dominium sui actus. Non enim a seipsis agunt, sed moventur instinctu naturae.

#5 Deinde cum dicit: est autem quod in mente etc., ostendit quomodo opera duorum reliquorum, scilicet intellectus et appetitus, possint adinvicem concordare. Et primo ostendit quomodo eorum actus sunt sibi proportionales.

Intellectus enim in iudicando habet duos actus, scilicet affirmationem qua assentit vero, et negationem qua dissentit a falso. Quibus duobus respondent duo proportionaliter in VI appetitiva, scilicet persecutio qua appetitus tendit in bonum et inhaeret ei, et fuga qua recedit a malo et dissentit ei. Et secundum hoc intellectus et appetitus possunt conformari, in quantum id quod intellectus affirmat bonum appetitus prosequitur, et id quod intellectus negat esse bonum appetitus fugit.

#6 Secundo ibi: quare quia moralis etc., quia concludit quomodo in moralibus virtutibus praedicti actus intellectus et appetitus sibi concordant. Virtus enim moralis est habitus electivus, ut dictum est in secundo. Electio autem est appetitus consiliativus, in quantum scilicet appetitus accipit quod praeconsiliatum est, ut dictum est in tertio. Consiliari autem est actus unius partis rationis, ut supra habitum est. Quia igitur ad electionem concurrunt et ratio et appetitus; si electio debeat esse bona, quod requiritur ad rationem virtutis moralis, oportet quod et ratio sit vera, et appetitus sit rectus, ita scilicet quod eadem quae ratio dicit id est affirmat, appetitus prosequatur.

Ad hoc enim quod sit perfectio in actu, oportet quod nullum principiorum eius sit imperfectum. Sed haec mens, scilicet ratio quae sic concordat appetitui recto, et veritas eius, est practica.

#7 Deinde cum dicit speculativae autem mentis etc., ostendit quid sit opus rationem habentis, secundum utramque partem.

Et primo ostendit quomodo utraque pars se habeat ad veritatem; secundo quomodo utraque pars se habeat ad actum, ibi, actus quidem igitur etc..

Dicit ergo primo quod bene et male mentis, id est intellectus vel rationis, quae est speculativa, et non practica, consistit simpliciter in vero et falso; ita scilicet quod verum absolutum est bonum eius, et falsum absolutum est malum ipsius. Dicere enim verum et falsum est opus pertinens ad quemlibet intellectum.

Sed bonum practici intellectus non est veritas absoluta, sed veritas confesse se habens, id est concorditer ad appetitum rectum, sicut ostensum est, quod sic virtutes morales concordant.

#8 Videtur autem hic esse quoddam dubium. Nam si veritas intellectus practici determinatur in comparatione ad appetitum rectum, appetitus autem rectitudo determinatur per hoc quod consonat rationi verae, ut prius dictum est, sequetur quaedam circulatio in dictis determinationibus. Et ideo dicendum est, quod appetitus est finis et eorum quae sunt ad finem: finis autem determinatus est homini a natura, ut supra in III habitum est. Ea autem quae sunt ad finem, non sunt nobis determinata a natura, sed per rationem investigantur; sic ergo manifestum est quod rectitudo appetitus per respectum ad finem est mensura veritatis in ratione practica.

Et secundum hoc determinatur veritas rationis practicae secundum concordiam ad appetitum rectum. Ipsa autem veritas rationis practicae est regula rectitudinis appetitus, circa ea quae sunt ad finem. Et ideo secundum hoc dicitur appetitus rectus qui persequitur quae vera ratio dicit.

#9 Videtur etiam hic esse dubium de hoc, quod prosequitur de speculativo et practico intellectu quasi de duabus partibus supra positis, scilicet scientifico et ratiocinativo, cum tamen supra dixit esse diversas partes animae scientificum et rationativum, quod de intellectu speculativo et practico ipse negat in III de anima. Dicendum est ergo quod intellectus practicus principium quidem habet in universali consideratione, et secundum hoc est idem subiecto cum speculativo, sed terminatur eius consideratio in particulari operabili. Unde Philosophus dicit in tertio de anima, quod ratio universalis non movet sine particulari, et secundum hoc rationativum ponitur diversa pars animae a scientifico.

#10 Deinde cum dicit: actus quidem igitur etc., ostendit quomodo utraque ratio se habeat ad actum. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod mens est principium actus; secundo quae mens, ibi: mens autem ipsa etc.. Tertio ostendit circa qualia mens sit principium actus, ibi: non est autem eligibile etc.. Concludit ergo primo ex his quae supra dicta sunt, quod ex quo electio est appetitus consiliativus, sequitur, quod sit actus principium unde motus, idest per modum causae efficientis, sed non cuius gratia, idest per modum causae finalis. Dictum est enim in tertio de anima, quod appetitus est movens in animalibus. Sed ipsius electionis sunt principia appetitus et ratio quae est gratia alicuius, id est quae ordinatur ad aliquod operabile sicut ad finem. Est enim electio appetitus eorum quae sunt ad finem. Unde ratio proponens finem, et ex eo procedens ad ratiocinandum et appetitus tendens in finem comparantur ad electionem per modum causae. Et inde est, quod electio dependet et ab intellectu sive mente et ab habitu morali, qui perficit vim appetitivam, ita quod non est sine utroque eorum.

#11 Et hoc probat per signum. Effectus enim electionis est actio, ut dictum est. Actio autem bona et contrarium in actione, idest mala actio, non potest esse sine mente et more, id est sine morali quacumque dispositione ad appetitum pertinente. Unde nec electio bona vel mala est sine mente et more.

#12 Deinde cum dicit: mens autem ipsa etc., ostendit, quae mens vel ratio sit principium actus. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod, vel appetitivus etc.. Dicit ergo primo, quod quamvis mens sit principium actus, tamen mens ipsa, secundum se absolute considerata idest ratio speculativa, nihil movet, quia nihil dicit de imitabili et fugiendo, ut dicitur in III de anima, et sic non est principium alicuius actus; sed solum illa quae est gratia huius, idest quae ordinatur ad aliquod particulare operabile sicut ad finem; et haec est mens vel ratio practica, quae quidem non solum principatur activae operationi, quae non transit in exteriorem materiam, sed manet in agente ut concupiscere et irasci: sed etiam factivae, quae transit in exteriorem materiam sicut urere et secare.

#13 Et hoc probat per hoc, quod omnis faciens, puta faber aut aedificator, facit suum opus gratia huius, idest propter finem, et non propter finem in universali, sed ad aliquid particulare quod est factum, idest constitutum in exteriori materia, puta cultellus, aut domus; et non est finis aliquid actum, idest aliquid agibile in agente existens, puta recte concupiscere aut irasci; facit etiam omnis faciens propter aliquid factum quod est alicuius, id est quod habet aliquem usum, sicut usus domus est habitatio; et talis quidem est finis facientis, scilicet factum et non actum. Ideo autem non actum, quia in agibilibus ipsa bona actio est finis, puta bene concupiscere vel bene irasci. Et sicut mens practica est gratia huius finis vel facti vel actionis, ita etiam appetitus est alicuius particularis finis.

#14 Deinde cum dicit propter quod etc., infert quoddam corollarium ex praemissis. Quia enim electio est principium actus et electionis principia sunt appetitus et ratio sive intellectus aut mens, quae mediante electione sunt principia actus, consequens est quod electio vel sit intellectus appetitivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus intellectus, secundum quod ordinat appetitum; vel sit appetitus intellectivus, ita scilicet quod electio sit essentialiter actus appetitus, secundum quod dirigitur ab intellectu. Et hoc verius est: quod patet ex obiectis. Obiectum enim electionis est bonum et malum, sicut et appetitus; non autem verum et falsum, quae pertinent ad intellectum. Et tale principium est homo, scilicet agens, eligendo per intellectum et appetitum.

#15 Deinde cum dicit: non est autem eligibile etc., ostendit circa qualia mens sit principium actus per electionem. Et dicit quod nihil factum, idest nullum praeteritum est eligibile, sicut nullus eligit ilion, idest troiam fuisse captam. Cuius ratio est, quia electio est appetitus praeconsiliati, ut dictum est. Nullus enim consiliatur de facto, id est de praeterito, sed de futuro. Et hoc probat: consilium non est nisi de aliquo contingenti, ut supra habitum est. Factum autem id est praeteritum, non est contingens, quia non contingit ipsum non fieri, idest quod

non sit factum; et ad hoc inducit verbum Agathonis qui recte dixit: quod solo isto posse privatur Deus, ut faciat ingenita, id est non facta quae sunt facta. Et hoc recte dixit.

#16 Necesse est enim quod potestati cuiuslibet causae subsit omne illud quod potest contineri sub proprio obiecto virtutis eius, sicut ignis potest calefacere omne calefactibile.

Virtus autem Dei, qui est universalis causa entium, extendit se ad totum ens: unde solum illud subtrahitur divinae potestati quod repugnat rationi entis, hoc est quod implicat contradictionem; et tale est quod factum est non fuisse. Eiusdem enim rationis est aliquid esse dum est, et fuisse dum fuit; et non esse quod est, et non fuisse quod fuit.

#17 Deinde cum dicit utrarumque utique etc., concludit ex praemissis, quod cognitio veritatis est proprium opus utrarumque particularum intellectus, scilicet practici et speculativi, vel scientifici et ratiocinativi.

#18 Deinde cum dicit secundum quos igitur etc., concludit ultimum, quod illi habitus sunt virtutes ambabus partibus intellectus secundum quos contingit verum dicere quod est bonum intellectivae partis.

|+3 Lectio 3

#1 Incipientes igitur superius etc..

Postquam Philosophus investigavit rationem secundum quam accipiendae sunt intellectuales virtutes, hic iam incipit de ipsis intellectualibus virtutibus determinare.

Et primo determinat de virtutibus intellectualibus principalibus. Secundo de virtutibus quibusdam adiunctis uni earum, scilicet prudentiae, ibi, oportet autem assumere etc..

Circa primum duo facit. Primo enumerat intellectuales virtutes. Secundo determinat de singulis earum, ibi, scientia quidem igitur quid est etc..

Dicit ergo primo, quod ex quo posita est ratio accipiendi virtutes intellectuales, debemus rursus incipere ab eo quod superius determinatum est, ut sic tractemus de ipsis intellectualibus virtutibus.

#2 Dictum est enim prius, quod virtutes intellectuales sunt habitus, quibus anima dicit verum. Sunt autem quinque numero quibus anima semper dicit verum vel affirmando vel negando: scilicet ars, scientia, prudentia, sapientia et intellectus. Unde patet quod ista quinque sunt virtutes intellectuales. Ab horum autem numero excludit suspicionem, quae per aliquas coniecturas habetur de aliquibus particularibus factis; et opinionem quae per probabiles rationes habetur de aliquibus universalibus. Quamvis enim per ista duo quandoque verum dicatur tamen contingit quod eis quandoque dicitur falsum, quod est malum intellectus, sicut verum est bonum ipsius; est autem contra rationem virtutis ut sit principium mali actus. Et sic patet quod suspicio et opinio non possunt dici intellectuales virtutes.

#3 Deinde cum dicit: scientia quidem igitur etc., determinat de virtutibus intellectualibus enumeratis.

Et primo determinat de singulis earum; secundo ostendit quae sit principalior inter eas, ibi, et quemadmodum caput habens etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de virtutibus intellectualibus perficientibus intellectum circa ea quae sunt ex principiis. Secundo determinat de habitibus intellectualibus perficientibus intellectum circa prima principia, ibi, quia scientia de universalibus etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de scientia quae perficit intellectum circa necessaria.

Secundo de habitibus perficientibus intellectum circa contingentia, ibi: contingentis autem aliter habere etc..

Circa primum duo facit. Primo notificat scientiam ex parte materiae. Secundo ex parte causae, ibi, adhuc docibilis omnis etc..

#4 Dicit ergo primo, quod manifestum potest esse quid sit scientia ex his quae dicuntur, si oportet per certitudinem scientiam cognoscere, et non sequi similitudines, secundum quas scilicet quandoque similitudinarie dicimus scire etiam sensibilia de quibus certi sumus. Sed certa ratio scientiae hinc accipitur, quod omnes suspicamur de eo quod scimus quod non contingit illud aliter se habere: alioquin non esset certitudo scientis, sed dubitatio opinantis.

Huiusmodi autem certitudo, quod scilicet non possit aliter esse, non potest haberi circa contingentia aliter se habere. Tunc enim solum potest de eis certitudo haberi cum cadunt sub sensu. Sed quando fiunt extra speculari, id est quando desinunt videri vel sentiri, tunc latent utrum sint vel non sint, sicut patet circa hoc quod est sortem sedere.

Sic ergo patet quod omne scibile est ex necessitate.

Ex quo concludit quod sit aeternum; quia omnia quae sunt simpliciter ex necessitate, sunt aeterna. Huiusmodi autem neque generantur neque corrumpuntur. Talia ergo sunt de quibus est scientia.

#5 Potest autem et de generabilibus et corruptibilibus esse aliqua scientia, puta naturalis; non tamen secundum particularia quae generationi et corruptioni subduntur, sed secundum rationes universales quae sunt ex necessitate et semper.

#6 Deinde cum dicit: adhuc docibilis etc., notificat scientiam per causam. Et dicit quod omnis scientia videtur esse docibilis, id est potens doceri; unde in I metaphysicae dicitur quod signum scientis est posse docere. Per id enim quod est actu reducitur alterum de potentia in actum. Et eadem ratione omne scibile est discibile ab eo, scilicet qui est potentia sciens. Oportet autem quod omnis doctrina seu disciplina fiat ex aliquibus praecognitis, sicut dictum est in principio posteriorum analyticorum. Non enim possumus devenire in cognitionem alicuius ignoti nisi per aliquod notum.

#7 Est autem duplex doctrina ex praecognitis: una quidem per inductionem, alia vero per syllogismum. Inductio autem inducitur ad cognoscendum aliquod principium et aliquod universale in quod devenimus per experimenta singularium, ut dicitur in principio metaphysicae; sed ex universalibus principiis praedicto modo praecognitis procedit syllogismus. Sic ergo patet quod sunt quaedam principia ex quibus syllogismus procedit, quae non notificantur per syllogismum, alioquin procederetur in infinitum in principiis syllogismorum, quod est impossibile ut probatur in primo posteriorum. Sic ergo relinquitur quod principiorum syllogismi sit inductio. Non autem quilibet syllogismus est disciplinalis, quasi faciens scire, sed solus demonstrativus, qui ex necessariis necessaria concludit.

#8 Sic ergo manifestum est quod scientia est habitus demonstrativus, id est ex demonstratione causatus, observatis omnibus illis quaecumque circa scientiam demonstrativam determinata sunt in posterioribus analyticis. Oportet enim, ad hoc quod aliquis sciat, quod principia ex quibus scit (sint) per aliquem modum credita et cognita etiam magis quam conclusiones quae sciuntur. Alioquin non per se, sed per accidens habebit scientiam, inquantum scilicet potest contingere quod istam conclusionem sciat per quaedam alia principia et non per ista quae non magis cognoscit quam conclusionem. Oportet enim quod causa sit potior effectu. Unde id quod est causa cognoscendi oportet esse magis notum. Et ita per hunc modum determinatum est de scientia.

#9 Deinde cum dicit contingentis autem etc., determinat de habitibus qui perficiunt intellectum circa contingentia. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit duos esse habitus circa contingentia. Secundo determinat de uno eorum, scilicet de arte, ibi, quia autem aedificativa etc.. Tertio determinat de altero, scilicet de prudentia, ibi: de prudentia autem sic utique etc.. Dicit ergo primo, quod contingens aliter se habere dividitur in duo, quia aliquid eius est agibile et aliquid est factibile, quod quidem cognoscitur per hoc quod alterum est factio et alterum est actio.

#10 Et his possumus assentire per rationes exteriores, id est per ea quae determinata sunt extra istam scientiam, scilicet in IX metaphysicae; ibi enim ostensa est differentia inter actionem et factionem. Nam actio dicitur operatio manens in ipso agente, sicut videre, intelligere et velle, factio autem dicitur operatio transiens in exteriorem materiam ad aliquid formandum ex ea, sicut aedificare, urere et secare. Quia ergo habitus distinguuntur secundum obiecta, consequens est quod habitus qui est activus cum ratione, scilicet prudentia, sit alius ab habitu factivo qui est cum ratione qui est ars; et quod unus eorum non contineatur sub alio, sicut neque actio et factio continentur sub invicem, quia neque actio est factio, neque factio est actio. Distinguuntur enim oppositis differentiis, ut ex dictis patet.

#11 Est autem considerandum quod quia contingentium cognitio non potest habere certitudinem veritatis repellentem falsitatem, ideo quantum ad solam cognitionem pertinet, contingentia praetermittuntur ab intellectu qui perficitur per cognitionem veritatis. Est autem utilis contingentium cognitio secundum quod est directiva humanae operationis quae circa contingentia est. Et ideo contingentia divisit tractans de intellectualibus virtutibus solum secundum quod subiiciuntur humanae operationi. Unde et solae scientiae practicae sunt circa contingentia, inquantum contingentia sunt, scilicet in particulari. Scientiae autem speculativae non sunt circa contingentia nisi secundum rationes universales, ut supra dictum est.

#12 Deinde cum dicit: quia autem aedificativa etc., determinat de arte. Et primo de ipsa arte secundum se; secundo de arte per comparisonem ad oppositum eius, ibi, ars quidem igitur etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit ars. Secundo quae sit artis materia, ibi, est autem ars omnis etc.. Primum manifestat per inductionem. Videmus enim quod aedificativa est ars quaedam, et iterum quod est habitus quidam ad faciendum aliquid cum ratione. Et nulla ars invenitur cui hoc non conveniat, quod scilicet sit

habitus factivus cum ratione, neque invenitur talis habitus factivus, scilicet cum ratione, qui non sit ars. Unde manifestum est quod idem est ars et habitus factivus cum vera ratione.

#13 Deinde cum dicit: est autem ars etc., determinat materiam artis.

Et circa hoc tria facit: primo ponit artis materiam; secundo ostendit a quibus differat secundum suam materiam, ibi, neque enim de his etc.; tertio ostendit cum quo conveniat in materia, ibi, et secundum modum quemdam etc.. Circa materiam autem artis duo est considerare, scilicet ipsam actionem artificis quae per artem dirigitur, et opus quod est per artem factum.

Est autem triplex operatio artis. Prima quidem est considerare qualiter aliquid sit faciendum. Secunda autem est operari circa materiam exteriorem. Tertia autem est constituere ipsum opus. Et ideo dicit quod omnis ars est circa generationem, id est circa constitutionem et complementum operis, quod primo ponit tamquam finem artis: et est etiam circa artificiare, id est circa operationem artis qua disponit materiam, et est etiam circa speculari qualiter aliquid fiat per artem.

#14 Ex parte vero ipsius operis duo est considerare. Quorum primum est quod ea quae fiunt per artem humanam sunt contingentia esse et non esse. Quod patet ex hoc, quod quando fiunt incipiunt esse de novo.

Secundum est quod principium generationis artificialium operum est in solo faciente quasi extrinsecum ab eis, sed non in facto quasi intrinsecum.

#15 Deinde cum dicit neque enim de his etc., manifestat quod dictum est, ostendens differentiam artis ad tria. Primo quidem ad scientias divinas et mathematicas, quae sunt de his quae ex necessitate sunt vel fiunt, de quibus non est ars.

#16 Secundo ibi: neque de his etc., ostendit differentiam ad scientiam naturalem, quae est de his quae sunt secundum naturam, de quibus non est ars. Habent enim ea, quae sunt secundum naturam, in seipsis principium motus, ut dicitur in II physicorum, quod non competit operibus artis, ut dictum est.

#17 Tertio ibi: quia autem etc., ostendit differentiam artis ad prudentiam.

Et dicit, quod quia actio et factio sunt altera invicem, necesse est quod ars sit factionis directiva et non actionis, cuius est directiva prudentia.

#18 Deinde cum dicit: et secundum modum quemdam etc., ostendit cum quo conveniat ars in materia.

Et dicit quod fortuna et ars sunt circa eadem secundum aliquem modum; utraque enim est circa ea quae fiunt per intellectum; sed ars cum ratione, fortuna sine ratione. Et hanc convenientiam Agathon designavit dicens, quod ars dilexit fortunam, et fortuna artem, in quantum scilicet in materia conveniunt.

#19 Deinde cum dicit: ars quidem igitur etc., determinat de arte per comparisonem ad eius oppositum. Et dicit, quod sicut ars, ut praedictum est, est quidam habitus factivus cum vera ratione, ita athennia, id est inertia, e contrario est habitus factivus cum ratione falsa circa contingens aliter se habere.

|+4 Lectio 4

#1 De prudentia autem sic utique assumamus etc..

Postquam Philosophus determinavit de arte, hic determinat de prudentia.

Et primo ostendit quid sit prudentia.

Secundo ostendit quid sit subiectum eius, ibi: duabus autem entibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit prudentia; secundo ostendit differentiam eius ab arte, quantum ad rationem virtutis, ibi, sed tamen artis quidem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quis sit prudens. Secundo, quid sit prudentia, ibi, consiliatur autem nullus etc..

Circa primum tria facit. Primo determinat modum agendi. Et dicit, quod sic oportet assumere de prudentia quid sit, considerando qui dicantur prudentes.

#2 Secundo ibi: videtur autem prudentis esse etc., ostendit qui sint prudentes. Et dicit quod ad prudentem videtur pertinere, quod sit potens ex facultate habitus bene consiliari circa propria bona et utilia, non quidem in aliquo particulari negotio, puta qualia sint bona vel utilia ad sanitatem vel fortitudinem corporalem; sed circa ea quae sunt bona et utilia ad hoc quod tota humana vita sit bona.

#3 Tertio ibi: signum autem etc., manifestat quod dictum est per signum: quia scilicet illi dicuntur prudentes non simpliciter, sed circa aliquid determinatum, qui possunt bene ratiocinari de his quae sunt bona et utilia ad

aliquem finem determinatum, dummodo ille finis sit bonus; quia ratiocinari de his quae pertinent ad malum finem est contrarium prudentiae, et dummodo hoc sit circa ea quorum non est ars; quia bene ratiocinari de huiusmodi non pertinet ad prudentiam, sed ad artem. Si ergo ille qui est bene consiliativus ad aliquid particulare est prudens particulariter in aliquo negotio; consequens est, quod ille sit totaliter et simpliciter prudens qui est bene consiliativus de his quae pertinent ad totam vitam.

|#4 Deinde cum dicit consiliatur autem etc., ostendit quid sit prudentia.

Et primo ponit definitionem prudentiae.

Secundo manifestat eam per signa, ibi, propter quod Periclea et tales etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit ex praedictis differentiam prudentiae ad alios habitus supra positos, scilicet scientiam et artem. Secundo concludit definitionem prudentiae, ibi, relinquitur ergo etc..

Tertio assignat rationem cuiusdam quod dixerat, ibi: factionis quidem enim etc..

Dicit ergo primo, quod nullus consiliatur, neque de his quae sunt simpliciter impossibilia aliter se habere, neque de his quae sunt impossibilia agere illi. Accipiamus ergo ea quae supra dicta sunt: scilicet quod scientia est per demonstrationem: et iterum, quod demonstratio non potest esse de his quorum principia contingit aliter se habere, quia si principia possunt aliter se habere, omnia quae ex principiis illis consequuntur possunt aliter se habere non enim potest esse quod principia debilius esse habeant, quam ea quae sunt ex principiis. Coniungamus autem cum his ea quae nunc dicta sunt, scilicet quod consilium non sit de his quae sunt ex necessitate, et quod prudentia sit circa consiliabilia; quia dictum est supra, quod prudentis est bene consiliari.

Ex quibus omnibus sequitur quod prudentia, neque sit scientia, neque ars.

|#5 Et quod non sit scientia, patet per hoc quod agibilia de quibus est consilium et circa quae est prudentia, contingit aliter se habere, et circa talia non est scientia.

Quod autem prudentia non sit ars, patet per hoc, quod aliud est genus actionis et factionis.

Unde prudentia quae est circa actiones, differt ab arte quae est circa factiones.

|#6 Deinde cum dicit relinquitur ergo etc., concludit ex praemissis definitionem prudentiae.

Et dicit, quod ex quo prudentia non est scientia, quae est habitus demonstrativus circa necessaria; et non est ars, quae est habitus cum ratione factivus; relinquitur, quod prudentia sit habitus cum vera ratione activus, non quidem circa factibilia, quae sunt extra hominem, sed circa bona et mala ipsius hominis.

|#7 Deinde cum dicit factionis quidem enim etc., assignat rationem eius quod dixerat: scilicet quod prudentia sit habitus activus circa hominis bona et mala. Manifestum est enim, quod semper finis factionis est aliquid alterum ab ipsa factione, sicut finis aedificationis est aedificium constructum. Ex quo patet, quod bonum ipsius factionis non est in faciente, sed in facto. Sic igitur ars, quae est circa factiones, non est circa hominis bona vel mala, sed circa bona vel mala artificiorum.

Sed finis actionis non semper est aliquid alterum ab actione, quia quandoque euprasia, idest bona operatio est finis ipsi, idest sibi, vel etiam agenti: quod tamen non est semper, nihil enim prohibet unam actionem ordinari ad aliam sicut ad finem: sicut consideratio effectuum ordinatur ad considerationem causae. Finis autem est bonum uniuscuiusque.

Et sic patet, quod bonum actionis est in ipso agente. Unde prudentia, quae est circa actiones, dicitur esse circa hominis bona.

|#8 Deinde cum dicit propter quod Periclea etc., manifestat definitionem propositam per duo signa. Quorum primum est, quod quia prudentia est circa hominis bona et mala, propter hoc quendam qui dicebatur Pericles et alios similes existimamus esse prudentes, ex eo quod possunt considerare quae sint bona non solum sibi, sed etiam aliis. Tales autem, scilicet qui sibi et aliis possunt bona speculari, existimamus oeconomicos idest dispensatores domorum, et politicos, id est gubernatores civitatum.

|#9 Secundum signum ponit ibi, hinc et temperantiam etc..

Et dicit quod quia prudentia est circa bona vel mala agibilia, inde est quod temperantia vocatur in Graeco *soffrosini*, quasi salvans mentem, a qua etiam prudentia dicitur *fronesis*. Temperantia autem, in quantum moderatur delectationes et tristitias tactus, salvat talem existimationem, quae scilicet est circa agibilia quae sunt hominis bona vel mala. Et hoc patet per contrarium: quia delectabile et triste quod moderatur temperantia, non corrumpit, scilicet totaliter, neque pervertit, in contrarium deducendo, quamcumque existimationem, puta speculativam, scilicet quod triangulus habeat vel non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Sed delectatio et tristitia corrumpit et pervertit existimationes quae sunt circa iudicia operabilium.

#10 Qualiter fiat talis corruptio, ostendit consequenter. Manifestum est enim quod principia operabilium sunt fines, cuius gratia fiunt operabilia, qui ita se habent in operabilibus sicut principia in demonstrabilibus, ut habetur in secundo physicorum.

Quando autem est vehemens delectatio vel tristitia, apparet homini quod illud sit optimum per quod sequitur delectationem et fugit tristitiam: et ita corrupto iudicio rationis non apparet homini verus finis qui est principium prudentiae circa operabilia existentis, nec appetit ipsum, neque etiam videtur sibi quod oporteat omnia eligere et operari propter verum finem, sed magis propter delectabile. Quaelibet enim malitia, idest habitus vitiosus, corrumpit principium, inquantum corrumpit rectam existimationem de fine. Hanc autem corruptionem maxime prohibet temperantia.

#11 Et sic concludit ex praedictis signis, quod necesse est prudentiam esse habitum operativum circa humana bona cum ratione vera.

#12 Deinde cum dicit: sed tamen artis etc., ostendit differentiam duplicem inter artem et prudentiam, secundum rationem virtutis humanae. Quarum prima est, quod circa artem requiritur virtus moralis, quae scilicet rectificet usum eius. Potest enim esse quod aliquis habet habitum artis quo potest bonam domum aedificare, tamen non vult propter aliquam aliam malitiam. Sed virtus moralis, puta iustitia, facit quod artifex recte arte sua utetur. Sed circa usum prudentiae non requiritur aliqua virtus moralis. Dictum est enim quod principia prudentiae sunt fines, circa quos conservatur rectitudo iudicii per virtutes morales. Unde prudentia, quae est circa humana bona, ex necessitate habet secum adiunctas virtutes morales tamquam salvantes sua principia; non autem ars quae est circa bona exteriora, sed postquam iam habetur ars, adhuc requiritur virtus moralis quae rectificet usum eius.

#13 Secundam differentiam ponit ibi: et in arte quidem etc..

Manifestum est enim quod si aliquis peccat in arte ex propria voluntate, reputatur melior artifex quam si hoc non faciat sponte, quia tunc videretur ex imperitia artis procedere; sicut patet de his qui loquuntur incongrue propria sponte. Sed circa prudentiam minus laudatur qui volens peccat quam qui nolens, sicut et circa virtutes morales. Et hoc ideo quia ad prudentiam requiritur rectitudo appetitus circa fines, ad hoc quod sint ei salva sua principia.

Ex quo patet, quod prudentia non est ars, quasi in sola veritate rationis consistens: sed est virtus ad modum Moralium virtutum requirens rectitudinem appetitus.

#14 Deinde cum dicit: duabus autem entibus etc., ostendit quid sit subiectum prudentiae. Et dicit quod cum duae sint partes animae rationalis, quarum una dicitur scientificum et alia ratiocinativum sive opinativum, manifestum est quod prudentia est virtus alterius horum, scilicet opinativi. Opinio enim est circa ea quae contingit aliter se habere, sicut et prudentia.

Et tamen quamvis prudentia sit in hac parte rationis sicut in subiecto, ratione cuius dicitur virtus intellectualis; non tamen est cum sola ratione sicut ars vel scientia, sed requirit rectitudinem appetitus. Et huius signum est, quia habitus qui est in sola ratione potest oblivioni tradi, sicut ars et scientia, nisi sit habitus naturalis, sicut intellectus: prudentia non traditur oblivioni per dissuetudinem, aboletur cessante appetitu recto qui.

Quandiu manet, facit rationem continue exerceri circa ea quae sunt prudentiae, ita quod oblivio subrepere non potest.

|+5 Lectio 5

#1 Quia autem scientia de universalibus etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus intellectualibus quae perficiunt intellectum circa ea quae sunt ex principiis, hic determinat de virtutibus intellectualibus perficientibus intellectum circa ipsa principia.

Et primo quidem determinat de intellectu, qui est circa principia demonstrationis. Secundo determinat de sapientia quae est circa principia entium, ibi, sapientiam autem in artibus etc..

Ostendit ergo primo, quod praeter alias virtutes intellectuales, necesse est esse intellectum circa principia demonstrationis. Est enim scientia quaedam existimatio de universalibus et de his quae sunt ex necessitate particularia enim et contingentia non possunt attingere ad certitudinem scientiae, quia non sunt nota nisi secundum quod cadunt sub sensu.

#2 Est autem tertio considerandum circa scientiam quod eorum quae demonstrantur (et) ipsius scientiae quae est circa demonstrabilia necesse est esse quaedam principia quod ex hoc patet: quod scientia est cum ratione demonstrativa procedente ex principiis in conclusiones.

Quia ergo ita se habet circa scientiam, necesse est quod principiorum scientiae neque sit scientia, neque ars, neque prudentia, de quibus iam dictum est.

|#3 Quod autem horum non sit scientia, patet: quia id de quo est scientia est demonstrabile, prima autem demonstrationum principia non sunt demonstrabilia, alioquin procederetur in infinitum. Quod autem non sit horum principiorum ars vel prudentia, patet per hoc quod hae duae virtutes sunt circa ea quae contingit aliter se habere, quod non potest dici de principiis demonstrationis.

Oportet enim ea esse certiora conclusionibus quae sunt ex necessitate. Ex hoc etiam patet quod horum principiorum non potest esse sapientia, quae est alia virtus intellectualis, de qua post dicitur; quia ad sapientem pertinet quod habeat demonstrationem de aliquibus rebus, idest de primis causis entium; principia autem sunt indemonstrabilia, ut dictum est.

|#4 Si ergo virtutes intellectuales quibus ita verum dicimus quod eis nunquam subest mendacium, sive circa necessaria quae non contingit aliter se habere, sive circa contingentia, sunt isti habitus, scientia, prudentia (sub qua comprehendit artem quae est etiam circa contingentia), et iterum sapientia et intellectus: cum nullum trium quae sunt prudentia, sapientia et scientia, possit esse circa principia indemonstrabilia, ut ex praedictis patet; relinquatur quod horum principiorum sit intellectus.

|#5 Accipitur autem hic intellectus non pro ipsa potentia intellectiva, sed pro habitu quodam quo homo ex virtute luminis intellectus agentis naturaliter cognoscit principia indemonstrabilia. Et satis congruit nomen. Huiusmodi enim principia statim cognoscuntur cognitis terminis. Cognito enim quid est totum et quid pars, statim scitur quod omne totum est maius sua parte. Dicitur autem intellectus ex eo quod intus legit intuendo essentiam rei. Unde et in tertio de anima dicitur, quod obiectum proprium intellectus est quod quid est. Et sic convenienter cognitio principiorum quae statim innotescunt cognito quod quid est circa terminos intellectus nominatur.

|#6 Deinde cum dicit sapientiam autem etc., determinat de sapientia.

Et primo ostendit quid sit sapientia. Secundo infert quoddam correlarium ex dictis, ibi: oportet ergo sapientem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quid dicatur sapientia particulariter sumpta.

Et secundo ex hoc quid sit sapientia simpliciter, ibi, esse autem quosdam etc..

Dicit ergo primo, quod inter artes nos assignamus nomen sapientiae certissimis artibus, quae scilicet cognoscentes primas causas in genere alicuius artificii dirigunt alias artes quae sunt circa idem genus; sicut architectonica ars dirigit manualiter operantes. Et secundum hunc modum dicimus phydiam fuisse sapientem latomum, id est lapidum incisorem, et Policlitum sapientem statuificum, idest factorem statuarum: ubi nihil aliud dicimus sapientiam, quam virtutem artis, idest ultimum et perfectissimum in arte, quando scilicet aliquis attingit ad id quod est ultimum et perfectissimum in arte. Hoc enim est virtus uniuscuiusque rei, ut dicitur in I de caelo et mundo.

|#7 Deinde cum dicit: esse autem quosdam etc., ostendit quid sit sapientia simpliciter dicta. Et dicit quod sicut existimamus quosdam esse sapientes in aliquo artificio, ita etiam existimamus quosdam esse sapientes totaliter, idest respectu totius generis entium et non secundum aliquam partem, etiam si non sint sapientes circa aliquod aliud artificium; sicut Homerus dicit de quodam quod dii eum posuerant non fossorem neque aratorem neque aliquod aliud particulare artificium sapientem, sed sapientem simpliciter. Unde manifestum est, quod sicut ille qui est sapiens in aliquo artificio est certissimus in illa arte, ita illa quae est sapientia simpliciter est certissima inter omnes scientias, inquantum scilicet attingit ad prima principia entium, quae secundum se sunt notissima, quamvis aliqua eorum, scilicet immaterialia, sint minus nota quoad nos. Universalissima autem principia sunt etiam quoad nos magis nota, sicut ea quae pertinent ad ens inquantum est ens: quorum cognitio pertinet ad sapientiam simpliciter dictam, ut patet in quarto metaphysicae.

|#8 Deinde cum dicit: oportet ergo etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod quia sapientia est certissima, principia autem demonstrationum sunt certiora conclusionibus, oportet quod sapiens non solum sciat ea quae ex principiis demonstrationum concluduntur circa ea de quibus considerat; sed etiam quod verum dicat circa ipsa principia, non quidem quod demonstret ea, sed in quantum ad sapientem pertinet notificare communia, puta totum et partem, aequale et inaequale, et alia huiusmodi, quibus cognitis statim principia demonstrationum innotescunt; unde et ad huiusmodi sapientem pertinet disputare contra negantes principia, ut patet in quarto metaphysicae.

|#9 Sic ergo ulterius concludit, quod sapientia, inquantum dicit verum circa principia, est intellectus; inquantum autem scit ea quae ex principiis concluduntur, est scientia.

Distinguitur tamen a scientia communiter sumpta, propter eminentiam quam habet inter alias scientias: est enim virtus quaedam omnium scientiarum.

|#1 Et quemadmodum caput habens etc..

Postquam Philosophus determinavit de singulis virtutibus intellectualibus, hic ostendit quae sit praecipua inter eas.

Et primo ostendit, quae sit praecipua simpliciter.

Secundo, quae sit praecipua in genere agibilium humanorum, ibi, erit autem utique quaedam et hic etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod sapientia sit simpliciter praecipua inter omnes. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, manifestans per signum quoddam ea quae dicta sunt, ibi, propter quod Anaxagoram etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo excludit errorem contrarium, ibi, inconueniens enim etc..

Tertio concludit veritatem, ibi, ex dictis utique manifestum etc..

Dicit ergo primo, quod sapientia non est qualiscumque scientia, sed scientia rerum honorabilissimarum, id est divinarum, ac si ipsa habeat rationem capitis inter omnes scientias.

Sicut enim per sensus, qui sunt in capite, diriguntur motus et operationes omnium aliorum membrorum, ita sapientia dirigit omnes alias scientias, dum ab ea omnes aliae sua principia supponunt.

|#2 Deinde cum dicit inconueniens enim etc., excludit quorundam errorem, qui attribuebant principalitatem inter omnes scientias politicae, per quam gubernatur multitudo, vel prudentiae per quam aliquis gubernat seipsum, attendentes ad utilitatem magis, quam ad scientiae dignitatem. Scientiae enim speculativae, ut dicitur in principio metaphysicae non quaeruntur quasi ad aliquid utiles, sed sicut per se honorabiles.

Unde circa hoc duo facit. Primo excludit hunc errorem. Secundo removet quamdam obiectionem, ibi, si autem, quoniam optimum etc..

Circa primum ponit duas rationes.

|#3 Circa quarum primam dicit, quod inconueniens est si quis politicam vel prudentiam aestimet esse scientiam studiosam, idest optimam inter scientias. Quod quidem esse non posset nisi homo esset optimum eorum quae sunt in mundo. Scientiarum enim una est melior et honorabilior altera ex eo quod est meliorum et honorabiliorum, ut dicitur in primo de anima. Hoc autem est falsum quod homo sit optimum eorum quae sunt in mundo. Ergo neque politica seu prudentia, quae sunt circa res humanas, sunt optima inter scientias.

|#4 Secundam rationem ponit ibi si utique sanum etc..

Quae quidem procedit ex hoc, quod quaedam sunt quorum ratio consistit in proportione et habitudine ad aliquid. Et ideo huiusmodi non possunt esse eadem quantum ad omnia; sicut patet quod non idem est sanum et bonum hominibus et piscibus. Quaedam vero dicuntur absolute, sicut album in coloribus et rectum in figuris. Et quia sapientia est de his quae in se et absolute sunt talia (est enim de primis entium), oportet ab omnibus dici quod idem sit quod est sapiens in omnibus, et quod sit eadem sapientia simpliciter respectu omnium. Sed id quod est prudens oportet quod sit alterum apud diversos, propter hoc, quod prudentia dicitur secundum proportionem et habitudinem ad aliquid. Ille enim qui potest bene speculari singula quae pertinent ad seipsum, dicitur esse prudens, et tali conceditur sive attribuitur prudentia. Et inde est, quod per quamdam similitudinem homines dicunt quasdam bestias esse prudentes, quaecumque scilicet videntur habere quamdam potentiam provisivam circa propriam vitam, non quidem ex ratione, quod proprie ad prudentiam pertinet. Sic igitur manifestum est quod sapientia, quae est praecipua inter omnes, non est idem quod politica.

|#5 Si enim poneremus quod illa scientia, quae est circa utilia qualis est politica, esset sapientia quae est omnium caput, sequeretur quod essent multae sapientiae. Non enim potest esse una aliqua ratio circa ea quae sunt bona omnibus animalibus; sed oportet, quod circa singula animalia sit altera consideratio considerans quid sit bonum unicuique.

Et eadem ratio est de medicina, quae non potest esse una omnium. Dictum est enim supra, quod sicut sanum, ita et bonum est alterum hominibus et piscibus. Oportet autem esse solam unam sapientiam, quia ad eam pertinet considerare ea quae sunt communia omnibus entibus. Unde relinquitur, quod politica, quae est gubernativa humanae multitudinis, non potest esse sapientia simpliciter; et multo minus prudentia communiter dicta, quae est gubernativa unius.

|#6 Deinde cum dicit: si autem quoniam etc., excludit quamdam obiectionem. Posset enim aliquis dicere, politicam seu prudentiam, cum sit de rebus humanis, esse praecipuam, quia homo est excellentior inter alia animalia. Sed hoc nihil refert ad propositum: quia quaedam alia secundum suam naturam sunt multum diviniora propter sui excellentiam, quam homo. Et ut taceamus de Deo et substantiis separatis quae non subiacent

sensibus, etiam ipsa quae manifestissima sunt sensui, ex quibus mundus constat, scilicet caelestia corpora, sunt homine potiora, sive comparemus corpus corpori, sive comparemus substantias moventes animae humanae.

#7 Deinde cum dicit: ex dictis utique manifestum etc., concludit veritatem intentam, scilicet quod sapientia sit scientia et intellectus, ut prius dictum est, non circa quaecumque, sed circa honorabilissima.

Et hoc est ex dictis manifestatum, quia, si aliqua scientia esset honorabilior, hoc praecipue conveniret politicae et prudentiae, quod supra est improbatum.

#8 Deinde cum dicit propter quod Anaxagoram etc., infert quoddam corollarium ex praemissis; per quod manifestantur quaedam quae dicta sunt.

Et circa hoc duo facit. Primo inducit corollarium.

Secundo manifestat quandam partem ipsius, ibi: neque enim prudentia etc..

Dicit ergo primo quod quia prudentia est circa bona humana sapientia autem circa ea quae sunt homine meliora, inde est, quod homines dicunt Anaxagoram, et quemdam alium Philosophum qui vocabatur thales, et alios similes esse quidem sapientes, non autem prudentes, eo quod homines vident eos ignorare ea quae sunt sibi ipsis utilia, et dicunt eos scire quaedam superflua, id est inutilia, et admirabilia, quasi excedentia communem hominum notitiam, et difficilia, quia indigent diligenti inquisitione, et divina propter nobilitatem naturae.

#9 Ponit autem specialiter exemplum de thale et Anaxagora, qui specialiter super hoc reprehensi fuerunt. Cum enim thales exiret domum, ut astra consideraret, incidit in foveam; eoque lugente, dixit ad eum quaedam vetula: tu quidem, o thales, quae ante pedes nequis videre et quae in caelo sunt putas cognoscere? Anaxagoras etiam, cum nobilis et dives esset, paterna bona suis dereliquit, et speculationi naturalium se dedit, non curans de politicis, unde ut negligens reprehendebatur.

Et dicenti sibi: non est tibi curae patria?, respondit: mihi patria valde curae est, ostenso caelo.

#10 Ideo autem homines dicunt eos scire inutilia, quia non inquirunt de bonis humanis, propter quod etiam non dicuntur esse prudentes. Nam prudentia est circa bona humana, de quibus contingit consiliari. Prudentis autem maxime videtur esse opus bene consiliari.

Nullus autem consiliatur de necessariis, quae impossibile est aliter se habere, cuiusmodi sunt res divinae de quibus sapientes praedicti considerant. Neque etiam potest esse consilium de quibuscumque rebus non ordinatis ad aliquem finem, qui est operabile bonum, de quibus considerant scientiae speculativae, etiam si sint circa corruptibilia. Ille autem est simpliciter bonus consiliator, et per consequens prudens, qui ratiocinando potest conicere quid sit optimum homini ad operandum.

#11 Deinde cum dicit neque enim prudentia etc., manifestat quiddam quod dixerat, assignans scilicet rationem quare prudentia sit circa operabilia. Prudentia enim non considerat solum universalialia, in quibus non est actio; sed oportet quod cognoscat singularia, eo quod est activa, idest principium agendi. Actio autem est circa singularia. Et inde est, quod quidam non habentes scientiam universalium sunt magis activi circa aliqua particularia, quam illi qui habent universalem scientiam, eo quod sunt in aliis particularibus experti. Puta si aliquis medicus sciat quod carnes leves sunt bene digestibiles et sanae, ignoret autem quales carnes sint leves; non poterit facere sanitatem.

Sed ille qui scit quod carnes volatiliium sunt leves et sanae, magis poterit sanare. Quia igitur prudentia est ratio activa, oportet quod prudens habeat utramque notitiam, scilicet et universalium et particularium; vel, si alteram solum contingat ipsum habere, magis debet habere hanc, scilicet notitiam particularium, quae sunt propinquiora operationi.

|+7 Lectio 7

#1 Erit autem utique quaedam etc..

Postquam Philosophus ostendit quid sit praecipuum simpliciter inter omnes virtutes intellectuales, hic ostendit quid sit praecipuum circa res humanas.

Et primo ostendit propositum. Secundo manifestat quiddam quod supra dixerat, ibi, signum autem est eius etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: est autem (et) politica etc.; tertio excludit quendam errorem, ibi: et videtur quae circa seipsum etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis in cognitione rerum humanarum non consistat sapientia quae est simpliciter principalis inter omnia, tamen est quaedam architectonica, idest principativa et dominativa ratio sive notitia hic, idest in genere rerum humanarum.

#2 Deinde cum dicit: est autem et politica etc., manifestat propositum, distinguens ea quae pertinent ad notitiam rerum humanarum.

Et primo distinguit politicam et prudentiam.

Secundo determinat de politica, ibi, eius autem quae circa civitatem etc.; tertio determinat de prudentia, ibi, videtur autem et prudentia etc..

Dicit ergo primo quod politica et prudentia sunt idem habitus secundum substantiam, quia utraque est recta ratio rerum agibilium circa humana bona vel mala; sed differunt secundum rationem. Nam prudentia est recta ratio agibilium circa unius hominis bona vel mala, idest suiipsius. Politica autem circa bona vel mala totius multitudinis civilis. Ex quo patet quod ita se habet politica ad prudentiam, sicut iustitia legalis ad virtutem, ut supra in quinto habitum est. Positis autem duobus extremis, intelligitur medium, scilicet oeconomica quae medium est inter unum hominem et civitatem.

|#3 Deinde cum dicit: eius autem quae circa civitatem etc., determinat de politica. Et distinguit eam in duas partes; dicens quod eius habitus qui est circa totam civitatem, una pars est quasi prudentia architectonica, quae dicitur legis positiva.

Dicitur enim ars architectonica quae determinat aliis quid sit agendum. Unde principes imponentes legem suis subditis, ita se habent in civilibus sicut architectores in artificialibus.

Et propter hoc ipsa lex positiva, idest ratio recta secundum quam principes leges rectas ponunt, dicitur architectonica prudentia.

Alia autem pars politicae communi nomine vocatur politica, quae scilicet consistit circa singularia operabilia; leges enim comparantur ad opera humana, sicut universalis ad particularia, ut de iustis legalibus dictum est in quinto. Et sicut legis positiva est praeceptiva, ita et politica est activa et conservativa eorum quae lege ponuntur.

|#4 Et hoc patet, quia ad huiusmodi politicam executivam pertinet sententia: quae nihil est aliud quam applicatio rationis universalis ad aliquod particulare operabile, non enim dicitur sententia nisi de aliquo operabili. Et quia omne operabile est singulare, inde est quod sententia est alicuius extremi, idest singularis: quod dicitur extremum, quia et ab eo incipit nostra cognitio ad universalis procedere, et ad ipsum terminatur in via descensus. Potest etiam et ipsa sententia dici extrema, quia est applicatio legis universaliter positae ad singulare operabile. Et quia ista executiva legis positae retinet sibi commune nomen politicae, inde est quod isti soli qui exequentur leges positas dicuntur conversari civiliter, quia isti soli operantur in civilibus, sicut chiroteginiae, id est manuales artifices, in artificialibus; et comparantur ad legis positores, sicut ad architectores.

|#5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., agit de prudentia.

Et primo ostendit quae dicatur prudentia.

Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, species quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis politica tam legis positiva quam executiva sit prudentia, tamen maxime videtur esse prudentia quae est circa unum tantum, scilicet circa seipsum. Et talis ratio suiipsius gubernativa retinet sibi commune nomen prudentiae; quia aliae partes prudentiae habent propria nomina, quibus nominantur; earum enim quaedam quidem dicitur yconomia, id est prudentia dispensativa domus; quaedam vero dicitur legis positio, idest prudentia ponendi leges; quaedam vero est politica, idest prudentia exequendi leges, et quaelibet harum dividitur in consiliativam et iudicativam. Oportet enim in agibilibus, primo per inquisitionem consilii aliquid invenire, secundo de inventis iudicare.

|#6 Est autem considerandum, quod sicut supra dictum est, prudentia non est in ratione solum, sed habet aliquid in appetitu.

Omnia ergo de quibus hic fit mentio, in tantum sunt species prudentiae, in quantum non in ratione sola consistunt, sed habent aliquid in appetitu. In quantum enim sunt in sola ratione, dicuntur quaedam scientiae practicae, scilicet ethica oeconomica et politica.

|#7 Est etiam considerandum, quod quia totum principalius est parte et per consequens civitas quam domus, et domus quam unus homo, oportet quod prudentia politica sit principalior quam oeconomica, et haec quam illa quae est suiipsius directiva. Unde et legis positiva est principalior inter partes politicae et simpliciter praecipua circa omnia agibilia humana.

|#8 Deinde cum dicit: species quidem igitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod ex quo prudentia quae est circa seipsum est pars communis prudentiae, consequens est quod scire ea quae sunt sibi ipsi bona, quod pertinet ad hanc prudentiam, sit quaedam species cognitionis humanae quae habet multam differentiam vel ab aliis speciebus cognitionis humanae vel propter diversitatem eorum quae ad unum hominem pertinent.

|#9 Deinde cum dicit: et videtur quae circa se ipsum etc., excludit quemdam errorem.

Et primo ponit ipsum. Secundo inducit probationem eius, ibi, propter quod et euripides etc.. Tertio solvit improbandum errorem, ibi, quamvis forte etc..

Dicit ergo primo, quod quibusdam videtur solus ille esse prudens qui habet scientiam et exercitium circa ea quae ad seipsum pertinent.

Illi autem qui sunt politici non videntur esse prudentes, sed magis polipragmones, idest intromittentes se de multis, scilicet quae ad multitudinem pertinent.

#10 Deinde cum dicit propter quod et euripides etc., inducit probationem praedicti erroris. Et primo quidem per dictum euripidis poetae, qui inducit quemdam pro sua civitate militantem talia dicentem: qualiter ego essem prudens, cui, scilicet mihi, aderam in negotio, idest cum ego mea negotia non tractarem, sed quum sim numeratus inter multos, participo militia aequali mihi et aliis?

#11 Secundo ibi: superfluos enim etc., inducit ad idem rationem. Et dicit quod quidam dicunt politicos non esse prudentes, tamquam superfluos, id est supervacaneis rebus intendentes, et tamquam operantes aliquid amplius quam ad eos spectet. Homines enim propter privatum amorem quem inordinate ad seipsos habent, quaerunt solum id quod est sibiipsum bonum. Et existimant quod hoc solum oporteat unumquemque operari, quod scilicet sibi est bonum. Et ex hac opinione hominum venit quod illi soli sint prudentes qui propriis negotiis intendunt.

#12 Deinde cum dicit quamvis forte etc., excludit hunc errorem. Et dicit quod proprium bonum uniuscuiusque singularis personae non potest esse sine yconomia, id est recta dispensatione domus, neque sine urbanitate, id est recta dispensatione civitatis, sicut nec bonum partis potest esse sine bono totius. Unde patet quod politici et oeconomici non intendunt circa aliquid superfluum, sed circa id quod ad seipsos pertinet.

#13 Nec tamen sufficit politica et oeconomica sine prudentia priorum. Quia recte disposita civitate et domo, adhuc est immanifestum qualiter oportet disponere ea quae ad seipsum pertinent. Et ideo oportet ad hoc intendere per prudentiam quae est circa proprium bonum.

#14 Deinde cum dicit: signum autem etc., manifestat quiddam quod supra dictum est: scilicet quod prudentia non sit solum circa universalia, sed etiam circa singularia.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum.

Secundo ex hoc comparat prudentiam scientiae et intellectui, ibi, quoniam autem prudentia etc..

Circa primum ponit duas rationes. Circa quarum primam duo facit: primo manifestat propositum per signum quoddam. Secundo circa hoc quamdam quaestionem inducit, ibi: quia et hoc utique aliquis etc..

Dicit ergo primo quod signum (est) eius quod supra dictum est, scilicet quod prudentia non sit solum circa universalia sed etiam circa particularia, quia iuvenes fiunt geometrici et disciplinati, idest in scientiis disciplinalibus sive mathematicis instructi, et fiunt sapientes in talibus, id est ad perfectionem et terminum harum scientiarum pertinentes, non autem videtur quod iuvenis fiat prudens. Cuius causa est, quia prudentia est circa singularia quae fiunt nobis cognita per experientiam. Iuvenis autem non potest esse expertus, quia ad experientiam requiritur temporis multitudo.

#15 Deinde cum dicit quia et hoc utique etc., movet circa hoc quaestionem, scilicet quare puer posset fieri mathematicus, non autem possit fieri sapiens, id est metaphysicus, vel physicus, id est naturalis. Et ad hoc respondet quantum ad naturalem quia haec quidem, scilicet mathematica, cognoscuntur per abstractionem a sensibilibus quorum est experientia; et ideo non requiritur ad cognoscendum talia temporis multitudo, sed principia naturalium, quae non sunt abstracta a sensibilibus, per experientiam considerantur, ad quam requiritur temporis multitudo.

#16 Quantum autem ad sapientiam, subiungit quod iuvenes sapientialia quidem scilicet metaphysicalia non credunt, idest non attingunt mente, licet ea dicant ore, sed circa mathematica non est immanifestum eis quod quid est. Cuius ratio est quia rationes mathematicorum sunt rerum imaginabilium, sapientialia autem sunt pure intellectualia; iuvenes autem de facili possunt capere ea quae sub imaginatione cadunt, sed ad illa quae excedunt sensum et imaginationem non attingunt mente, quia nondum habent intellectum validum et exercitatum ad tales considerationes, tum propter parvitatem temporis, tum propter plurimas mutationes naturae.

#17 Erit ergo hic congruus ordo addiscendi, ut primo quidem pueri logicalibus instruantur, quia logica docet modum totius philosophiae. Secundo autem instruendi sunt in mathematicis quae nec experientia indigent, nec imaginationem transcendunt. Tertio autem in naturalibus, quae, etsi non excedant sensum et imaginationem, requirunt tamen experientiam; quarto autem in moralibus, quae requirunt et experientiam et animum a passionibus liberum, ut in primo habitum est.

Quinto autem in sapientialibus et divinis quae transcendunt imaginationem et requirunt validum intellectum.

#18 Secundam rationem ponit ibi, adhuc peccatum etc..

Dictum est enim quod prudentis opus est bene consiliari. In consiliando autem dupliciter contingit peccare. Uno modo circa universale: puta an hoc sit verum, quod omnes aquae ponderosae sint pravae. Alio modo circa singulare, puta an haec aqua sit ponderosa.

Ergo oportet, quod prudentia sit directiva, et circa universalialia, et circa singularia.

#19 Deinde cum dicit: quoniam autem prudentia etc., comparat secundum praedicta (prudentiam) primo quidem scientiae. Secundo autem intellectui, ibi: susceptibiles quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod ex praedictis est manifestum, quod prudentia non est scientia.

Scientia enim est universalium, ut supra habitum est, prudentia autem est extremi, id est singularis, quia est operabilis quod est singulare. Et sic patet, quod prudentia non est scientia.

#20 Deinde cum dicit: susceptibiles quidem etc., comparat prudentiam intellectui.

Et primo ostendit convenientiam. Secundo differentiam, ibi, quaerere autem etc..

Dicit ergo primo, quod tam scientia quam prudentia sunt susceptibiles, vel attingibiles (secundum aliam litteram) intellectui, id est habent aliquam cohaerentiam cum intellectu, qui est habitus principiorum. Dictum est enim supra; quod intellectus est quorundam terminorum sive extremorum, id est principiorum indemonstrabilium, quorum non est ratio, quia non possunt per rationem probari, sed statim per se innotescunt. Haec autem, scilicet prudentia, est extremi, scilicet singularis operabilis, quod oportet accipere ut principium in agendis: cuius quidem extremi non est scientia, quia non probatur ratione, sed est eius sensus, quia aliquo sensu percipitur, non quidem illo quo sentimus species propriorum sensibilium, puta coloris, soni et huiusmodi, qui est sensus proprius; sed sensu interiori, quo percipimus imaginabilia, sicut in mathematicis cognoscimus extremum trigonum, id est singularem triangulum imaginatum, quia etiam illic, id est in mathematicis statur ad aliquod singulare imaginabile, sicut etiam in naturalibus statur ad aliquod singulare sensibile.

#21 Et ad istum sensum, id est interiorem, magis pertinet prudentia, per quam perficitur ratio particularis ad recte aestimandum de singularibus intentionibus operabilium.

Unde et animalia bruta, quae habent bonam aestimativam naturalem dicuntur participare prudentia. Sed illius sensus, qui est circa propria sensibilia, est quaedam alia species perfectiva, puta industria quaedam discernendi colores et sapes et alia huiusmodi. Et ita prudentia convenit cum intellectu in hoc, quod est esse alicuius extremi.

#22 Deinde cum dicit: quaerere autem etc., ostendit differentiam inter prudentiam et intellectum. Intellectus enim non est inquisitivus; prudentia autem est inquisitiva: est enim consiliativa. Consiliari autem et quaerere differunt sicut proprium et commune. Nam consiliari est quoddam quaerere, ut in tertio dictum est.

|+8 Lectio 8

#1 Oportet autem assumere etc..

Postquam Philosophus determinavit de prudentia et aliis virtutibus intellectualibus principalibus, hic determinat de quibusdam virtutibus adiunctis prudentiae.

Et primo determinat de singulis earum secundum se. Secundo comparat eas adinvicem et ad prudentiam, ibi, sunt omnes habitus etc..

Circa primum tria facit: primo determinat de eubulia; secundo de synesi, ibi: est autem et synesis etc.; tertio de gnome, ibi, vocata autem gnome etc..

Circa primum tria facit. Primo inquirat genus eubuliae, ostendens, quod sit quaedam rectitudo. Secundo ostendit cuius sit rectitudo, ibi, neque scientiae autem etc..

Tertio ostendit qualis rectitudo sit, ibi: quia autem rectitudo etc..

Circa primum duo facit: primo (dicit) de quo est intentio. Secundo exequitur, ibi, scientia quidem etc..

Dicit ergo primo, quod post tractatum de principalibus virtutibus intellectualibus, oportet assumere ad complementum cognitionis praedictarum virtutum de eubulia, quae dicitur bona consiliatio, quid sit: utrum scilicet sit scientia quaedam, vel saltem opinio, vel etiam eustochia, id est bona coniecturatio, vel in quo alio genere sit.

#2 Deinde cum dicit: scientia quidem etc., ostendit quid sit genus eubuliae.

Et primo ostendit in quo genere non sit; secundo concludit genus eius, ibi: sed quia qui quidem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod eubulia non sit scientia; secundo quod non sit eustochia, ibi, sed tamen neque eustochia etc.; tertio quod non sit opinio, ibi, neque utique opinio etc..

Dicit ergo primo quod eubulia non est scientia. Quod quidem patet per hoc, quod habentes scientiam iam non quaerunt de illis de quibus sciunt, sed habent certam notitiam de eis. Eubulia autem, cum sit quoddam consilium, est cum quadam inquisitione. Ille enim, qui consiliatur, quaerit et ratiocinatur. Sed scientia habetur in termino inquisitionis; ergo eubulia non est scientia.

#3 Deinde cum dicit: sed tamen neque eustochia etc., ostendit, quod eubulia non sit eustochia, duplici ratione. Quarum prima talis est. Eustochia, idest bona coniecturatio est sine rationis inquisitione et est velox; provenit enim aliquibus ex hoc quod habent promptum iudicium intellectus vel sensitivae partis ad recte existimandum de aliquo, propter subtilitatem spirituum, et bonitatem imaginationis, et puritatem sensitivorum organorum. Cooperatur etiam ad hoc multa experientia. Et haec duo desunt eubuliae. Eubulia enim, ut dictum est, est cum inquisitione rationis, et ex alia parte non est velox, sed magis boni consiliatores consiliantur multo tempore, ut diligenter perquirant omnia quae pertinent negotium; unde et in proverbio dicunt quod oportet ea quae sunt determinata in consilio velociter exequi, sed consiliari tarde. Unde patet, quod eubulia non est eustochia.

#4 Secundam rationem ponit ibi adhuc sollertia etc.. Quae talis est. Si eubulia esset idem quod eustochia, oporteret quod quicquid continetur sub eustochia contineretur sub eubulia. Sed sollertia est quaedam species eustochiae, est enim bona coniecturatio circa inventionem medii, differt tamen sollertia ab eubulia, quia eubulia non est circa finem, qui se habet in operabilibus sicut medium in syllogismis: non enim est consilium de fine, ut dictum est in tertio. Ergo eubulia non est idem quod eustochia.

#5 Deinde cum dicit: neque utique opinio etc., ostendit, quod eubulia non sit opinio: ita scilicet quod non solum non omnis opinio sit eubulia, sed quod neque una, id est nulla, opinio sit eubulia. Et hoc patet eadem ratione quam supra proposuit de scientia. Licet enim opinans non sit certus, tamen iam determinavit se ad unum; quod non contingit consilianti.

#6 Deinde cum dicit sed quia qui quidem etc., ostendit quid sit verum genus eubuliae, per hoc, quod ille qui male consiliatur, dicitur peccare in consiliando; qui autem bene consiliatur, dicitur recte consiliari. Et talis est eubulus; unde manifestum est quod eubulia est quaedam rectitudo.

#7 Deinde cum dicit: neque scientiae autem etc., ostendit cuius sit rectitudo. Et primo ostendit cuius non sit rectitudo. Secundo cuius sit, ibi, sed rectitudo quaedam etc.. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod eubulia non est rectitudo, neque scientiae, neque opinionis.

#8 Secundo ibi, scientiae quidem etc., ostendit propositum. Et primo quantum ad scientiam. Illud enim videtur indigere rectitudine, qua rectificetur, in quo contingit esse peccatum; sed in scientia non contingit esse peccatum, cum sit semper verorum; ergo eubulia non est rectitudo scientiae.

#9 Secundo ibi: opinionis autem etc., ostendit propositum quantum ad opinionem. Et hoc duplici ratione. Quarum prima talis est. Opinionis quidem, quia in ea contingit esse peccatum, potest esse aliqua rectitudo. Sed rectitudo eius non dicitur bonitas, sed veritas, sicut et peccatum eius dicitur falsitas. Ergo eubulia, quae a bonitate denominatur, non est rectitudo opinionis.

#10 Secundam rationem ponit ibi, similiter autem etc.. Et dicit, quod omne illud de quo habetur opinio, iam est determinatum quantum ad opinantem, licet non sit determinatum quantum ad rei veritatem. Et in hoc eubulia deficit ab opinione, quia non est sine ratione inquirente. Eubulia enim non est enuntiatio alicuius rei, sed inquisitio. E contrario autem opinio non est inquisitio, sed quaedam enuntiatio opinati; opinans enim dicit verum esse quod opinatur. Sed ille qui consiliatur vel bene vel male adhuc quaerit aliquid et ratiocinatur, nondum autem enuntiat ita esse vel non esse. Ergo eubulia non est rectitudo opinionis.

#11 Deinde cum dicit: sed rectitudo quaedam etc., ostendit cuius sit rectitudo eubulia. Et dicit, quod ex quo non est rectitudo scientiae neque opinionis, relinquitur, quod sit quaedam rectitudo consilii, ut ipsum nomen significat.

Et inde est, quod ad perfectam notitiam eubuliae oportet inquirere quid sit consilium, et circa quid sit. Et haec supra determinata sunt in tertio; unde non oportuit quod hic resumerentur.

#12 Deinde cum dicit: quia autem rectitudo etc., ostendit qualis rectitudo sit eubulia. Et circa hoc determinat quatuor conditiones eubuliae per ordinem. Dicit ergo primo quod rectitudo multipliciter dicitur. Uno modo proprie, alio modo metaphorice. Proprie quidem dicitur in bonis; secundum similitudinem autem etiam dicitur in malis, ut si dicamus quod aliquis sit rectus fur, sicut dicimus quod est bonus fur.

#13 Manifestum est autem quod non omnis rectitudo consilii est eubulia: non enim est rectitudo consilii in malis, sed in bonis tantum. Incontinens enim et pravus quandoque adipiscitur per suam ratiocinationem illud quod proponit cognoscere, puta cum invenit viam per quam possit peccatum perpetrare. Unde per similitudinem dicitur recte consilians, inquantum scilicet invenit viam efficaciter ducentem in finem, sed tamen assumit pro fine quoddam magnum malum, puta furtum vel adulterium. Sed bene consiliari, quod significat nomen eubuliae, videtur esse quoddam bonum. Unde manifestum est quod talis rectitudo consilii est eubulia, per quam aliquis adipiscitur bonum finem.

#14 Secundam conditionem ponit ibi: sed est et hoc etc..

Ubi considerandum est quod contingit in syllogisticis aliquando concludi veram conclusionem per falsum syllogismum. Et ita etiam in operabilibus contingit quandoque pervenire ad bonum finem per aliquam malam viam.

Et hoc est quod dicit, quod contingit aliquando sortiri bonum finem quasi falso syllogismo, ita scilicet quod aliquis consiliando perveniat ad id quod oportet facere, sed non per quod oportet, puta cum aliquis furatur, ut subveniat pauperi, et hoc est ac si in syllogismo aliquis ad veram conclusionem assumeret medium aliquem falsum terminum.

#15 Licet enim in intentione finis sit sicut principium et medius terminus, tamen in via executionis quam inquit consiliator, finis se habet sicut conclusio, et id quod est ad finem sicut medius terminus. Manifestum est autem quod non dicitur recte syllogizare qui veram conclusionem per falsum medium concluderet: unde consequens est quod non sit vere eubulia, secundum quam aliquis adipiscitur finem quem oportet, non autem per viam per quam oportet.

#16 Tertiam condicionem ponit ibi: adhuc est multum tempus etc..

Et dicit quod quandoque contingit quod aliquis multum tempus ponit in consilio, ita quod forte aliquando elabitur opportunitas exequendi.

Contingit etiam quod aliquis nimis velociter et praecipitanter consiliatur. Unde nec ista est vere eubulia, sed talis rectitudo consilii quae attendit id quod est utile ad finem et finem quem oportet et modum et tempus.

#17 Quartam conditionem ponit ibi: adhuc est simpliciter etc..

Et dicit quod contingit aliquem esse qui bene consiliatur simpliciter ad finem totius vitae.

Contingit etiam aliquem esse qui recte consiliatur ad aliquem finem particularem. Unde eubulia simpliciter erit quae dirigit consilium ad finem communem totius humanae vitae, illa autem quae dirigit ad quemdam finem particularem, non est eubulia simpliciter, sed eubulia quaedam. Quia cum prudentium sit bene consiliari, oportet quod eubulia simpliciter sit rectitudo consilii in ordine ad illum finem, circa quem veram aestimationem habet prudentia simpliciter dicta; et hic est finis communis totius humanae vitae, ut supra dictum est.

#18 Ex omnibus ergo quae dicta sunt accipi potest quod eubulia est rectitudo consilii ad finem bonum simpliciter per vias congruas et tempore convenienti.

|+9 Lectio 9

#1 Est autem et synesis etc..

Postquam Philosophus determinavit de eubulia, hic determinat de synesi. Et circa hoc duo facit.

Primo comparat synesim scientiae et opinioni.

Secundo prudentiae, ibi, propter quod etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod non omnis scientia vel opinio est synesis. Secundo ostendit quod nulla scientia est synesis, ibi, neque aliqua una etc..

Dicit ergo primo quod synesis, secundum quam dicimus aliquos esse synechos, id est sensatos, et contrarium eius quod est asynesia, secundum quam dicimus aliquos esse asynecos, id est insensatos, non est totaliter idem quod scientia vel opinio. Nullus enim est qui non habeat aliquam scientiam vel opinionem. Si ergo omnis scientia vel opinio esset synesis, sequeretur quod omnes homines essent sensati.

Quod patet esse falsum.

|#2 Deinde cum dicit: neque aliqua una etc., ostendit quod nulla scientia sit synesis. Et dicit quod synesis non est aliqua scientiarum particularium. Quia si esset medicina, esset de sano et aegro. Si autem esset geometria, esset circa magnitudines. Quaedam autem aliae scientiae sunt de rebus sempiternis et immobilibus, sicut scientiae divinae circa quas non dicitur esse synesis. Neque etiam dicitur esse de his quae fiunt sive a natura, sive ab homine, de quibus sunt scientiae naturales et artificiales: sed est de illis de quibus aliquis potest dubitare et consiliari. Et sic patet quod synesis non est aliqua scientia.

|#3 Deinde cum dicit propter quod etc., comparat synesim prudentiae. Et primo concludit ex praemissis convenientiam utriusque: quia enim synesis est circa consiliabilia, circa quae etiam est prudentia, ut supra ostensum est, sequitur quod synesis sit circa eadem cum prudentia.

|#4 Secundo ibi: non est autem idem etc., ostendit differentiam utriusque.

Et primo ostendit quod synesis non est prudentia.

Secundo quod non sit prudentiae generatio, ibi, est autem non habere prudentiam etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis synesis et prudentia sint circa eadem, non tamen sunt omnino idem.

|#5 Ad cuius evidentiam considerandum quod in speculativis, in quibus non est actio, est solum duplex opus rationis: scilicet invenire inquirendo, et de inventis iudicare.

Et haec quidem duo opera sunt (etiam) rationis practicae, cuius inquisitio est consilium, quod pertinet ad eubuliam, iudicium autem de consiliatis pertinet ad synesim. Illi enim dicuntur sensati, qui possunt bene iudicare de agendis.

Non autem stat hic ratio practica, sed ulterius procedit ad agendum. Et ideo necessarium est tertium opus quasi finale et completivum, scilicet praecipere quod procedatur ad actum: et hoc proprie pertinet ad prudentiam.

|#6 Unde dicit quod prudentia est praeceptiva, inquantum scilicet est finis ipsius determinare quid oporteat agere vel non agere, sed synesis est solum iudicativa. Et pro eodem accipitur synesis et eusynesia, id est bonus sensus, sicut et idem dicuntur synechi et eusynechi, id est sensati et bene sensati, quorum est bene iudicare.

Et sic patet quod prudentia est eminentior quam synesis, sicut et synesis quam eubulia.

Inquisitio enim ordinatur ad iudicium sicut ad finem; et iudicium ad praeceptum.

|#7 Deinde cum dicit: est autem non habere etc., ostendit quod synesis non est generatio prudentiae.

Et dicit quod synesis, sicut non est idem quod prudentia, ita non est idem cum hoc quod est habere prudentiam, aut cum hoc quod est sumere, id est acquirere eam. Sed sicut in Graeco discere, quod est quidam usus scientiae, dicitur syniene, sic et syniene dicitur in hoc quod aliquis utitur opinione practica in hoc quod iudicat de his de quibus est prudentia.

Quod quidem (multi) ab alio potest dici iudicare bene; eu enim in Graeco idem est ei quod est bene. Unde nomen synesis, secundum quam dicuntur aliqui eusynechi, quasi bene iudicantes vel bene sensati, venit ex ea voce, scilicet syniene quae dicitur circa hoc quod est discere.

Multoties enim discere nominamus syniene.

|#8 Est ergo sensus quod syniene in Graeco significat aliquem usum alicuius intellectualis habitus, qui quidem usus non solum est discere sed etiam iudicare. Synesis autem dicitur a syniene ratione illius usus qui est iudicare, non ratione illius usus qui est discere.

Unde synesis non est idem quod habere vel discere prudentiam, ut quidam putaverunt.

|#9 Deinde cum dicit: vocata autem gnome etc., determinat de tertia virtute quae vocatur gnome. Et ad huius virtutis evidentiam resumendum est quod supra dictum est in V de differentia epiichiae et iustitiae legalis. Iustum enim legale determinatur secundum id quod in pluribus contingit. Sed id quod est epiiches est directivum iusti legalis, ex eo quod necesse est legem deficere in paucioribus. Sicut ergo synesis importat iudicium rectum circa ea quae ut in pluribus contingunt, ita gnomyn importat rectum iudicium circa directionem iusti legalis.

Et ideo dicit, quod illa virtus quae vocatur gnomyn, secundum quam aliquos dicimus eugnomonas, id est bene sententiantes, et habere gnomen, id est attingere ad rectam sententiam, nihil est aliud quam rectum iudicium eius, quod est obiectum epiichiae.

|#10 Et huius signum est quia hominem, qui est epiiches maxime dicimus esse signomonicum, quasi per quandam clementiam temperantem sententiam. Et id quod est epiikes dicitur habere signomen, id est quandam temperantiam veniae.

Et ipsa virtus, quae dicitur syngnome, est recte iudicativa eius, quod est epiiches. Et in hoc est recta, quod verum iudicat.

#11 Deinde cum dicit: sunt autem omnes etc., comparat praedictas virtutes adinvicem, et ad prudentiam. Et circa hoc tria facit. Primo ponit convenientiam inter hos habitus. Secundo probat, ibi: et in eo quidem etc.; tertio infert quaedam correlaria ex dictis, ibi: propter quod et principium etc.. Dicit ergo primo, quod omnes praedicti habitus tendunt in idem. Et hoc rationabiliter. Et quod in idem tendant, patet, quia eisdem attribuuntur; nominamus enim gnomy et synesim et prudentiam, et intellectum, eisdem attribuentes habere gnomin et intellectum, quos dicimus prudentes et synetos. Et quod rationabiliter eisdem attribuantur, patet per hoc quod omnia praedicta, quae vocat potentias, quia sunt actionum principia, sunt circa singularia, quae in operabilibus sunt sicut extrema, sicut supra dictum est de prudentia.

#12 Deinde cum dicit: et in eo quidem etc., probat quod dixerat. Et primo per rationem. Secundo per signum, ibi: propter quod et naturalia etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit synesim et gnomen esse circa extrema et singularia, sicut et prudentia. Secundo ostendit idem de intellectu, ibi: et intellectus etc.. Dicit ergo primo quod manifestum est synesim et gnomy esse extremorum singularium, in quantum synechus (et) eugnomen, id est bene sententians, vel signomy, id est contemperanter sententians, est iudicativus de illis de quibus prudens praecipit. Ea enim quae sunt epiikia, de quibus est gnomy, possunt communiter se habere ad omnia bona humana, quorum est prudentia, in quantum unumquodque eorum se habet ad alium, quod est de ratione iustitiae; dictum est enim supra, quod epiiches est quoddam iustum; sic bene dictum est, quod gnomi sit de his de quibus est prudentia. Quod autem omnia ista sint circa singularia et extrema patet per hoc quod operabilia sunt singularia et extrema; prudentia autem, synesis et gnomin circa operabilia sunt. Unde patet, quod sunt circa extrema.

#13 Deinde cum dicit: et intellectus etc., ostendit quod etiam intellectus sit circa extrema. Et dicit, quod intellectus in utraque cognitione, scilicet tam speculativa quam practica, est extremorum, quia primorum terminorum et extremorum, a quibus scilicet ratio procedere incipit, est intellectus et non ratio. Est autem duplex intellectus. Quorum hic quidem est circa immobiles terminos et primos, qui sunt secundum demonstrationes, quae procedunt ab immobilibus et primis terminis, id est a principiis indemonstrabilibus, quae sunt prima cognita et immobilia, quia scilicet eorum cognitio ab homine removeri non potest. Sed intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis, et contingentis et alterius propositionis, id est non universalis quae est quasi maior, sed singularis quae est minor in syllogismo operativo.

#14 Quare autem huiusmodi extremi dicatur intellectus, patet per hoc, quod intellectus est principiorum; haec autem singularia, quorum dicimus esse intellectum huiusmodi, principia eius sunt quod est cuius gratia, id est sunt principia ad modum causae finalis.

#15 Et quod singularia habeant rationem principiorum, patet, quia ex singularibus accipitur universale. Ex hoc enim, quod haec herba fecit huic sanitatem, acceptum est, quod haec species herbae valet ad sanandum. Et quia singularia proprie cognoscuntur per sensum, oportet quod homo horum singularium, quae dicimus esse principia et extrema, habeat sensum non solum exteriorem sed etiam interiorem, cuius supra dixit esse prudentiam, scilicet vim cogitativam sive aestimativam, quae dicitur ratio particularis. Unde hic sensus vocatur intellectus qui est circa singularia. Et hunc Philosophus vocat in tertio de anima intellectum passivum, qui est corruptibilis.

#16 Deinde cum dicit propter quod et naturalia etc., manifestat quod dixerat per signum. Quia enim praedicti habitus sunt circa singularia, oportet quod aliquo modo attingant virtutes sensitivas, quae operantur per organa corporea. Et ideo praedicti habitus videntur esse naturales: non quod totaliter sint a natura, sed quod ex naturali dispositione corporis aliqui sunt prompti ad hos habitus, ita quod per modicam experientiam complentur in eis: quod non accidit circa habitus intellectuales, qui sunt circa naturalia, puta geometriam vel metaphysicam.

#17 Et hoc est quod subdit quod nullus dicitur sapiens, id est metaphysicus, nec geometer, secundum naturam, non quin aliqui secundum naturam sint magis apti ad hoc quam alii: sed hoc est secundum dispositionem remotam non secundum dispositionem propinquam, secundum quam aliqui dicuntur naturaliter habere gnomy et synesim et intellectum, quem diximus esse circa singularia.

#18 Et signum huius quod huiusmodi secundum naturam insint aliquibus est quia aestimamus quod consequantur aetates hominum, secundum quas transmutatur natura corporalis.

Est enim aliqua aetas, scilicet senilis, quae propter quietationem transmutationum corporalium et animalium habet huiusmodi intellectum et gnomy, quasi natura sit horum causa.

#19 Quod et principium etc., infert duo corollaria ex dictis. Quorum primum est, quod intellectus, qui est bene discretivus singularium in practicis, non solum se habet sicut principium, sicut in speculativis, sed etiam sicut finis. In speculativis enim demonstrationes procedunt ex principiis quorum est intellectus; non tamen demonstrationes dantur de eis. Sed in operativis, demonstrationes et procedunt ex his scilicet singularibus, et dantur de his scilicet singularibus.

Oportet enim in syllogismo operativo, secundum quem ratio movet ad agendum, esse minorem singularem, et etiam conclusionem quae concludit ipsum operabile, quod est singulare.

#20 Secundum corollarium ponit ibi: quare oportet etc..

Quia enim dictum est supra, quod intellectus, qui est principiorum operabilium, consequitur experientiam et aetates et perficitur per prudentiam; inde est, quod oportet attendere his quae opinantur et enuntiant circa operabilia homines experti et senes et prudentes, quamvis non inducant demonstrationes, non minus quasi ipsis demonstrationibus, sed etiam magis. Huiusmodi enim homines, propter hoc quod habent ex experientia visum, idest rectum iudicium de operabilibus, vident principia operabilium. Principia autem sunt certiora conclusionibus demonstrationum.

#21 Est autem considerandum circa ea quae hic dicta sunt quod sicut pertinet ad intellectum absolutum in universalibus iudicium de primis principiis, ad rationem autem pertinet discursus a principiis in conclusiones, ita etiam circa singularia vis cogitativa hominis vocatur intellectus secundum quod habet absolutum iudicium de singularibus. Unde ad intellectum dicit pertinere prudentiam et synesim et gnomen. Dicitur autem ratio particularis, secundum quod discurrit ab uno in aliud. Et ad hanc pertinet eubulia, quam Philosophus his non connumeravit nec dixit eam esse extremorum.

#22 Ultimo autem epilogat, dicens quod dictum est quid sit prudentia, quae est principalis in agibilibus, et sapientia, quae est principalis in speculativis, et circa quae sunt utraque earum, et quod non sint in eadem parte animae rationalis.

+10 Lectio 10

#1 Dubitabit autem utique aliquis etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus intellectualibus, hic movet quasdam dubitationes de utilitate ipsarum. Et circa hoc duo facit.

Primo proponit dubitationes. Secundo solvit eas, ibi: primum quidem igitur dicimus etc..

Circa primum duo facit. Primo movet dubitationem de utilitate sapientiae et prudentiae, ad quas aliae reducuntur sicut ad principaliores.

Secundo de comparatione harum duarum ad invicem, ibi: ad haec autem inconveniens etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit dubitationem.

Et dicit, quod aliquis potest dubitare ad quid vel quomodo sapientia et prudentia sint utiles.

#2 Secundo ibi, sapientia quidem enim etc., prosequitur dubitationem.

Et primo quantum ad sapientiam, quae videtur ad nihil utilis esse. Quicquid enim est utile in rebus humanis valet ad felicitatem, quae est ultimus finis vitae humanae, ad quam nihil videtur valere sapientia. Non enim videtur speculari aliquid eorum per quae homo fit felix; quod quidem est per operationem virtutis, ut supra in primo habitum est.

Sapientia autem nullius generationis, idest operationis est considerativa, cum sit de primis principiis entium. Sic ergo videtur, quod sapientia non sit utilis homini.

#3 Secundo ibi: prudentia autem etc., prosequitur dubitationem quantum ad prudentiam.

Et primo inducit in rationem quod prudentia non sit necessaria homini. Secundo excludit quamdam responsionem, ibi, si autem non horum etc..

Dicit ergo primo quod prudentia habet (hoc), quod scilicet sit considerativa operationum humanarum ex quibus homo fit felix. Sed non propter hoc videtur quod homo habeat opus ipsa. Est enim prudentia circa ea quae sunt iusta in comparatione ad alios, et pulchra idest honesta, et bona idest utilia homini secundum seipsum, quae quidem operari pertinet ad bonum virum. Non videtur autem aliquis esse operativus eorum quae sunt secundum aliquem habitum ex eo quod scit ipsa, sed ex eo quod habet habitum ad ea.

#4 Sicut patet in corporalibus, quod per hoc quod homo habet scientiam medicinalem vel exercitativam non est magis operativus eorum quae pertinent ad hominem sanum vel ad bene se habentem, dummodo ea non consistant solum in eo quod est facere, sed in eo quod est esse ab aliquo interiori habitu. Contingit enim quandoque quod aliquis per notitiam artis operatur quaedam opera sani quasi confingens ea et non secundum quod procedunt ab habitu sanitatis, prout scilicet operatur ea homo sanus. Sic enim non magis procedit ab homine ex eo quod scit medicinam, sed ex eo solum quod sit sanus.

Cum igitur virtutes sint habitus, opera virtutum secundum quod ab eis procedunt et ducunt ad felicitatem non magis operatur homo ex hoc quod habet eorum notitiam per prudentiam. Et sic prudentia non est boni operativa.

#5 Deinde cum dicit: si autem non horum etc., excludit quamdam responsionem. Posset enim aliquis dicere quod, licet homo ex quo est virtuosus non magis sit operativus operum virtutis per hoc quod cognoscit ea secundum prudentiam, est tamen prudentia necessaria ad hoc quod homo fiat virtuosus, sicut ars medicinae est necessaria non ad hoc quod sanus opera sanitatis exequatur, sed ad hoc quod fiat sanus. Et sic ponendum est quod homo debet esse prudens non gratia horum, scilicet operum virtutis, sed gratia eius quod est fieri virtuosum. Hanc autem responsionem excludit duabus rationibus.

#6 Quarum prima est quia, ex quo homines essent studiosi, id est virtuosus, ad nihil esset eis utilis prudentia, quod manifeste videtur inconveniens.

#7 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem etc..

Videtur enim quod secundum responsionem praedictam non solum (habentibus virtutem, sed) etiam non habentibus virtutem non esset necessaria prudentia. Videtur enim quod nihil differat ad hoc quod aliqui fiant virtuosus, utrum ipsi habeant prudentiam vel persuadeantur ab aliis qui habent, quum per hoc sufficienter se habet homo ad hoc quod fiat virtuosus, sicut patet circa sanitatem.

Cum enim volumus sani esse, non propter hoc curamus addiscere medicinam, sed sufficit nobis uti consilio medicorum. Ergo, pari ratione, ad hoc quod efficiamur virtuosus, non oportet quod nos ipsi habeamus prudentiam, sed sufficit quod a prudentibus instruiamur.

#8 Deinde cum dicit: ad haec autem etc., movet dubitationem circa comparisonem sapientiae et prudentiae. Ostensum est enim supra quod prudentia est deterior, id est inferior in dignitate quam sapientia; et tamen videtur esse principalior, id est magis principativa quia prudentia et operatur et praecipit circa singula. Continentur enim sub prudentia etiam politica: dictum est enim in prooemio libri quod haec praeordinat quas disciplinas debitum est esse in civitatibus et quales unumquemque addiscere et usquequo. Et sic videtur prudentia principari sapientiae, cum praecipere sit opus iudicantis.

Et hoc videtur inconveniens quod deterior principetur meliori.

#9 Subdit autem, continuans se ad sequentia, dicens quod de his quae proposita sunt dicendum est, nunc autem tacta sunt solum per modum dubitationis.

#10 Deinde cum dicit: primum quidem igitur etc., solvit praemissas dubitationes.

Et primo solvit dubitationem de utilitate sapientiae et prudentiae. Secundo de comparatione utriusque, ibi, sed tamen neque principalis etc..

Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem communiter quantum ad sapientiam et prudentiam. Secundo specialiter quantum ad prudentiam, ibi, adhuc opus etc..

Circa primum ponit duas solutiones. Quarum prima ostendit quod rationes quas inducit non efficaciter concludunt. Non enim sequitur, si per sapientiam et prudentiam nihil operatur homo ad felicitatem, quod propter hoc sint inutiles. Quia etiam si neutra ipsarum haberet aliquam operationem, tamen essent secundum se eligibiles cum sint virtutes perficientes utramque partem animae rationalis, ut ex dictis patet. Unicuique autem est eligibilis sua perfectio.

#11 Secundo solvit per interemptionem ibi: deinde etc..

Et dicit quod sapientia et prudentia faciunt quidem aliquid ad felicitatem. Sed exemplum quod inducebatur non erat conveniens.

Non enim hoc modo se habet sapientia, vel prudentia ad felicitatem, sicut ars medicinae ad sanitatem, sed magis sicut sanitas ad opera sana; ars enim medicinae facit sanitatem sicut quoddam opus exterius operatum; sed sanitas facit opera sana, quasi quemdam usum habitus sanitatis. Felicitas autem non est opus exterius operatum, sed est operatio procedens ab habitu virtutis. Unde, cum sapientia sit quaedam species virtutis communis, ex hoc ipso quod aliquis habet sapientiam et operatur secundum eam, est felix. Et eadem ratio est de prudentia.

Sed specialiter expressit sapientiam, quia in operatione eius consistit potior felicitas, ut infra in X dicitur.

#12 Deinde cum dicit: adhuc opus etc., solvit ea quae specialiter ad prudentiam pertinent. Et primo quantum ad hoc quod obiiciebatur, quod prudentia nihil facit ad opera virtutis. Secundo quantum ad hoc quod obiiciebatur, quod prudentia non est necessaria ad hoc quod homo sit virtuosus, ibi, de eo autem quod est etc.. Dicit ergo primo, quod adhuc specialiter quantum ad prudentiam fallit quod obiiciebatur, quod per prudentiam non sumus magis operativi operum virtutis. Hoc enim patet esse falsum, quia opus virtutis perficimus secundum utrumque, scilicet secundum prudentiam et secundum moralem virtutem.

#13 Duo enim sunt necessaria in opere virtutis, (scilicet) quorum unum est ut homo habeat rectam intentionem de fine; quod quidem facit virtus moralis, inquantum inclinatur appetitum in debitum finem. Aliud autem est quod homo bene se habeat circa ea quae sunt ad finem: et hoc facit prudentia quae est bene consiliativa et iudicativa et praeceptiva eorum quae sunt ad finem. Et sic ad opus virtutis concurrunt et prudentia quae est perfectiva rationalis per essentiam, et virtus moralis quae est perfectiva appetitivae quae est rationalis per participationem. Sed quare alterius particulae animae quae est penitus irrationalis, scilicet nutritivae, non sit talis virtus quae concurrat ad operationem humanam, ratio in promptu est, quia in nutritiva potentia non est operari vel non operari, et hoc requiritur ad operationem virtutis humanae, ut ex supradictis patet.

#14 Deinde cum dicit: de eo autem quod est nihil etc., solvit id quod obiiciebatur quod sine prudentia possit aliquis esse et fieri virtuosus. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quod prudentia non possit esse sine virtute morali. Secundo ostendit quod virtus moralis non possit esse sine prudentia, ibi, intendendum utique rursus etc.. Circa primum tria facit. Primo ostendit quod ad hoc quod aliquis sit virtuosus, requiritur non solum virtus moralis, sed etiam quoddam aliud operativum principium. Secundo ostendit quid sit illud, ibi, dicendum autem etc.. Tertio ostendit quod prudentia super illud principium addit adiunctionem virtutis moralis, ibi, est autem prudentia etc.. Dicit ergo primo, quod ad solvendum hoc quod dictum est, quod propter prudentiam non magis homo operabitur bona et iusta ad hoc quod fiat virtuosus, oportet parum superius incipere resumentes quaedam eorum quae dicta sunt.

#15 Et incipiemus hinc, quod, sicut supra dictum est, quidam operantur iusta, et tamen non dicimus esse iustos: sicut cum aliqui operantur ea quae sunt statuta legibus vel invitati, vel propter ignorantiam, aut propter aliquam aliam causam, puta propter lucrum, et non propter amorem ipsorum operum iustitiae: et tales inquam non dicuntur iusti, quamvis operentur ea quae oportet eos facere, et etiam ea quae oportet facere bonum virum. Et ita etiam in singulis virtutibus oportet hominem aliquo modo operari ad hoc quod sit bonus ut sit bonus sive virtuosus, ut scilicet operetur ex electione et quia placeant ei ipsa opera virtutis. Iam autem supradictum est, quod virtus moralis facit electionem rectam, quantum scilicet ad intentionem finis, sed ea quae nata sunt fieri propter finem non pertinent ad virtutem moralem, sed ad quamdam aliam potentiam, id est ad quoddam aliud operativum principium, quod ingeniatur vias ducentes ad fines. Et sic huiusmodi principium est necessarium ad hoc quod homo sit virtuosus.

#16 Deinde cum dicit dicendum autem etc., ostendit quid sit istud principium. Et dicit quod de praedictis aliquid est ulterius dicendum ut manifestius sciatur. Est itaque quaedam potentia, id est operativum principium, quam vocant dinoticam, quasi ingeniositatem quamdam sive industriam, quae talis est ut per eam homo possit operari ea quae ordinantur ad intentionem quam homo praesupponit, sive bonam sive malam, et quod per ea quae operatur possit sortiri, id est consequi, finem. Et si quidem intentio sit bona, huiusmodi ingeniositas est laudabilis, si autem sit prava, vocatur astutia; quae sonat in malum, sicut prudentia sonat in bonum. Et quia dinotica communis est utrique, inde est, quod tam prudentes quam astutos dicimus esse dinos, id est ingeniosos sive industrios.

#17 Deinde cum dicit: est autem prudentia etc., ostendit quid prudentia addat supra praedictum principium. Et dicit, quod prudentia non est omnino idem quod praedicta potentia, scilicet dinotica. Sed tamen non potest esse sine ea; sed in anima, huic visui id est huic cognoscitivo principio scilicet dinoticae, habitus prudentiae non fit sine virtute morali, quae se habet semper ad bonum, ut dictum est et ratio eius est manifesta. Quia sicut syllogismi speculativi habent sua principia, ita syllogismorum operabilium principium est, quod talis finis sit bonum et optimum, qualiscumque finis sit ille propter quem aliquis operatur, et ponatur, exempli gratia, quodcumque, puta temperato optimum et quasi principium est attingere medium in concupiscentiis tactus: sed quod hoc sit optimum non apparet nisi bono, id est virtuoso, qui habet rectam existimationem de fine, cum virtus moralis faciat rectam intentionem finis.

#18 Et quod aliis malis non appareat id quod vere est optimum, patet per hoc, quod malitia opposita virtuti pervertit iudicium rationis, et facit mentiri circa fines, qui sunt circa practica principia. Sicut intemperato videtur optimum sequi concupiscentias.

Non autem recte potest syllogizari si erretur circa principia. Cum ergo ad prudentem pertineat recte syllogizari de operabilibus, manifestum est, quod impossibile est esse prudentem illum qui non est virtuosus, sicut non posset esse sciens qui erraret circa principia demonstrationis.

|+11 Lectio 11

#1 Intendendum utique rursus etc..

Postquam Philosophus ostendit quod prudentia non potest esse sine morali virtute, hic ostendit quod moralis virtus non potest esse sine prudentia. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit propositum. Secundo ex hoc solvit quamdam dubitationem incidentem, ibi, sed et ratio sic dissolvitur etc.. Tertio concludit principale intentum, ibi, manifestum autem quamvis etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum per rationem. Secundo per dicta aliquorum, ibi, propter quod aiunt omnes etc..

Dicit ergo primo, quod ex quo ostensum est, quod prudentia non potest esse sine virtute morali, rursus intendendum est de virtute morali, utrum scilicet possit esse sine prudentia. Ita enim se habet circa virtutem moralem, sicut dictum de prudentia et dinotica, quod scilicet sicut ista duo non sunt idem penitus, sed tamen habent aliquam similitudinem ad invicem in quantum utraque advenit convenientes vias ad finem propositum. Ita etiam videtur se habere circa virtutem naturalem et principalem, idest moralem, quae est perfecta virtus.

#2 Et quod sit aliqua virtus naturalis quae praesupponitur morali, patet per hoc quod singuli mores virtutum vel vitiorum videntur aequaliter existere aliquibus hominibus naturaliter; statim enim quidam homines a sua nativitate videntur esse iusti, vel temperati vel fortes propter naturalem dispositionem, qua inclinatur ad opera virtutum. Quae quidem naturalis dispositio quantum ad tria potest attendi.

#3 Primo quidem ex parte rationis, cui naturaliter indita sunt prima principia operabilium humanorum, puta nulli esse nocendum, et similia. Secundo ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellectu, sicut a proprio objecto. Tertio ex parte appetitus sensitivi, secundum quod ex naturali complexione quidam sunt dispositi ad iram, quidam ad concupiscentias, vel ad alias huiusmodi passiones aut magis aut minus aut mediocriter, in quo consistit virtus moralis.

Sed prima duo communia sunt omnibus hominibus, sed hoc tertium est quod differentiam facit in hominibus.

#4 Unde secundum hoc dicit hic Philosophus quosdam esse naturaliter fortes vel iustos: et tamen requiritur in his qui naturaliter sunt tales aliquid aliud quod sit principaliter bonum, ad hoc quod praedictae virtutes secundum perfectiorem modum in nobis existant, quia praedicti naturales habitus sive inclinationes etiam pueris et bestiis insunt, sicut leo naturaliter est fortis et liberalis, sed tamen huiusmodi habitus naturales videntur esse nocivi nisi adsit discretio intellectus.

#5 Et videtur, quod sicut in motu corporali si corpus fortiter moveatur absque visu dirigente, accidit, quod id quod movetur impingat et fortiter laedatur, ita etiam est et hic; si enim aliquis habeat fortem inclinationem ad opus alicuius virtutis moralis et non adhibeat discretionem, accidet gravis laesio, vel corporis proprii, sicut in eo qui inclinatur ad abstinentiam sine discretionem, vel rerum exteriorum, si inclinatur ad liberalitatem: et simile est in aliis virtutibus. Sed si huiusmodi inclinatio coaccipiat in operando intellectum, ut scilicet cum discretionem operetur, tunc multum differet secundum excellentiam bonitatis, et habitus, qui erit similis tali operationi cum discretionem factae, erit proprie et perfecte virtus, quae est moralis.

#6 Sicut igitur in parte animae opinativa sunt duae species principiorum operativorum, scilicet dinoches et prudentia, ita etiam in parte appetitiva, quae pertinet ad mores, sunt duae species, scilicet virtus naturalis et moralis, quae est principalis: et haec non potest fieri sine prudentia, sicut ostensum est.

#7 Deinde cum dicit propter quod aiunt etc., manifestat propositum per dicta aliorum.

Et primo per dictum socratis. Secundo per dictum eorum, qui suo tempore erant, ibi, signum autem etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit dictum socratis. Et dicit, quod propter praedictam affinitatem virtutis moralis ad prudentiam, socratici dixerunt omnes virtutes morales esse prudentias.

#8 Secundo ibi: et socrates etc., ostendit in quo deficiebant. Et dicit, quod in hoc dicta socratis inquisitio quantum ad aliquid erat recta, quantum autem ad aliquid peccabat; in hoc enim quod existimabat omnes virtutes

morales esse prudentias, peccabat; cum virtus moralis et prudentia sint in diversis partibus animae. Sed quantum ad hoc bene dicebat, quod virtus moralis non potest esse sine prudentia.

#9 Deinde cum dicit: signum autem etc., confirmat idem per dicta modernorum.

Et primo ponit dictum eorum. Secundo ostendit in quo deficiant, ibi, oportet autem etc..

Dicit ergo primo, quod signum huius, quod virtus moralis non sit sine prudentia, est, quia etiam inter omnes definientes virtutem, ponentes eam in genere habitus, dicunt ad quae se extendat virtus, et quod hoc sit secundum rationem rectam. Manifestum est autem ex praemissis, quod ratio recta in agibilibus est, quae est secundum prudentiam.

Si igitur omnes sic definientes, etsi non distincte determinent, videntur tamen aliquantulum divinare sive coniecturare quod virtus est talis habitus, qui est secundum prudentiam.

#10 Deinde cum dicit: oportet autem etc., ostendit in quo deficiant sic dicentes. Et dicit quod oportet parum transcendere eorum dictum, aliquid addendo. Non enim solum hoc habet virtus moralis quod sit secundum rationem rectam; quia sic posset aliquis esse virtuosus moraliter sine hoc quod haberet prudentiam, per hoc, quod esset instructus per rationem alterius: sed oportet ulterius dicere quod virtus moralis est habitus cum ratione recta, quae quidem est prudentia. Sic igitur patet, quod socrates plus dixit quam oporteret dum aestimavit quod omnes virtutes morales essent rationes et non cum ratione, quia dicebat eas esse scientias sive prudentias.

#11 Alii vero minus dixerunt quam oporteret, ponentes virtutes esse solum secundum rationem, Aristoteles vero medium tenuit, ponens virtutem moralem esse secundum rationem et cum ratione. Sic igitur manifestum est ex dictis, quod non est possibile aliquem hominem esse bonum principaliter, idest secundum virtutem moralem, sine prudentia, neque etiam prudentem sine morali virtute.

#12 Deinde cum dicit: sed et ratio etc., solvit ex praemissis quamdam incidentem quaestionem.

Et primo movet dubitationem. Secundo solvit, ibi, hoc enim secundum quidem etc..

Dicit ergo primo, quod per praemissa potest solvi ratio, quam quidam inducunt disputantes ad hoc, quod virtutes abinvicem separentur, ita scilicet quod una virtus absque altera possit haberi. Videmus enim quod non idem homo est optime natus ad omnes virtutes, sed alius ad liberalitatem, alius ad temperantiam, et sic de aliis; facile autem unusquisque perducitur in id ad quod naturaliter inclinatur.

Difficile autem est aliquid assequi contra naturae impulsus; sequetur ergo quod homo qui est naturaliter dispositus ad unam virtutem et non ad aliam, scivit, idest assecutus est hanc virtutem, ad quam naturaliter erat dispositus (et loquitur secundum socraticos, qui ponebat virtutes esse scientias): hanc autem, scilicet virtutem ad quam non est naturaliter dispositus, nequaquam consequetur.

#13 Deinde cum dicit: hoc enim etc., solvit dubitationem praedictam. Et dicit quod hoc quod dictum est verificatur secundum virtutes naturales, non autem secundum virtutes morales, secundum quas aliquis dicitur simpliciter bonus. Et hoc ideo, quia nulla earum potest haberi sine prudentia, nec prudentia sine eis, ut ostensum est, et sic, quando prudentia quae est una virtus inheret, omnes simul inherunt cum ea, quarum nulla erit prudentia non existente.

#14 Signanter autem dicit uni existenti, quia si essent diversae prudentiae circa materias diversarum virtutum Moralium, sicut sunt diversa artificiorum genera, nihil prohiberet unam virtutem moralem esse sine alia, unaquaque earum habente prudentiam sibi correspondentem. Sed hoc non potest esse; quia eadem sunt principia prudentiae ad totam materiam moralem, ut scilicet omnia redigantur ad regulam rationis. Et ideo propter prudentiae unitatem omnes virtutes morales sunt sibi connexae. Potest autem contingere, quod alicui habenti alias morales virtutes, dicatur aliqua virtus deesse propter defectum materiae, sicut pauperi virtuoso deest magnificentia, quia non habet unde faciat magnos sumptus. Ex ipsa tamen prudentia quam habet est taliter constitutus, ut in promptu habeat magnificus fieri, si materia non desit.

#15 Deinde cum dicit manifestum autem etc., concludit principale intentum, epilogans quae dicta sunt. Et dicit, manifestum esse ex praedictis quod, etiam si prudentia non esset operativa, quod homo indigeret ipsa propter hoc quod est virtus perfectiva cuiusdam particulae animae. Et iterum manifestum est quod est operativa, quia electio recta, quae requiritur ad operationem virtutis, non est sine prudentia nec (sine) virtute morali, quia virtus moralis ordinat ad finem, prudentia autem dirigit circa ea quae sunt ad finem.

#16 Deinde cum dicit: sed tamen etc., solvit dubitationem motam de comparatione prudentiae et sapientiae. Et dicit, quod prudentia non principatur sapientiae, neque id quod est deterius principatur meliori. Et inducit ad hoc duo exempla. Quorum primum est quod ars medicinae praecipit quidem quid debeat fieri ad sanitatem consequendam; non tamen principatur sanitati, quia non utitur ipsa sanitate, quod est proprium artis vel scientiae

principantis, ut scilicet utatur ea cui principatur praecipiendo illi. Sed ars medicinae praecipit qualiter fiat sanitas, ita quod praecipit propter sanitatem, sed non sanitati.

Et similiter prudentia, etiam politica, non utitur sapientia praecipiens illi qualiter debeat iudicare circa res divinas, sed praecipit propter illam, ordinans scilicet qualiter homines possint ad sapientiam pervenire. Unde sicut sanitas est potior quam ars medicinae, cum sit eius finis, ita sapientia prudentiae praeminet.

|#17 Secundum exemplum est, quod cum politica praecipiat de omnibus quae sunt in civitate, consequens est, quod praecipiat de his quae pertinent ad cultum divinum, sicut praecipit de his quae pertinent ad studium sapientiae. Simile igitur est propter hoc, prudentiam aut politicam praeferre sapientiae, ac si aliquis praeferreret eam Deo: quod manifestum est inconueniens. Et sic terminatur sententia sexti libri.

|*ETH.7 : LIBER 7

|+1 Lectio 1

|#1 Post haec autem dicendum, aliud facientes principium etc..

Postquam Philosophus supra determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, hic incipit determinare de quibusdam quae consequuntur ad virtutem.

Et primo de continentia, quae est quiddam imperfectum in genere virtutis. Secundo de amicitia, quae est quidam effectus virtutis, in octavo libro, ibi, post haec autem de amicitia etc.. Tertio de fine virtutis, in X libro, ibi: post haec autem de delectatione etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de continentia et eius opposito. Secundo de delectatione et tristitia quae sunt earum materia, ibi: de delectatione autem et tristitia etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam ab aliis quae sunt eiusdem generis.

Secundo de ea determinat, ibi: videtur utique continentia etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et eius oppositum ab his quae sunt eiusdem generis. Secundo ostendit de quibus eorum sit dictum, et de quibus restet dicendum, ibi, sed de hac quidem dispositione etc..

Circa primum duo facit. Primo enumerat habitus seu dispositiones circa moralia vituperabiles.

Secundo ponit eorum opposita, ibi: contraria autem duobus etc..

|#2 Dicit ergo primo, quod post ea quae dicta sunt de virtutibus moralibus et intellectualibus, ad hoc quod nihil Moralium praetermittatur, oportet ab alio principio resumere, ut dicamus, quod eorum quae sunt circa mores fugienda, tres species sunt: scilicet malitia, incontinentia et bestialitas.

|#3 Et horum quidem differentiam sic oportet accipere. Cum enim, ut in VI dictum est, bona actio non sit sine ratione practica vera et appetitu recto, per hoc quod aliquid horum duorum pervertitur, contingit quod aliquid sit in moribus fugiendum. Si quidem igitur sit perversitas ex parte appetitus ut ratio practica remaneat recta, erit incontinentia, quae scilicet est, quando aliquis rectam aestimationem habet de eo quod est faciendum vel vitandum, sed propter passionem appetitus in contrarium trahit. Si vero intantum invalescat appetitus perversitas ut rationi dominetur, ratio sequetur id in quod appetitus corruptus inclinatur, sicut principium quoddam existimans illud ut finem et optimum; unde ex electione operabitur perversa, ex quo aliquis dicitur malus, ut dictum est in quinto.

Unde talis dispositio dicitur malitia.

|#4 Est autem considerandum ulterius quod perversitas in unaquaque re contingit ex eo quod corrumpitur temperantia debita illius rei, sicut aegritudo corporalis in homine provenit ex hoc quod corrumpitur humorum debita harmonia huic homini; et similiter perversitas appetitus quae interdum rationem pervertit in hoc consistit quod corrumpitur commensuratio affectionum humanarum. Talis autem corruptio dupliciter contingit: consonantia enim sive temperantia alicuius rei non consistit in indivisibili, sed habet latitudinem quandam, sicut patet de temperantia humorum in corpore humano, salvatur enim natura humana et cum maiori vel cum minori caliditate, et similiter temperantia humanae vitae salvatur secundum diversas maneries affectionum.

|#5 Uno igitur modo potest contingere perversitas in tali consonantia, ita quod non exeatur extra limites humanae vitae: et tunc dicitur simpliciter incontinentia vel malitia humana, sicut aegritudo humana corporalis, in qua salvari potest natura humana. Alio modo potest corrumpi temperantia humanarum affectionum, ita quod progrediatur ultra limites humanae vitae in similitudinem affectionum alicuius bestiae, puta leonis, ursi aut porci, et hoc est quod vocatur bestialitas. Et est simile, sicut si ex parte corporis complexio alicuius mutaretur in complexionem leoninam vel porcinam.

#6 Deinde cum dicit: contraria autem etc., ponit contrarias dispositiones praedictis. Et primo proponit duo de quibus est manifestum. Et dicit quod contraria duobus praedictorum sunt manifesta: nam malitiae contrariatur virtus, incontinentiae autem continentia.

#7 Secundo ibi: ad bestialitatem autem etc., ostendit quid opponatur tertio, scilicet bestialitati. Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, quemadmodum Homerus etc.. Dicit ergo primo quod bestialitati congruenter dicitur opponi quaedam virtus, quae communem hominum modum excedit et potest vocari heroica vel divina; heroes enim gentiles vocabant animas defunctorum aliquorum virorum insignium, quos etiam deificatos dicebant.

#8 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod anima humana media est inter superiores substantias et divinas, quibus communicat per intellectum, et animalia bruta quibus communicat in sensitivis potentiis. Sicut ergo affectiones sensitivae partis aliquando in homine corrumpuntur usque ad similitudinem bestiarum et hoc vocatur bestialitas supra humanam malitiam et incontinentiam; ita etiam rationalis pars quandoque in homine perficitur et confortatur ultra communem modum humanae perfectionis, quasi in similitudinem substantiarum separatarum, et hoc vocatur virtus divina supra humanam virtutem et continentiam; ita enim se habet rerum ordo, ut medium ex diversis partibus attingat utrumque extremum. Unde et in humana natura est aliquid quod attingit ad id quod est superius, aliquid vero quod coniungitur inferiori, aliquid vero quod medio modo se habet.

#9 Deinde cum dicit quemadmodum Homerus etc., manifestat quod dixerat. Et primo manifestat, quod sit in hominibus quaedam virtus heroica vel divina. Secundo ostendit, quod talis virtus opponatur bestialitati, ibi, etenim quemadmodum etc.. Primum autem manifestat dupliciter. Uno modo per dictum Homeri, qui introducit Priamum de filio suo Hectore dicentem, quod erat excellenter bonus, ita quod non videbatur mortalis hominis existere filius, sed Dei, quia scilicet quiddam divinum apparebat in eo ultra communem hominum modum. Secundo manifestat idem per commune dictum gentilium, qui dicebant quosdam homines deificari, quod Aristoteles non dicit esse credendum, quantum ad hoc quod homo vertatur in naturam divinam, sed propter excellentiam virtutis supra communem modum hominum. Ex quo patet esse in hominibus aliquibus quamdam virtutem divinam, et concludit hanc virtutem esse bestialitati oppositam.

#10 Deinde cum dicit: et enim quemadmodum etc., probat propositum duplici ratione. Primo quidem quia malitiam vel virtutem dicimus quasi propriam homini. Unde neque malitia attribuitur bestiae quae est infra hominem, neque virtus Deo qui est supra hominem. Sed virtus divina est honorabilior virtute humana quam simpliciter virtutem nominamus. Perversitas autem bestiae est quoddam alterum genus malitiae a malitia humana quae simpliciter malitia dicitur.

#11 Secundam rationem ponit ibi, quia autem etc.. Et dicit quod homines in quibus invenitur tanta bonitas quod raro invenitur in hominibus videntur esse divini viri, unde lacones, scilicet quidam Graeciae cives, quando valde admirantur alicuius hominis bonitatem, dicunt iste est vir divinus. Et similiter ex parte malitiae, bestialis raro invenitur inter homines.

#12 Et ponit tres modos secundum quos aliqui fiunt bestiales. Quorum primus est ex conversatione gentis, sicut apud barbaros qui rationabilibus legibus non reguntur, propter malam convivendi consuetudinem aliqui incidunt in malitiam bestialem. Secundo contingit aliquibus propter aegritudines et orbitates, idest amissiones carorum, ex quibus in amentiam incidunt et quasi bestiales fiunt. Tertio propter magnum augmentum malitiae, ex quo contingit quod quosdam superexcellenter infamamus dicentes eos bestiales. Quia igitur, sicut virtus divina raro in bonis invenitur, ita bestialitas raro in malis: videntur sibi per oppositum respondere.

#13 Deinde cum dicit sed de hac quidem etc., ostendit quid de talibus dictum sit et quid restet dicendum. Et primo continuat se ad praecedentia et sequentia; secundo determinat modum agendi, ibi, oportet autem etc.. Dicit ergo primo, quod de hac dispositione, scilicet bestiali, posterius fiet quaedam recordatio, scilicet in hoc eodem libro. De malitia autem virtuti opposita dictum est prius, ubi determinatum est de virtutibus sed de incontinentia, quae vituperatur circa delectationes, et mollitie et delitiis quae vituperantur circa tristitias, dicendum est nunc, similiter et de continentia, quae laudatur circa delectationes; et perseverantia quae laudatur circa tristitias: ita tamen quod non existimemus hos habitus, neque eosdem virtuti et malitiae, neque ut genere diversos.

#14 Deinde cum dicit: oportet autem etc., ostendit modum procedendi. Et dicit quod oportet hic procedere sicut in aliis rebus, ut scilicet positus his quae videntur probabilia circa praedicta, primo inducamus dubitationes de eis et sic ostendemus omnia quae sunt maxime probabilia circa praedicta: et si non omnia, quia non est hominis ut nihil a mente eius excidat, ostendemus plurima et principalissima.

Quia si in aliqua materia dissolvantur difficultates et derelinquantur quasi vera illa quae sunt probabilia, sufficienter est determinatum.

#15 Deinde cum dicit: videtur utique etc., determinat de continentia et incontinentia, et perseverantia, et mollitie.

Et, secundum id quod determinatum est, primo ponit probabilia; secundo inducit dubitationes, ibi, dubitabit autem utique aliquis etc.; tertio solvit, ibi: primum quidem igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit probabilia circa ipsam continentiam et incontinentiam.

Secundo circa comparisonem eorum ad alia, ibi, et temperatum quidem etc.. Tertio circa eorum materiam, ibi, adhuc incontinentes etc..

Circa primum ponit tria probabilia.

Quorum primum pertinet ad bonitatem et malitiam praedictorum. Et dicit quod probabiliter videtur quod continentia et perseverantia sint studiosa et laudabilia, incontinentia autem et mollities sint prava et vituperabilia.

Secundum pertinet ad rationes definitivas ipsorum.

Et dicit quod idem videtur esse continens quod ille qui permanet in ratione, idest in eo quod secundum rationem iudicat esse agendum, incontinens autem videtur ille qui egreditur a iudicio rationis. Tertium pertinet ad operationes eorum. Et dicit quod incontinens scit aliqua esse prava, et tamen agit ea propter passionem. Continens autem patitur quidem concupiscentias quas scit esse pravas unde non sequitur eas propter iudicium rationis. Et haec duo sunt etiam extendenda ad perseverantiam et mollitiem, sed circa tristitias.

#16 Deinde cum dicit: et temperatum quidem etc., ponit duo probabilia circa comparisonem eorum ad alia. Quorum primum accipitur secundum comparisonem continentiae ad temperantiam.

Et dicit quod videtur temperatus esse continens et perseverativus. Sed quidam dicunt quod omnis continens et perseverativus est temperatus, quidam autem dicunt quod non; circa opposita vero horum, quidam dicunt quod omnis intemperatus est incontinens et e converso confuse, idest absque aliqua distinctione. Quidam autem dicunt eos esse alteros.

#17 Secundum accipitur per comparisonem ad prudentiam. Et dicit quod quandoque dicunt homines quod non contingit prudentem esse incontinentem, quandoque autem dicunt quod quidam prudentes et divini, idest ingeniosi, sunt incontinentes.

#18 Deinde cum dicit: adhuc incontinentes etc., ponit unum probabile circa materiam praedictorum.

Et dicit quod quandoque dicuntur aliqui incontinentes, non solum concupiscentiarum, sed etiam honoris et lucri. Ista igitur sunt sex quae communiter solent dici de continentia et incontinentia et perseverantia et mollitie.

|+2 Lectio 2

#1 Dubitabit autem (utique) aliquis etc..

Postquam Philosophus posuit ea quae videntur esse probabilia circa continentiam et incontinentiam, hic movet dubitationes contra omnia praedicta, non tamen eodem ordine quo ea proposuit. Proposuit enim ea eo ordine quo cadunt in prima hominis consideratione, qui primo considerat circa aliquid id quod est commune, puta an sit bonum vel malum. Secundo considerat propriam rationem rei. Tertio operationem eius. Quarto comparisonem eius ad alia cum quibus convenientiam habet. Quinto comparisonem eius ad illa a quibus differt; et ultimo ea quae exterius circumstant.

#2 In ponendo autem dubitationes praemittit illud quod est magis dubitabile.

Sic ergo contra sex praedicta ponit sex dubitationes; primam quidem contra tertium probabile, de actu continentis et incontinentis. Secundo ponit aliam contra quintum, quod erat de comparatione ad prudentiam, ibi, prudentia ergo contratendente etc.; tertia dubitatio est circa quartum dubitabile quod erat de comparatione ad temperantiam, et hoc ibi: adhuc si quidem etc.; quarta dubitatio est contra secundum probabile, quod erat de diffinitione continentiae, et hoc ibi: adhuc, si omni opinioni etc.; quinta dubitatio est contra primum probabile, quod erat de bonitate et malitia continentiae et incontinentiae, et hoc ibi: adhuc in persuaderi etc.; sexta dubitatio est contra sextum probabile, de materia continentiae et incontinentiae, ibi, adhuc si circa omnia etc..

#3 Circa primum duo facit. Primo proponit dubitationem. Et dicit quod aliquis potest de hoc dubitare, quomodo aliquis qui habet rectam existimationem est incontinens operando contraria.

#4 Secundo ibi, scientem quidem igitur etc., prosequitur dubitationem.

Et primo obiicit ad unam partem. Secundo obiicit ad aliam, ibi, iste quidem igitur etc.. Tertio excludit quorundam solutionem, ibi, sunt autem quidam etc..

Dicit ergo primo, quod quidam dicunt non esse possibile quod aliquis existimans recte, ita quod sit sciens, sit incontinens. Non enim fortius vincitur a debiliore. Cum igitur scientia sit quid fortissimum in homine, difficile videtur quod, existente scientia in homine, aliquid aliud imperet scientiae et trahat ipsam quasi servam, cum magis ratio cuius perfectio est scientia, dominetur et imperet sensibili parti sicut servae. Et haec fuit ratio socratis.

Unde totaliter insistebat huic rationi, quasi incontinentia non sit; putabat enim quod nullus qui recte aestimat operaretur aliquid praeter id quod est optimum; sed quod omne peccatum accidat propter ignorantiam.

#5 Deinde cum dicit: iste quidem igitur etc., obiicit in contrarium. Et dicit quod iste sermo socratis dubitationem inducit contra ea quae sunt apparentia manifeste, manifeste enim videntur aliqui operari illud quod sciunt esse malum. Et si ita sit quod peccent propter ignorantiam quae adveniat eis dum sunt in passione, puta concupiscentiae vel irae, optimum est quaerere qualis ignorantia sit ista.

Manifestum est enim quod incontinens antequam passio superveniat, non existimat faciendum illud quod per passionem postea facit.

#6 Deinde cum dicit: sunt autem quidam etc., excludit solutionem quorundam. Et primo ponit eam, dicens quod quidam concedunt quaedam dictionum a socrate, scilicet quod scientia non trahitur, quaedam autem non concedunt, scilicet quod nullus peccet nisi propter ignorantiam. Confitentur enim quod nihil est melius et fortius quam scientia, quod scilicet possit eam trahere. Non tamen confitentur quod nullus possit operari praeter id quod opinatur esse melius. Et inde est, quod dicunt quod incontinens qui superatur a voluptatibus non habet scientiam, sed opinionem.

#7 Secundo ibi: sed tamen etc., excludit solutionem praedictam. Et dicit quod incontinens, aut habet opinionem fortem aut debilem. Si fortem, eadem ratio videtur de ea et de scientia, quia non minus inhaeretur uni quam alii, ut infra dicitur.

Si autem non sit fortis opinio tendens contra concupiscentias, sed est quieta idest remissa et debilis, sicut accidit in his qui dubitant, videtur hoc non esse imputandum, sed venia dignum, quod scilicet homo non immaneat debiliter opinatis contra concupiscentias fortes.

Non autem datur venia neque malitiae, neque alicui aliorum vituperabilium, inter quae est incontinentia, ita scilicet quod totaliter ei non imputetur.

#8 Deinde cum dicit prudentia ergo etc., movet dubitationem circa comparisonem continentiae ad prudentiam, quod erat quintum probabile. Et primo obiicit ad unam partem: concludens ex praemissis, quod aliquis potest esse incontinens licet habeat prudentiam quae in contrarium tendat. Si enim incontinens habet opinionem contra tendentem concupiscentiis pravis et non habet debilem, quia sic non esset ei imputandum, relinquitur ergo quod habeat fortem opinionem contra tendentem. Sed inter opiniones prudentia est fortissima. Ergo incontinens maxime habet prudentiam contra tendentem.

#9 Secundo ibi: sed inconveniens etc., ostendit hoc esse inconveniens, duplici ratione.

Quarum prima est, quod secundum hoc sequetur quod idem simul sit prudens et incontinens, quod videtur esse impossibile; nullus enim dicit ad prudentem pertinere quod volens operetur pravissima. Dictum est enim supra in VI quod circa prudentiam peior est qui voluntarius peccat.

#10 Secundam rationem ponit ibi, cum his autem etc..

Est enim supra ostensum quod prudens non solum est cognoscitivus, sed est etiam activus, quia est aliquis extremorum, id est habens aestimationem rectam circa operabilia singularia quae supra in VI dixit esse extrema, et est etiam habens alias virtutes, scilicet morales, ut in sexto ostensum est. Unde non videtur possibile quod aliquis prudens contra virtutes operetur.

#11 Deinde cum dicit: adhuc si quidem etc., movet dubitationem circa comparisonem continentiae et temperantiae, quod erat quartum probabile. Oportet enim alterum trium dicere. Quorum primum est quod continens dicatur aliquis ex eo quod habet concupiscentias pravas et fortes a quibus non deducatur contra rationem. Et si hoc est verum, temperatus non erit continens, neque continens erit temperatus. Ille enim qui est perfecte temperatus, non habet pravas concupiscentias. Et sic habere pravas concupiscentias vehementes repugnat ei quod est esse temperatum; oporteret autem quod temperatus haberet pravas concupiscentias si esset continens, facta priori suppositione. Secundum autem trium est quod continens habeat concupiscentias non

pravas, sed bonas; et sic sequetur quod quicumque habitus prohibet eas sequi, sit pravus. Talis autem habitus est continentia. Ergo non omnis continentia erit studiosa. Tertium trium est quod concupiscentiae quas habet continens non sint vehementes, sed infirmae et debiles; et tunc, si non sunt pravae sed indifferentes, esse continentem non erit venerabile vel laudabile, et si sint pravae et tantum debiles, non erit magnum eis resistere. Et tamen continentia habetur tamquam aliquid magnum et venerabile. Videtur ergo sequi inconueniens, quiddid horum trium dicatur.

#12 Deinde cum dicit adhuc si omni opinioni etc., movet dubitationem contra ipsam definitionem continentiae, quod erat secundum probabilium propositorum. Et primo movet dubitationem contra rationem continentiae, prout supra dictum est quod idem est continens et permansivus in ratione. Et dicit quod si continentia facit permansivum omni opinioni, idest si facit homini esse persuasum quod omni opinioni immoretur non recedens ab ea, sequetur quod quaedam continentia sit prava. Contingit enim aliquam opinionem esse falsam, a qua discedere est bonum. Unde ab ea detineri est pravum: cum tamen continentia laudetur quasi aliquid bonum.

#13 Secundo ibi, et si ab omni etc., obiicit contra rationem incontinentiae, prout supra dictum est quod incontinens est egressivus a ratione. Et hoc tribus rationibus. Quarum prima est: quod si incontinentia sit egressiva a quacumque opinione sive ratione, sequetur quod aliqua incontinentia sit bona, cum tamen semper vituperetur ut mala. Et hoc ideo, quia aliqua opinativa ratio persuadet aliquid malum fieri, quod vitare est bonum. Et ponit exemplum de hoc quod quidam poeta, nomine sophocles, narrat quod Neoptolemus qui fuit in bello troiano, persuasus fuit ab odrisco quod mentiretur philotethi propter quamdam causam quae videbatur honesta: qui tamen postea non permansit in opinione quae sibi fuerat persuasa, propter hoc quod erat ei triste et grave mentiri; et in hoc est laudabilis.

#14 Secundam rationem ponit ibi: adhuc sophisticus sermo etc.. Et dicit quod ratio sophistica mentiens, idest concludens falsum, est dubitatio, idest dubitationis causa. Quia enim sophistae ad hoc quod appareant sapientes volunt concludere inopinabilia, cum ad hoc pertingant syllogizando, syllogismus factus inducit dubitationem: mens enim audientis manet ligata, cum ex una parte non velit permanere in eo quod ratio concludit, propter id quod conclusio ei non placet, et ex alia parte non potest procedere ad contrarium, quia non habet in sua potestate solutionem argumentationis. Nec tamen propter hoc quod iste non permanet in ratione, quam solvere nescit, est vituperabilis. Non ergo videtur quod egredi a quacumque ratione sit incontinentia.

#15 Tertiam rationem ponit ibi, accidit autem etc.. Si enim egredi a quacumque ratione sit incontinentia, sequetur per quandam rationem quod imprudentia incontinentiae iuncta sit virtus. Et sic virtus componetur ex duobus vitiis: quod est impossibile. Et quod sequatur id quod dictum est, videtur per hoc quod, secundum hoc quod dictum est, quod aliquis operetur contraria his quae opinatur, est propter incontinentiam; opinatur autem quod bona sint mala, et quod non oporteat ea operari; quod est imprudentiae. Unde sequetur quod operetur bona et non mala, quod videtur esse virtutis.

#16 Deinde cum dicit adhuc in persuaderi etc., movet dubitationem circa bonitatem et malitiam continentiae et incontinentiae. Videtur enim quod ille qui operatur mala ex eo quod est sibi persuasum quod sint bona, et inde est quod persequitur et eligit delectabilia tamquam per se bona (quod facit intemperatus) sit melior eo qui operatur mala non propter ratiocinationem qua sit deceptus, sed propter incontinentiam. Ille enim qui est persuasus videtur esse sanabilior propter hoc quod de facili potest sibi dissuaderi quod credit. Sed incontinens non videtur iuari ex aliqua bona suasionem. Quinimmo videtur esse reus proverbii, quod dicimus quod quando aqua, cuius scilicet potus reficit sitientem, suffocat bibentem, quid adhuc valet ei bibere? et similiter si aliquis ageret mala quasi persuasus, idest deceptus, desisteret agere dissuasus, idest remota illa suasionem, sicut sitis cessat adhibito potu aquae. Nunc autem incontinens suasus est et credit ea quae recta sunt et nihilominus alia agit; unde aqua bonae suasionis eum non iuvat, sed suffocat.

#17 Deinde cum dicit: adhuc si circa omnia etc., movet dubitationem circa materiam continentiae et incontinentiae, quod erat sextum propositorum. Et dicit, quod si continentia et incontinentia non solum sunt circa concupiscentias, sed circa iras et lucrum, et omnia huiusmodi, non poterit determinari quis sit simpliciter incontinens. Nullus enim invenitur, qui habeat omnes incontinentias. Dicimus autem esse quosdam simpliciter incontinentes. Non ergo videtur esse verum quod supra dictum est, quod continentia et incontinentia sit circa omnia.

#18 Ultimo autem epilogando concludit quod tales quaedam dubitationes accidunt contra prius proposita, et quasdam harum dubitationum oportet interimere quasi falsum concludentes et quasdam relinquere quasi concludentes verum. Haec est enim vera solutio dubitationis, cum invenitur quid sit verum, circa id quod dubitatur.

|+3 Lectio 3

#1 Primum quidem igitur intendendum etc..

Postquam Philosophus positus quibusdam probabilibus circa continentiam et incontinentiam movit contra singula dubitationes, hic accedit ad solvendum. Considerandum autem est quod non eodem ordine solutiones inducit neque quo probabilia praesupposuit neque quo dubitationes induxit, sed secundum quod exigit ratio doctrinae; prout scilicet unius dubitationis solutio ex altera dependet.

Primo igitur dicit de quo est intentio.

Secundo exequitur propositum, ibi, est autem principium etc..

Dicit ergo primo, quod ad solvendum praedictas dubitationes, primo est considerandum utrum aliqui cum hoc, quod sunt scientes, possunt esse incontinentes vel non, et si sic, per quem modum sciant. Et haec dubitatio primo solvitur, quia eius solutio pertinet ad considerandum an sit incontinentia vel non. Dictum est enim supra, quod contentio socratis ad hoc erat quasi incontinentia non esset. Prius autem de unoquoque oportet considerare an est.

#2 Deinde secundo oportet considerare circa qualia debeamus ponere aliquem dici continentem vel incontinentem, utrum scilicet circa omnem delectationem et tristitiam, vel circa quasdam determinatas; et haec dubitatio secundo solvitur, licet fuerit sexto loco proposita, quia principium inquirendi quis sit aliquis habitus est considerare materiam ipsius, sicut patet ex modo procedendi Aristotelis in praecedentibus. Et quia continens et perseverativus secundum materiam differunt, simul cum hoc considerandum est utrum sint idem vel differant. Et similiter considerandum est de omnibus aliis, quaecumque habent coniunctionem et convenientiam cum hac consideratione.

#3 Deinde cum dicit: est autem principium etc., incipit solvere dubitationes supra motas.

Et primo determinat an sit continentia et incontinentia, determinando primam dubitationem, quae movebatur contra tertium probabile; secundo determinat materiam continentiae et incontinentiae, solvendo sextam dubitationem, quae movebatur contra sextum probabile; et quia temperantia et continentia conveniunt in materia, simul in hac parte ostendit differentiam temperantiae et continentiae, solvendo tertiam dubitationem, quae movebatur contra quartum probabile. Ostendit etiam quis sit peior, utrum intemperatus vel incontinens, solvendo quintam dubitationem, quae movebatur contra primum probabile; et haec secunda pars incipit ibi: utrum autem est aliquis incontinens etc..

#4 Tertio ostendit quid sit continentia et incontinentia solvendo quartam dubitationem, quae movebatur contra secundum probabile, et cum hoc solvit secundam quaestionem, quae movebatur contra quintum probabile, ostendendo, quod prudens non potest esse incontinens. Et haec tertia pars incipit, ibi, utrum igitur continens est etc..

Circa primum tria facit. Primo praemittit quaedam, quae sunt necessaria ad solvendum.

Secundo excludit falsam solutionem, ibi, de eo quidem igitur etc.. Tertio ponit veram, ibi, sed quia dupliciter etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur, ibi, neque enim etc..

#5 Dicit ergo primo, quod ad determinandum praedicta, oportet primo intendere, ut sciamus haec duo. Quorum primum est utrum continens et incontinens habeant differentiam, scilicet specificam, per quam ab omnibus aliis differant, in circa quae, id est ex hoc quod habeant materiam determinatam circa quam sint, sicut differentia mansuetudinis est ex hoc quod est circa iras, vel in qualiter, id est in modo se habendi circa quamcumque materiam, sicut prudentia est circa omnem materiam moralem, non tamen eodem modo sicut virtutes morales.

#6 Et ad exponendum quod dixerat, subdit quod considerandum est, utrum aliquis dicatur incontinens solum ex hoc quod est circa aliquam materiam, vel solum in ut, id est solum ex hoc, quod aliquo modo se habeat indifferenter circa omnem materiam.

Vel non solum per hoc vel per illud dicatur aliquis continens vel incontinens, sed in ex ambobus, id est et ex determinato modo et ex determinata materia.

#7 Secundum quod oportet praeconsiderare est, si continentia et incontinentia sint circa omnia vel non, sed circa determinatam materiam.

#8 Deinde cum dicit neque enim etc., determinat quod dixerat. Et primo secundum: dicens, quod continens et incontinens non dicitur aliquis simpliciter circa omnia, sed circa illam determinatam materiam, circa quam dicitur aliquis temperatus vel intemperatus; scilicet circa concupiscentias et delectationes tactus.

#9 Secundo ibi: neque in ad haec etc., determinat primum: et dicit quod non dicitur aliquis continens et incontinens solum in ad haec, id est respectu alicuius determinatae materiae (sic enim idem esset et intemperatus, cum sint circa eandem materiam): sed dicitur aliquis incontinens in sic habere, id est ex hoc quod aliquo modo se habet circa determinatam materiam. Quia hic, scilicet intemperatus, ex electione ducitur ad peccandum, quasi existimans quod semper aliquis debeat persequi, id est accipere, delectabile sibi praesentialiter oblatum. Sed incontinens non hoc existimat, sed tamen persequitur delectabile, quando est sibi praesens.

#10 Deinde cum dicit: de eo quidem igitur etc., excludit falsam solutionem, quam etiam supra tetigit. Et dicit quod nihil differt ad praesentem rationem si dicatur, quod illa cognitio praeter quam aliqui incontinenter agunt sit vera opinio, sed non sit scientia. Ex facti enim evidentia constat, quod quidam incontinenter operantium non habent debilem inhaesionem quasi dubitantes, sed aestimant se per certitudinem scire illud, contra quod agunt. Si ergo aliquis dicere velit, quod propter hoc magis opinantes praeter opinionem agunt quam scientes, quia quiete, id est debiliter inhaerent opinatis, considerandum est, quod in hoc nihil differt scientia ab opinione. Quidam enim non minus inhaerent opinionibus etiam falsis quam alii verae scientiae: et hoc potest videri per Heraclitum, qui adeo firmiter tenebat omnia semper moveri, et non esse veritatem aliquam diu permanendi in rebus, quod in fine vitae suae nolebat loqui, ne veritas interim transmutaretur, sed solum movebat digitum ad aliquid enuncians, ut dicitur in quarto metaphysicae.

#11 Deinde cum dicit sed quia dupliciter etc., ponit veram solutionem. Et primo solvit dubitationem per quasdam distinctiones. Secundo per naturam ipsius operativae scientiae, ibi: adhuc autem, et si naturaliter etc..

Circa primum ponit tres distinctiones. Quarum prima est, quod dupliciter dicimus aliquem scire: uno quidem enim modo dicitur scire ille qui habet habitum, sed non utitur eo, puta geometra cum non considerat geometricalia; alio modo dicitur scire ille qui utitur sua scientia, scilicet considerando ea quae sunt illius scientiae; multum autem differt utrum aliquis agat ea quae non oportet habens habitum scientiae sed non utens, vel quod aliquis habeat habitum et utatur speculando. Hoc enim videtur esse durum, scilicet quod aliquis agat contra id quod actu speculatur. Non autem videtur esse durum si aliquis agat contra id quod habitualiter scit sed non considerat.

#12 Secundam distinctionem ponit ibi: adhuc quia duo modi etc..

Et dicit quod duo sunt modi propositionum quibus utitur ratio practica, scilicet universalis propositio et singularis: nihil autem prohibere videtur, quod aliquis operetur praeter scientiam, qui habitu quidem cognoscit utramque propositionem, sed in actu considerat tantum universalem, non autem particularem; et hoc ideo, quia operationes sunt circa singularia. Unde si aliquis non considerat singulare, non est mirum si aliter agat.

#13 Sciendum tamen quod dupliciter potest accipi universale. Uno quidem modo prout est in seipso: puta si dicamus quod omni homini conferunt sicca. Alio modo secundum quod est in re singulari, puta si dicamus quod iste est homo vel talis cibus est siccus; potest ergo contingere quod aliquis sciat et in habitu et in actu universale secundum se consideratum; sed universale consideratum in hoc singulari vel non habet, id est in habitu non cognoscit, vel non operatur, id est non cognoscit in actu.

#14 Secundum igitur hos modos sciendi differentes intantum differt impossibile quod socrati videbatur, ut nullum inconueniens videatur eum qui incontinenter agit uno modo, scire scilicet in universali tantum vel etiam in singulari, in habitu sed non in actu. Si autem alio modo sciret ille qui incontinenter agit, videretur esse inconueniens, scilicet si sciret singulare in actu.

#15 Tertiam distinctionem ponit ibi: adhuc habere etc..

Et primo ponit distinctionem. Secundo excludit obiectionem, ibi, dicere autem sermones etc..

Dicit ergo primo, quod praeter dictos modos adhuc invenitur in hominibus alius modus sciendi. Quod enim aliquis sciat habitu et non actu, differentiam quamdam videtur habere.

Aliquando enim est habitus solutus, ut statim possit exire in actum cum homo voluerit. Aliquando autem est habitus ligatus ita quod non possit exire in actum. Unde quodammodo videtur habere habitum et quodammodo non habere, sicut patet in dormiente vel maniaco aut etiam ebrioso. Et hoc modo sunt dispositi homines dum sunt in passionibus. Videmus enim quod irae et concupiscentiae venereorum et quaedam huiusmodi passiones manifeste transmutent et corpus exterius et non solum animales motus, puta cum ex his incalescit corpus; et quandoque tantum increscunt huiusmodi passiones quod quosdam in insanias deducunt. Et sic manifestum est

quod incontinentes similiter disponuntur dormientibus, aut maniacis aut ebriosis, quod scilicet habent habitum scientiae practicae in singularibus ligatum.

#16 Deinde cum dicit: dicere autem sermones etc., excludit obiectionem. Posset enim aliquis obiicere contra praedicta, quod incontinentes quandoque dicunt verba scientialia etiam in singulari et ita videtur quod non habeant habitum ligatum. Sed ipse hoc removet, dicens quod hoc quod dicunt sermones scientiae non est signum quod habeant habitum solutum. Et hoc probat per duo exempla.

#17 Quorum primum est quod etiam illi qui sunt in passionibus praedictis, puta ebrii et maniaci, proferunt voce demonstrationes, puta geometricas, et dicunt verba empedoclis, quae erant difficilia ad intelligendum, quia metrica philosophiam scripsit. Secundum exemplum est de pueris quando primo addiscunt, qui coniungunt sermones quos ore proferunt sed nondum eos sciunt, ita scilicet quod mente intelligant. Ad hoc enim requiritur quod illa quae homo audit fiant ei quasi connaturalia, propter perfectam impressionem ipsorum intellectui, ad quod homo indiget tempore in quo intellectus per multiplices meditationes firmetur in eo quod acceptit. Et ita est etiam de incontinente. Etsi enim dicat, non est mihi bonum nunc persequi tale delectabile tamen non ita sentit in corde. Unde sic existimandum est, quod incontinentes dicant huiusmodi verba quasi simulantes, quia scilicet aliud sentiunt corde et aliud proferunt ore.

#18 Deinde cum dicit: adhuc autem, et si naturaliter etc., solvit propositam dubitationem secundum naturalem processum practicae scientiae, applicando praedictas distinctiones ad propositum.

Et primo determinat veritatem quaestionis.

Secundo respondet obiectioni socratis.

Circa primum duo facit. Primo proponit naturalem processum scientiae practicae in agendis; secundo ostendit impedimentum quod accidit in incontinente, ibi, quando quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod si aliquis velit considerare causam, quare incontinentes praeter scientiam agant secundum naturalem processum practicae scientiae, oportet scire quod in eius processu est duplex opinio. Una quidem universalis, puta omne inhonestum est fugiendum.

Alia autem est singularis circa ea quae proprie per sensum cognoscuntur, puta: hic actus est inhonestus. Cum autem ex his duabus opinionibus fiat una ratio, necesse est quod sequatur conclusio.

#19 Sed in speculativis anima solum dicit conclusionem. In factivis autem statim eam operatur. Ut, si opinio universalis sit quod omne dulce oportet gustare, opinio autem particularis sit quod hoc, demonstrato aliquo particulari, sit dulce, necesse est quod ille qui potest gustare statim gustet, nisi sit aliquid prohibens.

Et hoc quidem fit in syllogismo temperati, qui non habet concupiscentiam repugnantem rationi proponenti quod omne inhonestum est vitandum. Et similiter in syllogismo intemperati, cuius ratio concupiscentiae non repugnat quae inclinatur ad hoc quod omne delectabile sit sumendum.

#20 Deinde cum dicit: quando quidem igitur etc., ostendit qualiter accidat defectus in incontinente.

Et primo ostendit aliquid in eo esse prohibens; secundo ostendit causam prohibitionis, ibi: non contrarie autem etc.; tertio ostendit qualiter ista prohibitio cesset, ibi: qualiter autem etc..

Circa primum considerandum est, quod in incontinente ratio non totaliter obruitur a concupiscentia quin in universali habeat veram sententiam; sit ergo ita quod ex parte rationis proponatur una universalis prohibens gustare dulce inordinate, puta si dicatur, nullum dulce oportet gustare extra horam, sed ex parte concupiscentiae proponitur quod omne dulce est delectabile, quod est per se quaesitum a concupiscentia. Et quia in particulari concupiscentia ligatur rationem, non assumitur sub universali rationis, ut dicatur hoc esse praeter horam; sed assumitur sub universali concupiscentiae, ut dicatur hoc esse dulce. Et ita sequitur conclusio operis; et sunt in hoc syllogismo incontinentis quatuor propositiones, sicut iam dictum est.

#21 Et quod hoc modo se habeat quandoque processus rationis practicae, patet per hoc quod forte insurgente concupiscentia ratio dicit hoc concupiscibile esse fugiendum secundum universalem sententiam, ut dictum est: concupiscentia autem ducit ad hoc libere proponendo et assumendo absque prohibitione rationis, quae est ligata, quia concupiscentia quando est vehemens potest movere quamlibet particulam animae, etiam rationem, si non sit sollicita ad resistendum. Et sic accidit conclusio operis, ut scilicet aliquis agat incontinenter contra rationem et opinionem universalem.

#22 Deinde cum dicit: non contrarie autem etc., ostendit causam praedictae repugnantiae. Et dicit, quod non est ibi contrarietas ex parte rationis per se, sicut accidit in dubitantibus, sed solum per accidens, in quantum scilicet concupiscentia contrariatur universali rationi rectae.

Non autem aliqua opinio per se contrariatur rectae rationi, sicut quidam dicebant.

#23 Et ex hoc infert quoddam correlarium, quod scilicet bestiae non dicuntur continentes aut incontinentes, quia non habent universalem opinionem moventem cui contrariatur concupiscentia, sed moventur solum ex fantasia et memoria singularium.

#24 Deinde cum dicit: qualiter autem solvitur etc., ostendit qualiter cessat talis repugnantia.

Et dicit quod qualiter solvatur ignorantia quam incontinens habet circa particulare et rursus redit ad rectam scientiam, eadem ratio est quod de vinolento et dormiente, quae quidem passiones solvuntur facta aliqua transmutatione circa corpus, et similiter quia per passiones animae, puta per concupiscentiam vel iram transmutatur corpus, oportet cessare hanc transmutationem corporalem ad hoc quod homo redeat ad sanam mentem. Et ideo haec ratio non est propria huius considerationis, sed magis oportet eam audire a physiologis, idest naturalibus.

#25 Deinde cum dicit: quia autem ultima etc., secundum praemissa solvit hanc rationem socratis.

Et dicit, quod propositio et opinio ultima, scilicet singularis, accipitur per sensum et principatur in actionibus quae sunt circa singularia.

Huiusmodi autem propositionem aut opinionem ille qui est in passione vel omnino non habet in habitu vel habet habitum ligatum ut non possit in actu scire, sed hoc modo loquitur de his, sicut ebruius dicit verba empedoclis.

Quia ergo ista sunt vera, et quia universale quod per scientiam comprehenditur non est extremus terminus operabilium, videtur sequi illud quod socrates quaerebat. Patet enim ex praedictis quod passio non fit in praesentia principalis scientiae quae est circa universale, quum passio sit solum in particulari.

Neque universalis scientia trahitur a passione, sed solum aestimatio sensibilis, quae non est tantae dignitatis.

#26 Ultimo autem epilogat, tanta dicta esse de hoc quod sciens incontinenter agat, vel ille qui non est sciens, et quomodo incontinens sit sciens.

|+4 Lectio 4

#1 Utrum autem est aliquis incontinens etc..

Postquam Philosophus ostendit quod praeter scientiam potest aliquis prava operari, per quod sciri potest an continentia et incontinentia sit, hic determinat de materia continentiae et incontinentiae.

Et primo ostendit quae sit materia utriusque.

Secundo comparat ea aliis habitibus qui sunt circa eandem materiam, ibi, circa eas autem quae per tactum etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio. Secundo manifestat propositum, ibi: quoniam quidem igitur etc..

Est autem considerandum quod supra, sextam dubitationem proponens, dixit quod si continentia et incontinentia essent circa omnia, nullus esset simpliciter incontinens. Et ideo hanc dubitationem solvere intendens, duo proponit tractanda. Quorum primum est, utrum aliquis sit simpliciter incontinens vel omnes dicantur incontinentes particulariter.

Secundum est, si aliquis est simpliciter incontinens, circa qualem materiam est.

#2 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., exequitur propositum. Et primo proponit materiam generalem ut manifestam. Et dicit manifestum esse quod continentes et incontinentes, perseverantes et molles dicuntur circa delectationes et tristitias.

#3 Secundo ibi: quia autem sunt haec etc., inquit specialem materiam praedictorum.

Et primo ostendit, quomodo diversimode dicatur continentia et incontinentia circa diversas delectationes; secundo comparat incontinentias diversarum delectationum adinvicem, ibi, quoniam autem est minus turpis etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo dicatur aliquis diversimode continens vel incontinens secundum differentiam humanarum delectationum adinvicem. Secundo secundum differentiam humanarum delectationum ad bestiales, ibi: quia autem sunt quaedam etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum.

Secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi, quia autem concupiscentiarum etc..

Circa primum tria facit. Primo distinguit delectationes humanas. Secundo ostendit quomodo circa eas diversimode dicitur aliquis continens vel incontinens, ibi, eos quidem igitur etc.; tertio infert quaedam correlaria ex dictis, ibi: et propter hoc in idem etc..

#4 Dicit ergo primo, quod eorum quae faciunt delectationem homini quaedam sunt necessaria ad vitam humanam, quaedam autem non sunt necessaria, sed secundum se considerata sunt eligibilia homini, quamvis possit in eis esse superabundantia et defectus: quod apponit ad differentiam virtutum, in quibus non potest esse superabundantia et defectus. Et dicit necessaria esse corporalia quaedam, puta quae pertinent ad cibum et

venerea, et alia huiusmodi corporalia, circa quae supra posuimus temperantiam et intemperantiam. Sed eligibilia secundum seipsa, non autem necessaria dicit esse, sicut victoriam, honorem, divitias et alia huiusmodi bona et delectabilia.

|#5 Deinde cum dicit: eos quidem igitur etc., ostendit quomodo circa praedicta dicatur aliquis continens vel incontinens.

Et primo quomodo circa non necessaria.

Secundo quomodo circa necessaria, ibi, eorum autem qui circa corporales etc..

Dicit ergo primo, quod illi qui circa praedicta bona non necessaria superexcellenter student praeter rectam rationem quae in ipsis est non dicuntur simpliciter incontinentes, sed cum aliqua additione; puta incontinentes pecuniarum vel lucri, vel honoris aut irae, quasi alteri sint simpliciter incontinentes et illi qui secundum similitudinem incontinentes dicuntur: quod signat appositio. Sicut cum dicitur homo qui olimpia vicit, circa hunc quidem communis ratio hominis parum differt a propria quam appositio designat. Sed tamen aliquo modo est alia.

|#6 Et inducit signum ad hoc quod circa praedicta non dicatur aliquis simpliciter incontinens, quia incontinentia vituperatur non solum ut peccatum quoddam quod potest contingere etiam cum aliquis persequitur aliquod bonum, sed inordinate. Vituperatur autem incontinentia, sicut malitia quaedam per quam scilicet tenditur in aliquod malum. Quae quidem vel est malitia simpliciter, puta cum ratio et appetitus tendunt in malum, et haec est vera malitia quae opponitur virtuti; vel est secundum quamdam partem, quia scilicet appetitus tendit in malum, non autem ratio, sicut contingit circa incontinentiam; sed nullus praedictorum incontinentium vituperatur ut malus, sed solum ut peccans; quia in bonum tendit, sed ultra quam oportet: unde nullus eorum est incontinens simpliciter.

|#7 Deinde cum dicit: eorum autem qui circa corporales etc., ostendit qualiter dicatur aliquis incontinens circa necessaria. Et dicit quod illi qui male se habent circa corporales voluptates circa quas est temperantia et intemperantia, non ita quod ex electione persequantur superabundantias delectationum et fugiant tristitias, puta famem et sitim et alia huiusmodi, quae pertinent ad gustum et tactum, sed praeter rectam electionem quam habent et praeter intellectum rectum qui in eis est persequuntur et fugiunt praedicta; tales inquam dicuntur incontinentes non quidem cum aliqua additione, sicut dicebatur incontinens irae, sed simpliciter. Et ad hoc inducit signum. Quia molles qui sunt propinqui incontinentibus dicuntur aliqui circa huiusmodi tristitias: puta quia non possunt pati famem aut sitim, aut aliquid huiusmodi, non autem dicuntur circa aliquid aliorum; puta quia non possunt sustinere paupertatem, aut aliquid huiusmodi.

|#8 Deinde cum dicit: et propter hoc in idem etc., infert quaedam corollaria ex dictis. Quorum primum est, quod in idem ponuntur incontinens et intemperatus, et continens et temperatus. Non ita quod unum eorum sit alterum; sed quia sunt aliquid circa eadem, scilicet corporales voluptates et tristitias, sed non eodem modo. Sed temperatus et intemperatus cum electione, continens autem et incontinens sine electione.

|#9 Secundum quod ex hoc sequitur ponit ibi: propter quod magis etc..

Et dicit, quod ex praedictis patet quod magis peccat et vituperatur intemperatus eo quod peccat persequendo superfluas delectationes et fugiendo moderatas tristitias, non quia patitur concupiscentiam, vel patitur quiete, idest remisse. Et ideo est peior quam homo qui peccat in praedictis propter vehementem concupiscentiam, qualis est incontinens.

Qui enim absque concupiscentia peccat, quid faceret, si adesset ei fortis concupiscentia qualis est iuvenum, et fortis tristitia circa indigentiam venereorum?

|#10 Deinde cum dicit: quia autem concupiscentiarum etc., manifestat quae dixerat, assignans causam quare circa non necessaria non sit simpliciter incontinentia.

Et primo ostendit quare circa ea non sit simpliciter incontinentia. Secundo, quare circa ea dicatur incontinentia cum additione, ibi, propter similitudinem autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quales sint huiusmodi delectationes non necessariae; secundo concludit quale sit studium circa ea; tertio concludit ulterius quod circa ea non est malitia neque incontinentia simpliciter, ibi, malitia quidem igitur etc..

Dicit ergo primo quod quaedam concupiscentiae et delectationes sunt eorum, quae secundum genus suum sunt bona et laudabilia.

|#11 Sunt enim tria genera delectabilium.

Quaedam sunt secundum naturam eligibilia, ad quae scilicet natura inclinatur; quaedam autem sunt contraria his, sicut ea quae sunt contra inclinationem naturae; quaedam vero sunt media inter ista, sicut patet de pecunia et

lucro et victoria et honore. Unde circa omnia huiusmodi intermedia non vituperantur aliqui ex hoc solum quod patiuntur eorum concupiscentiam et amorem, sed ex modo concupiscendi qui est superabundans.

#12 Deinde cum dicit propter quod quanti etc., concludit ex praemissis quale sit studium hominum circa praedicta. Et dicit, quod illi qui praeter rationem vel habent vel persequuntur aliquid eorum quae sunt naturaliter pulchra et bona, non vituperantur quasi mali: puta illi qui student circa honorem adipiscendum, vel circa curam filiorum vel parentum magis quam oportet. Haec enim sunt bona, et laudantur illi qui circa haec student sicut oportet. Sed tamen in talibus potest esse quaedam superabundantia vitiosa. Sicut si aliqua mulier propter amorem filiorum superfluum contra Deum rebellet, puta propter filiorum mortem, sicut legitur de quadam muliere quae vocatur Niobes; vel si quis propter nimium amorem parentum aliquid insipienter agat, sicut quidam nomine sathirus, qui cognominatus est Philopator, id est amator patris, valde videbatur desipere propter amorem quem circa patrem habebat.

#13 Deinde cum dicit: malitia quidem igitur etc., concludit, quod circa praedicta non est malitia; propter hoc scilicet quod unumquodque eorum in se consideratum, est naturaliter eligibile, sed solae superabundantiae eorum sunt pravae et fugiendae. Et similiter nec incontinentia est simpliciter circa praedicta: quia incontinentia non solum est aliquid fugiendum sicut peccatum, sed etiam est vituperabile sicut turpe. Et ideo circa delectationes corporales, quae sunt turpes et serviles, ut in tertio dictum est, proprie est incontinentia. Nec sunt huiusmodi delectationes appetendae homini, nisi propter necessitatem.

#14 Deinde cum dicit: propter similitudinem autem etc., ostendit quare dicatur circa non necessaria incontinentia cum additione. Et dicit, quod hoc accidit propter similitudinem passionis: quia scilicet sicut aliquis immoderate concupiscit voluptates corporales, ita pecuniam et alia praedicta. Et est simile, sicut cum dicimus aliquem hominem esse malum medicum vel malum ypocritam, id est repraesentatorem, qui tamen non dicitur simpliciter malus. Sic igitur in his quae sic dicuntur mala, non dicimus malitiam simpliciter circa unumquodque eorum, sed secundum quandam proportionalem similitudinem, quia scilicet ita se habet malus medicus ad ea quae sunt medici, sicut malus homo ad ea quae sunt hominis; ita etiam et in genere continentiae solam illam dicimus simpliciter continentiam et incontinentiam, quae est circa eadem temperantiae et intemperantiae. Sed circa iram dicimus incontinentiam secundum similitudinem: et ideo addimus incontinentem irae, sicut incontinentem honoris et lucri.

|+5 Lectio 5

#1 Quia autem sunt quaedam etc..

Postquam Philosophus ostendit quod diversimode dicitur aliquis continens et incontinens secundum diversas concupiscentias et delectationes humanas, hic ostendit, quod diversimode dicitur aliquis continens et incontinens circa concupiscentias et delectationes humanas et bestiales. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit, diversitatem concupiscentiarum et delectationum humanarum et bestialium.

Secundo ostendit, quomodo diversimode circa eas dicatur continentia et incontinentia, ibi: quantis quidem igitur natura causa etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit differentiam delectationum. Secundo manifestat quod dixerat, per exempla, ibi, dico autem bestiales etc..

Dicit ergo primo, quod delectabilia, quaedam sunt delectabilia secundum naturam, quaedam autem non secundum naturam. Et utrumque horum subdividitur:

#2 Eorum enim, quae sunt delectabilia secundum naturam, quaedam sunt delectabilia omni habenti sensum, puta dulce est naturaliter delectabile omni habenti gustum.

Quaedam vero sunt naturaliter delectabilia quibusdam differentiis et animalium et hominum.

Alii enim cibi sunt naturaliter delectabiles animalibus comedentibus carnes, et animalibus comedentibus fructus.

Similiter etiam inter homines, cholericis delectabilia sunt naturaliter frigida quae temperant eorum complexionem, phlegmaticis vero calida.

#3 Eorum vero quae sunt delectabilia non naturaliter, quaedam fiunt propter orbitates, id est propter aliquas supervenientes aegritudines corporales, aut etiam tristitias animales, ex quibus transmutatur natura ad aliam dispositionem. Quaedam vero fiunt delectabilia propter malam consuetudinem, quae fit quasi quaedam natura. Quaedam vero fiunt delectabilia propter perniciosas naturas, puta cum aliqui homines habent corruptas et perversas complexiones corporis et secundum hoc sequitur quod in his sint perversissimae tam apprehensiones imaginationis quam etiam affectiones sensibilis appetitus, quas quidem vires, cum sint organorum corporaliu actus, necesse est, quod sint corporali complexionem proportionatae.

#4 Et quia secundum diversitatem obiectorum diversificantur habitus, necesse est, quod singulis praedictorum delectabilium respondeant similes habitus. Puta, quod sint quidam habitus naturales et quidam non naturales.

#5 Deinde cum dicit: dico autem bestiales etc., manifestat per exempla singulas differentias innaturalium delectabilium. Et primo de his quae fiunt delectabilia propter perniciosam naturam hominum qui sunt quasi bestiales, quia propter corruptelam complexionis assimilantur bestiis; sicut de quodam homine dicebatur, quod scindebat ventres praegnantium mulierum, ut pueros in utero conceptos devoraret.

Et simile est, si quis delectetur in talibus qualibus dicunt delectari quosdam silvestres homines in silvis, scilicet scitas commorantes circa mare Ponticum. Quorum quidam comedunt carnes crudas, quidam vero carnes humanas, quidam vero sibiinvicem ad celebranda convivia suos filios accommodant; et similia sunt ea quae dicuntur circa Phalarim quemdam, scilicet crudelissimum tyrannum, qui in ipsis cruciatibus hominum delectabatur.

Hi igitur qui in talibus delectantur, sunt quasi similes bestiis.

#6 Secundo ibi: hi autem propter aegritudines etc., exemplificat de his quae fiunt innaturaliter delectabilia propter orbitates.

Et dicit quod quibusdam fiunt delectabilia ea quae sunt contra naturam propter aliquas aegritudines, puta propter maniam vel furiam, aut aliquid huiusmodi: sicut de quodam legitur, quod factus maniacus sacrificavit matrem et comedit et etiam occidit conservum suum et comedit epar eius.

#7 Tertio ibi: hi autem aegritudinales etc., exemplificat de his quae fiunt contra naturam delectabilia ex consuetudine. Et dicit, quod quibusdam accidunt innaturales delectationes propter interiorum aegritudinem vel corruptionem proveniente ex consuetudine.

Sicut quidam propter consuetudinem delectantur evellere sibi pilos, et corrodere ungues, et comedere carbones et terram, nec non et uti coitu masculorum. Omnia autem praedicta, quae sunt contra naturam delectabilia, possunt reduci ad duo: quibusdam enim accidunt ex natura corporalis complexionis, quam acceperunt a principio. Quibusdam vero accidunt ex consuetudine, puta quia assuefiunt ad huiusmodi a pueritia. Et simile est de his qui in hoc incidunt ex aegritudine corporali.

Nam prava consuetudo est quasi quaedam aegritudo animalis.

#8 Deinde cum dicit: quantis quidem igitur etc., ostendit quod circa praedicta delectabilia innaturalia non est incontinentia simpliciter, sed secundum quid.

Et hoc dupliciter. Primo quidem ratione accepta ex conditione eorum qui delectantur.

Secundo ratione accepta ex conditione delectabilium, ibi, habere quidem igitur etc..

Dicit ergo primo quod nullus potest rationabiliter dicere hos esse simpliciter incontinentes in quibus natura bestialis est causa talium delectationum.

Dictum est enim supra, quod bestias non dicimus continentes vel incontinentes, quia non habent universalem opinionem, sed singularium phantasiam et memoriam.

Huiusmodi autem homines, qui propter perniciosam naturam sunt bestiis similes, habent quidem aliquid universalis apprehensionis sed valde modicum, propter hoc quod ratio in eis est oppressa ex malitia complexionis, sicut manifeste opprimitur in infirmis propter indispositionem corporalem; illud autem quod est modicum quasi nihil esse videtur.

Nec contingit de facili quod modica vis rationis concupiscentias fortes repellat. Et ideo tales non dicuntur neque continentes simpliciter neque incontinentes, sed solum secundum quid, in quantum remanet in eis aliquid de iudicio rationis.

#9 Et ponit exemplum de mulieribus in quibus, ut in pluribus, modicum viget ratio propter imperfectionem corporalis naturae.

Et ideo, ut in pluribus, non ducunt affectus suos secundum rationem, sed magis ab affectibus suis ducuntur. Propter quod raro inveniuntur mulieres sapientes et fortes. Et ideo non simpliciter possunt dici continentes vel incontinentes. Et eadem ratio videtur esse de his qui aegrotative se habent, idest qui habent corruptam dispositionem propter malam consuetudinem, quae etiam opprimit iudicium rationis ad modum perversae naturae.

#10 Deinde cum dicit: habere quidem igitur etc., ostendit, quod circa innaturalia delectabilia non est simpliciter incontinentia, sed secundum quid, ex conditione ipsorum delectabilium.

Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: omnis enim superabundans etc..

Primo autem duo proponit. Quorum primum est quod habere singula horum, idest pati concupiscentias praedictorum delectabilium excedit terminos malitiae humanae, sicut et de bestialitate dictum est supra.

#11 Secundum ponit ibi: habentem autem etc..

Et dicit quod si aliquis habeat concupiscentias et superet eas, non dicetur continens simpliciter, sed secundum similitudinem: vel si superetur ab eis, non dicetur incontinens simpliciter, sed secundum similitudinem: sicut et supra de incontinentia irae dictum est.

#12 Deinde cum dicit: omnis enim superabundans etc., manifestat quod dixerat.

Et primo quantum ad malitiam. Secundo quantum ad continentiam et incontinentiam, ibi, horum autem etc..

Circa primum considerandum est quod huiusmodi superexcessus malitiae potest esse circa vitia omnibus virtutibus opposita, sicut circa insipientiam quae opponitur prudentiae, circa timiditatem quae opponitur fortitudini, circa intemperantiam quae opponitur temperantiae, et circa crudelitatem quae opponitur mansuetudini et circa singula eorum quaedam sunt dispositiones bestiales propter perniciosam naturam, quaedam vero aegritudinales quae sunt propter aegritudinem corporalem vel animaleam quae est ex mala consuetudine.

Et quia supra exempla posuit circa intemperantiam et crudelitatem, hic exemplificat, primo quidem de timiditate.

#13 Ibi: hic quidem enim etc..

Et dicit quod aliquis est naturaliter sic dispositus, ut omnia timeat, etiam sonitum muris, et talis est timidus bestialiter. Quidam vero propter aegritudinem incidit in talem timiditatem quod timebat mustelam.

#14 Secundo ibi: et insipientium etc., exemplificat circa insipientiam; et dicit quod quidam naturaliter sunt irrationales, non quia nihil habeant rationis, sed valde modicum et circa singularia quae sensu apprehendunt, ita quod vivunt solum secundum sensum. Et tales sunt quasi secundum naturam bestiales.

Quod praecipue accidit circa quosdam barbaros in finibus mundi habitantes. Ubi propter intemperiem aeris etiam corpora sunt malae dispositionis, ex qua impeditur rationis usus in eis; quidam vero efficiuntur irrationabiles propter aliquas aegritudines, puta epilepsiam vel maniam. Et hi sunt aegritudinaliter insipientes.

#15 Deinde cum dicit: horum autem etc., manifestat quod dixerat quantum ad incontinentiam.

Et primo quomodo circa praedicta est quaedam similitudo continentiae et incontinentiae. Et dicit, quod contingit quandoque quod aliquis homo habeat quasdam praedictarum passionum innaturalium et non superetur ab eis, quod est simile continentiae; puta si Phalaris tyrannus teneat puerum et concupiscat eum vel ad usum comestitionis vel ad incongruam delectationem veneream, ad neutrum tamen eo utatur. Quandoque autem contingit quod homo non solum habeat huiusmodi concupiscentias, sed etiam ab eis superetur; et hoc est simile incontinentiae.

#16 Secundo ibi, quemadmodum autem etc., ostendit quod in talibus non est simpliciter continentia vel incontinentia. Et dicit quod sicut malitia quae est secundum humanum modum simpliciter dicitur malitia, quae autem est innaturalis homini dicitur cum additione malitia bestialis vel aegritudinalis et non malitia simpliciter; eodem modo et incontinentia innaturalis dicitur cum additione, puta bestialis vel aegritudinalis, sed simpliciter incontinentia dicitur sola illa quae est secundum temperantiam humanam.

#17 Ultimo autem epilogando concludit manifestum esse ex praedictis, quod continentia et incontinentia simpliciter solum est circa illa, circa quae est temperantia et intemperantia.

Circa alia vero est quaedam species incontinentiae quae dicitur secundum metaphoram et non simpliciter.

|+6 Lectio 6

#1 Quoniam autem est minus turpis etc..

Postquam Philosophus ostendit quomodo est diversimode incontinentia circa diversa, hic comparat diversas incontinentias adinvicem.

Et primo incontinentiam concupiscentiarum tactus, quae est incontinentia simpliciter, ad incontinentiam irae, quae est incontinentia secundum quid. Secundo comparat incontinentiam humanam ad incontinentiam bestialem vel aegritudinalem, ibi, ipsarum autem harum etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit considerandum esse quod incontinentia irae est minus turpis quam incontinentia concupiscentiarum tactus, circa quas est temperantia et intemperantia.

#2 Secundo ibi: videtur enim etc., probat propositum quatuor rationibus. Circa quarum primam dicit, quod ira videtur aliquo modo audire rationem, in quantum scilicet iratus quodammodo ratiocinatur quod propter iniuriam sibi factam debeat inferre vindictam, sed obaudit, id est imperfecte audit rationem, quia non curat attendere iudicium rationis circa quantitatem et modum vindictae. In animalibus autem carentibus ratione invenitur quidem ira, sicut et alia opera rationi similia, ex naturali instinctu.

#3 Inducit autem ad manifestationem propositi duo exempla. Quorum primum est de ministris qui sunt valde veloces, qui ante quam audiant totum quod eis dicitur currunt ad exequendum, et sic sequitur quod peccent in executione mandati quod non perfecte audierunt. Aliud exemplum est de canibus qui ad primum sonitum pulsantis ad Ostium latrant antequam attendant si ille qui pulsat ad Ostium sit aliquis de familiaribus vel amicis. Et ita est de ira: quod audit quidem in aliquo rationem; sed propter naturalem caliditatem et velocitatem cholerae commoventis ad iram, antequam audiat totum praeceptum rationis, movet ad puniendum.

#4 Quomodo autem hoc fiat, ostendit subdens: (ratio quidem enim etc.. Manifestatur enim homini quod sit sibi facta iniuria vel contemptus: quandoque quidem per rationem, sicut quando hoc verum est; quandoque autem per phantasiam, puta cum homini ita videtur licet non sit, homo autem iratus quasi syllogizat quod iniuriantem oportet impugnare, et determinat modum indebitum et sic statim irascitur movens ad vindictam antequam determinetur ei a ratione modus vindictae. Sed concupiscentia, statim quod denunciatur sibi delectabile per rationem vel per sensum, movet ad fruendum illud delectabile absque aliquo syllogismo rationis.

#5 Et huius differentiae ratio est, quia delectabile habet rationem finis per se appetibilis, qui est sicut principium insyllogizatum: nocendum autem alteri inferendum non est per se appetibile ut finis qui habet rationem principii, sed sicut utile ad finem quod habet rationem conclusionis in agibilibus. Et ideo concupiscentia non movet syllogizans, sed ira movet syllogizans. Sed inde est quod ira aliquantulum consequitur rationem, non autem concupiscentia quae sequitur solum impetum proprium. Per hoc autem est aliquid turpe in rebus humanis quod est praeter rationem. Sic igitur patet quod incontinens concupiscentiae est turpior quam incontinens irae; quia incontinens irae aliquantulum vincitur a ratione, non autem incontinens concupiscentiae.

#6 Secundam rationem ponit ibi: adhuc naturalibus etc..

Et dicit quod si aliquis peccat circa ea quae naturaliter appetit, magis meretur veniam. Et huius signum est, quia concupiscentiis communibus, puta cibi et potus, magis datur venia, quia sunt naturales, tamen si accipiantur in quantum sunt communes. Nam concupiscentia cibi est communis et naturalis, non autem concupiscentia cibi sic praeparati. Ira autem naturalior est et difficilius ei resistitur quam concupiscentiis, non quidem communibus, quae sunt necessariae et naturales circa quas non multum peccatur, sed illis concupiscentiis quibus quaedam superflua concupiscuntur, quae non sunt necessariae, circa quas supra in tertio dixit esse temperantiam et intemperantiam.

#7 Est quidem enim naturale homini ut sit animal mansuetum, secundum communem naturam speciei, in quantum est animal sociale: (omne enim animal gregale est naturaliter tale); sed secundum naturam alicuius individui, quod in corporis complexione consistit, quandoque consequitur magna pronitas ad iram propter caliditatem et subtilitatem humorum facile inflammabilium. Concupiscentia autem superfluum, puta cibi delicate praeparati, magis consequitur imaginationem et est passio animalis magis quam naturalem complexionem sequens.

#8 Unde pronitas ad iram de facili propagatur a patre in filium, quasi consequens naturalem complexionem, ut patet in exemplo quod subdit. Quidam enim patrem percussus reprehensus respondit quod iste, id est pater suus percusserat etiam patrem suum, et ille etiam percusserat superiorem patrem, et ostenso filio suo dixit, et iste etiam quando veniet ad virilem aetatem me percutiet. Hoc est enim connaturale generi nostro. Ponit etiam aliud exemplum de eo qui, cum traheretur a filio suo, iussit quod quiesceret quando pervenerit ad Ostium, quia ipse usque ad illum locum traxerat patrem suum. Sic ergo quia ira naturalior est, minus est turpis incontinens irae.

#9 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc iniustiores etc..

Et dicit quod illi qui magis ex insidiis peccant sunt iniustiores, quia cum hoc quod laedunt etiam decipiunt. Iracundus autem non agit tamquam insidiator, sed manifeste vult inferre vindictam: non enim esset contentus, nisi ille qui ab eo laeditur sciret se propterea esse laesum, quia eum offenderat), neque etiam ira insurgit latenter et insidiose, sed cum quodam impetu.

Sed concupiscentia delectabilium insurgit latenter et quasi insidiose. Quia enim delectabile per se natum est movere appetitum, statim cum apprehensum fuerit trahit ad se appetitum nisi ratio fuerit diligens ad prohibendum.

#10 Unde quidam dicunt, de venere loquentes: dolosae Ciprigenae; venus enim fuit regina cypri, unde dicitur Cyprigena quasi in cypro genita. Et attribuunt ei aliquid quasi dolosae. Et eius corrigiam dicunt esse variam, per quam intelligitur concupiscentia quae mentes ligat. Et dicitur esse varia, quia tendit in aliquid quod apparet bonum, in quantum est delectabile, et tamen est simpliciter malum. Et Homerus dicit quod deceptio veneris est

furata intellectum spisse, idest multum sapientis, quia etiam interdum latenter subintrat concupiscentia corda eorum qui sunt multum sapientes et ligat iudicium rationis in eis in singulari.

#11 Unde haec incontinentia quae est circa concupiscentias est iniustior et turpior illa quae est circa iram et, si hoc est verum, sequitur quod sit simpliciter (incontinentia) incontinentia quae est circa concupiscentias, ut supra dictum est; et quod sit aliquantulum malitia, in quantum est insidiosa; non quia ex ratione agat, sed quia latenter subintrat.

#12 Quartam rationem ponit ibi, adhuc nullus etc..

Et dicit quod nullus cum tristitia agens iniuriatur.

Ostensum est enim supra in quinto, quod ille qui involuntarie aliquid facit, per se loquendo non facit iniustum nisi per accidens, in quantum accidit id quod agit esse iniustum. Quod autem cum tristitia facimus, involuntarie facere videmur; omnis autem qui facit aliquid per iram, facit hoc contristatus non quia tristetur de vindicta quam infert, sed magis de ea gaudet; tristatur autem de iniuria sibi illata et ex hoc movetur ad iram: et sic non est simpliciter involuntarius, quia nullo modo sibi imputaretur quod facit, sed habet voluntarium mixtum cum involuntario, unde minus sibi imputatur quod facit, in quantum provocatus facit. Ille autem qui iniuriatur quasi per se iniustum faciens, operatur voluntarius et cum delectatione. Si ergo illa videntur esse iniustiora contra quae maxime iuste irascimur, sequitur quod incontinentia quae est propter concupiscentiam sit iniustior, quia contra eam iustius irascimur, utpote contra male agentem totaliter voluntarie et cum delectatione. In ira autem non est primo iniuria, sed magis in eo qui ad iram provocavit. Unde minus iuste irascimur contra iratum qui provocatus cum tristitia peccat et sic est minus iniustus.

#13 Sic ergo epilogando concludit, manifestum esse quod incontinentia quae est circa concupiscentias est turpior ea quae est circa iram, et quod incontinentia et continentia simpliciter est circa concupiscentias et delectationes corporales.

#14 Deinde cum dicit: ipsarum autem harum etc., comparat incontinentiam humanam incontinentiae bestiali.

Et circa hoc tria facit. Primo resumit differentiam concupiscentiarum et delectationum.

Secundo ostendit circa quas harum sit temperantia et intemperantia, et per consequens continentia et incontinentia, ibi, harum autem circa primas etc.; tertio comparat humanam malitiam vel incontinentiam bestiali, ibi, minus autem bestialitas etc..

Dicit ergo primo, quod quia continentia et incontinentia sunt circa delectationes corporales, oportet assumere earum differentias. Sunt enim quaedam earum, ut prius dictum est, humanae et naturales, id est consonae naturae humanae, et quantum ad genus, quod consideratur secundum ea quae appetuntur, et quantum ad magnitudinem quae attenditur secundum modum appetendi, vel intensum vel remissum.

Aliae vero non sunt naturales, sed bestiales propter perniciosam naturam; vel adveniunt propter orbitates et aegritudines, inter quas computantur etiam pravae consuetudines.

#15 Deinde cum dicit: harum autem etc., ostendit circa quas harum concupiscentiarum sit temperantia. Et dicit quod temperantia et intemperantia est solum circa primas concupiscentias, scilicet humanas et naturales. Et inde est quod bestias non dicimus, proprie loquendo, neque temperatas, neque intemperatas, sed forte metaphorice loquendo de uno animali per comparisonem ad aliud, prout scilicet unum genus animalium differt ab alio in contumelia, id est in hoc quod unum est magis contumeliosum, id est turpe et immundam habens vitam, quam aliud, sicut porcus quam ovis. Et sinamoria, id est omnimoda stultitia, in hoc scilicet quod unum est stultius alio, sicut asinus equo, et in hoc quod unum est vorax in omnibus, sicut lupus;

#16 Unde per comparisonem horum animalium quae superfluent in talibus, alia genera animalium dicuntur secundum similitudinem temperata vel prudentia, non autem proprie, quia nullum eorum habet electionem neque potest ratiocinari, sed est separatum a natura rationali, sicut etiam homines insani (qui) amiserunt usum rationis. Dictum est autem supra, quod temperatus et intemperatus agit cum electione; et ideo temperantia et intemperantia non est in bestiis neque in bestialibus hominibus, neque etiam circa bestiales concupiscentias.

#17 Deinde cum dicit: minus autem bestialitas etc., comparat bestialem malitiam vel incontinentiam humanae. Et dicit quod bestialitas minus habet de ratione malitiae si consideretur conditio bestiae vel hominis bestialis. Sed bestialitas est terribilior, quia facit maiora mala. Et quod minus habeat de malitia bestialitas, probat per hoc quod in bestia id quod est optimum, scilicet intellectus, non remanet, sicut corruptum et depravatum, prout remanet in homine malo; sed totaliter ita corruptum est quod nihil habet de illo.

#18 Unde simile est comparare bestiam homini malo utrum sit peius sicut comparare inanimatum animato. Inanimata quidem possunt plus laedere, sicut cum ignis urit, aut lapis conterit, sed plus recedit a ratione culpae.

Semper enim pravitas eius qui non habet principium actionum est innocentior, quia minus potest ei imputari aliquid ad culpam, quae propter hoc homini imputatur, quia habet principium per quod est Dominus suorum actuum: quod quidem principium est intellectus qui in bestiis non est. Sicut ergo comparatur bestia ad hominem, ita comparatur iniustitia ad hominem iniustum.

#19 Nam habitus iniustitiae secundum propriam naturam habet inclinationem ad malum; sed homo iniustus habet in sua potestate in bonum vel malum inclinari. Est enim quodammodo utrumque peius, scilicet et iniustus quam iniustitia et homo malus quam bestia, quia unus homo malus decies millies potest plura mala facere quam bestia, propter rationem quam habet ad excogitandum diversa mala.

Sic ergo sicut bestia minus habet de culpa quam homo malus sed est terribilior, ita etiam bestialis malitia seu incontinentia terribilior quidem est, sed minoris culpae et innocentior quam incontinentia seu malitia humana.

Unde si aliqui amentes vel naturaliter bestiales peccent, minus puniuntur.

|+7 Lectio 7

#1 Circa eas autem quae per tactum etc..

Postquam Philosophus ostendit quae sit materia circa quam est continentia et incontinentia simpliciter dicta; hic comparat ea ad alia quae communicant eis in materia. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit differentiam continentis et incontinentis ad perseverativum et mollem et temperatum et intemperatum: in quo solvitur tertia dubitatio quae proponebatur contra quartum probabile. Secundo ostendit quis sit peior, utrum incontinens vel intemperatus: per quod solvitur quinta dubitatio quae proponebatur contra primum probabile, et hoc, ibi, est autem intemperatus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit differentiam incontinentiae ad alia. Secundo distinguit diversas incontinentiae species, ibi, incontinentiae autem etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et incontinentiam a temperantia et intemperantia, a perseverantia et mollitie. Secundo comparat ea secundum bonitatem et malitiam, ibi: omni autem utique videbitur etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit continentiam et incontinentiam a perseverantia et mollitie. Secundo distinguit utramque a temperantia et intemperantia, ibi, quia autem quaedam etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit convenientiam.

Secundo differentiam, ibi, horum autem hic quidem etc..

Circa primum designat duas convenientias.

#2 Quarum prima est secundum materiam, in qua etiam cum temperantia communicant.

Sunt enim circa delectationes et tristitias, et concupiscentias et fugas quae pertinent ad actum et gustum, circa quas etiam est temperantia et intemperantia, ut supra determinatum est in tertio. Secunda convenientia est quantum ad modum se habendi circa passiones. Contingit enim quosdam sic se habere circa praedictas passiones ut vincantur a talibus passionibus quibus multi sunt meliores, idest fortiores; quasi dicat, quas multi vincunt.

Contingit etiam quod aliqui superent tales passiones quibus multi sunt minores, idest debiliores; quasi dicat, a quibus multi superantur.

#3 Deinde cum dicit horum autem etc., ponit differentiam. Et dicit quod horum qui superant et superantur circa delectationes et tristitias praedictas, circa delectationes (hic) quidem, scilicet superatus a delectationibus tactus quas multi superant, est incontinens, hic autem, scilicet superans delectationes tactus a quibus multi superantur, est continens. Sed circa tristitias contrarias, hic scilicet superatus ab his quas multi superant, dicitur mollis. Hic autem scilicet superans eas, a quibus multi superantur, dicitur perseverans.

#4 Et quia diversi sunt gradus delectationum et tristitiarum et hominum qui eas superant et ab eis superantur, manifestum est quod praedicti habitus possunt esse inter plura medii. Sed tamen illi qui sonant in malum magis declinant ad deteriores. Magis enim dicuntur incontinentes vel molles qui a minoribus delectationibus et tristitiis vincuntur; sicut et boni habitus magis declinant ad meliores.

Magis enim dicuntur continentes et perseverantes qui maiores delectationes et tristitias superant. Potest etiam intelligi quod homines magis inclinentur ad deteriores habitus, scilicet ad incontinentiam et mollitiem.

#5 Deinde cum dicit: quia autem quaedam etc., ostendit differentiam praedictorum ad temperantiam et intemperantiam.

Et dicit quod delectationum gustus et tactus quaedam sunt necessariae, sicut cibi et potus. Quaedam non necessariae, sicut diversorum condimentorum, et illae quae sunt necessariae, sunt usque ad aliquem terminum necessariae (est enim aliqua mensura cibi et potus homini necessarii), sed neque superabundantiae sunt necessariae neque etiam defectus; et similiter se habet circa concupiscentias et tristitias.

#6 Ille ergo intemperatus dicitur qui persequitur ex proposito superabundantias delectationum praedictorum; vel, etiam si non quaerat superabundantes delectationes, quaerit tamen eas secundum superabundantias, id est superabundanter concupiscendo eas; vel etiam quaerit eas ex electione propter ipsas et non propter aliquid aliud; habet enim eas quasi finem. Et quia ei immobiliter homo inhaeret, quod propter se ex proposito quaerit, necesse est quod intemperatus non poeniteat de delectationibus quas quaesivit: et ideo non potest sanari a suo vitio, a quo nullus sanatur nisi per displicentiam, quia virtus et vitium in voluntate est. Et sicut intemperatus superabundat in quaerendo delectationes, ita insensibilis qui ei est oppositus, deficit in huiusmodi, ut in tertio dictum est. Ille autem qui medio modo se habet circa huiusmodi, est temperatus.
Et sicut intemperatus quaerit ex electione corporales delectationes, ita fugit corporales tristitias; non propter hoc quod vincatur ab eis, sed propter electionem.

#7 Sed eorum qui non ex electione peccant, hic quidem, scilicet incontinentes, ducitur ex VI delectationis: hic autem, scilicet mollis, ducitur ex horrore tristitiae quae sequitur a concupiscentia, inquantum scilicet privatur quis re concupita; unde patet quod differunt abinvicem incontinentes et mollis et intemperatus.

#8 Est autem hic advertendum quod supra, Philosophus determinans materiam continentiae et incontinentiae, ne error subreperet, ex incidenti tetigit differentiam intemperati et incontinentis quam hic ex principali intentione prosequitur.

#9 Deinde cum dicit: omni autem etc., comparat praedicta secundum bonitatem et malitiam.
Et primo comparat incontinentem et mollem intemperato. Secundo incontinentem molli, ibi, opponitur autem etc..
Dicit ergo primo, quod omnino videtur esse deterius si quis operatur aliquid turpe omnino non concupiscens, vel quiete, id est remisse concupiscens, quam si vehementer concupiscens turpe operetur: sicut etiam deterius est, si quis non iratus percutit, quam si iratus percutiat.
Quid enim faceret passione superveniente qui absque passione peccat? et inde est quod intemperatus qui non vincitur passione sed ex electione peccat, est deterius incontinente qui concupiscentia vincitur. Et similiter horum duorum unum magis pertinet ad speciem mollitiei, scilicet vinci passione, scilicet fuga tristitiae; aliud autem pertinet ad intemperatum, scilicet ex electione peccare. Unde etiam deterius est intemperatus quam mollis.

#10 Deinde cum dicit opponitur autem etc., comparat mollem incontinenti et perseverantem continenti.
Et circa hoc tria facit: primo ostendit quis eorum sit melior. Secundo manifestat quamdam convenientiam supra positam, ibi, deficiens autem etc.. Tertio excludit quemdam errorem, ibi: videtur autem et lusivus etc..
Dicit ergo primo, quod incontinenti opponitur continens, et molli opponitur perseverativus.
Perseverare autem dicitur aliquis ex eo quod tenet se contra aliquid impellens, sed continentia dicitur ex eo quod est superare.
Illud enim quod continemus, in nostra potestate habemus. Et hoc necessarium est: quia delectationes sunt refrenandae vel cohibendae, contra tristitias autem est standum: unde perseverans ad continentem comparatur, sicut non vinci ad id quod est vincere: quod est manifeste melius. Unde melior est continentia quam perseverantia. Mollities autem videtur peior quam incontinentia; quia utraque consistit in hoc quod est vinci; sed incontinentes vincitur a fortiori passione.

#11 Deinde cum dicit: deficiens autem etc., manifestat convenientiam quamdam quam supra tetigit inter mollem et incontinentem; quod scilicet vincuntur a passionibus quas multi superant. Et dicit, quod ille dicitur mollis et delicatus qui deficit in his contra quae multi et contratendunt, resistendo, et possunt, vincendo. Ideo autem mollis et delicatus in idem ponuntur. Delicia enim est quaedam species mollitiei. Mollities enim refugit inordinate omnem tristitiam, sed delicia proprie refugit tristitiam laboris. Ille enim qui trahit vestimentum suum per lutum, ut non laboret se subcingendo, quod pertinet ad delicatum, vincitur secundum illam tristitiam quam reputat sibi imminere si levaret vestimenta. Et licet imitetur laborantem in hoc quod vestimenta trahit, et per hoc videtur non esse miser, tamen habet similitudinem cum misero inquantum fugiens laborem sustinet laborem.

#12 Et sicut dictum est de mollitie, ita etiam se habet circa continentiam et incontinentiam.
Non enim est admirabile, si quis vincitur a fortibus et superexcellens delectationibus et tristitiis, ut propter hoc debeat dici incontinentes vel mollis, sed magis ei condonatur, si tamen nitatur resistere et non statim cedat. Et ponit exemplum de philothe: de quo theodocus poeta narrat quod percussus a vipera gravem dolorem passus nitebatur continere planctum, sed non potuit.
Et simile est de quadam muliere, quae vocabatur Malopes, percussa a quodam nomine carcino; et sicut etiam accidit illis qui tentant se continere a risu, et tamen supervincuntur ut repente effuse rideant, sicut accidit senophanto.

#13 Sed tunc dicitur aliquis incontinens et mollis si quis vincitur a talibus tristitiis et delectationibus contra quas multi possunt, si tamen hoc quod non potest resistere huiusmodi passionibus non sit propter naturam generis ex qua posset ei esse grave quod aliis esset leve, sed propter aegritudinem, scilicet animi, quae provenit ex mala consuetudine; sicut mollities propter naturam generis invenitur in regibus Scytharum qui delicate nutriti non possunt labores et tristitias ferre, et sicut etiam est de feminis per comparationem ad masculos propter infirmitatem naturae.

#14 Deinde cum dicit: videtur autem et lusivus etc., excludit quemdam errorem. Posset enim alicui videri quod lusivus, idest qui nimis amat ludere, sit intemperatus, quia in ludo est quaedam delectatio. Sed ipse dicit quod magis est mollis. Ludus enim est quaedam quies et remissio animi quam superabundanter quaerit lusivus. Unde continetur sub molli, cuius est fugere difficultates et labores.

#15 Deinde cum dicit incontinentiae autem etc., distinguit species incontinentiae. Et circa hoc tria facit. Primo ponit divisionem. Et dicit quod incontinentia dividitur in duo, quorum unum est praevolatio et aliud est debilitas.

#16 Secundo ibi: hi quidem enim etc., exponit membra divisionis. Et dicit quod quidam incontinentes sunt qui superveniente concupiscentia consiliantur quidem, sed non permanent in his quae consiliati sunt, propter passionem a qua vincuntur. Et talis incontinentia dicitur debilitas. Quidam vero ducuntur a passione propter hoc quod non consiliantur, sed statim concupiscentia superveniente eam sequuntur. Et haec incontinentia dicitur praevolatio, propter sui velocitatem qua anticipat consilium. Si autem consiliarentur, non ducerentur a passione.

#17 Sicut enim quidam qui prius titillant seipsos, postea non moventur cum ab aliis titillantur. Sic et illi qui praesentiunt motum concupiscentiae et praesciunt quid est illud in quo concupiscentia inclinatur et praesuscitantes, idest provocantes seipsos et ratiocinationem suam ad resistendum concupiscentiae, ex hoc consequuntur quod non vincantur a passione; neque delectationis a qua vincitur incontinens, neque tristitiae a qua vincitur mollis.

#18 Tertio ibi: maxime autem et acuti etc., ostendit quibus competat haec secunda species incontinentiae quae dicitur praevolatio. Et dicit quod maxime sunt incontinentes secundum incontinentiam quae non refrenatur consilio, quae dicta est praevolatio acuti, idest cholericus et melancholicus. Neutri enim expectant rationem consilientem, sed sequuntur primam phantasiam concupiscibilis. Cholericus quidem propter velocitatem motus colerae, melancholicus autem propter vehementiam motus melancholiae accensae, cuius impetum non de facili potest homo ferre. Nam et terra accensa vehementius ardet. E contrario autem est intelligendum, quod sanguinei et phlegmatici habent incontinentiam debilitatis propter humiditatem complexionis, quae non est fortis ad resistendum impressioni.

+8 Lectio 8

#1 Est autem intemperatus quidem etc..

Postquam Philosophus ostendit differentiam incontinentis ad intemperatum, hic ostendit quis eorum sit peior: per quod solvitur dubitatio supra quinto loco proposita contra primum probabile; dixit autem hoc supra Aristoteles, sed breviter ex incidenti tangendo, hic autem perfectius hoc determinat ex principali intentione. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit propositum. Secundo manifestat quiddam quod proposuerat, ibi: quia autem hic quidem talis etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit, intemperatum esse peiorem incontinente. Secundo ostendit similitudinem inter eos, ibi, quoniam quidem igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo comparat incontinentem intemperato. Secundo comparat duas species incontinentiae adinvicem, ibi, ipsorum autem etc..

Circa primum ponit tres rationes, per quas ostenditur intemperatus peior incontinente.

#2 Circa quarum primam dicit, quod sicut supra dictum est, intemperatus non est poenitivus, quia peccat ex electione in qua permanet eo quod eligit delectationes corporales tamquam finem. Omnis autem incontinens de facili poenitet, cessante passione a qua vincebatur. Unde patet quod sicut supra dictum est, intemperatus est insanabilis, hic autem, scilicet incontinens, est sanabilis. Et sic per interemptionem solvitur dubitatio supra posita, quae procedebat ex hoc quod incontinens sit insanabilior intemperato. Quia vero intemperatus est insanabilior, potest concludi quod sit peior, sicut et morbus corporalis qui est incurabilis deterior est.

#3 Secundam rationem ponit ibi, assimilatur autem etc..

Et dicit quod malitia, scilicet intemperantia, assimilatur illis aegritudinibus quae continue insunt homini, sicut hydropisis et phtysis. Sed incontinentia assimilatur aegritudinibus quae non continue hominem invadunt sicut epileptiae; et hoc ideo, quia intemperantia et quaelibet malitia est continua. Habet enim habitum permanentem per quem eligit mala.

Sed incontinentia non est continua, quia movetur ad peccandum incontinens solum propter passionem quae cito transit. Et sic incontinentia est quasi quaedam malitia non continua. Continuum autem malum est peius non continuo. Ergo intemperantia est peior quam incontinentia.

|#4 Tertiam rationem ponit ibi, et omnino autem etc..

Et dicit quod alterum genus est incontinentiae et malitiae, sub qua intemperantia continetur.

Malitia enim latet, eum scilicet cui inest qui est deceptus, ut aestimet bonum illud quod facit. Sed incontinentia non latet eum cui inest; scit enim per rationem malum esse id in quod a passione ducitur. Malum autem latens est periculosius et insanabilius. Ergo intemperantia est peior quam incontinentia.

|#5 Deinde cum dicit: ipsorum autem etc., comparat species incontinentiae adinvicem.

Et dicit quod inter incontinentes, meliores, idest minus mali, sunt excessivi, idest praevolantes, quam debiles qui habent quidem rationem consilientem sed non permanent in ea.

Duplici autem ratione sunt peiores debiles.

Primo quidem, quia vincuntur a minori passione.

Nam praevolantes vincuntur a passione excedente, vel secundum velocitatem vel secundum vehementiam. Et secundum hanc rationem supra probavit quod intemperatus est peior incontinente. Quae potest esse quarta ratio adiuncta tribus praedictis. Secunda ratio est, quia debiles non sunt impraeconsiliati, sicut alii, idest praevolantes. Et haec ratio supra inducebatur de incontinente et intemperato, quasi incontinens esset praeconsiliatus, non autem intemperatus. Et hoc est falsum, quia etiam intemperatus praeconsiliatus est, peccat enim ex electione, et ideo videtur hic hoc inducere ad ostendendum quod ibi locum non habet.

|#6 Ponit autem quoddam exemplum dicens, quod incontinens debilis est similis illis qui velociter, idest de facili, inebriantur et a paucis vino et minori quam multi. Et sicut isti peius sunt dispositi secundum corpus, ita et debiles, quia minori passione vincuntur, sunt peiores secundum animam.

|#7 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., ostendit convenientiam incontinentis ad intemperatum quantum ad duo. Primum quidem quantum ad hoc quod incontinentia, etsi non sit malitia simpliciter, est tamen malitia secundum quid, sicut supra dictum est, quod est quasi malitia non continua.

Et quod non sit malitia simpliciter, patet; quia incontinentia peccat praeter electionem, malitia autem cum electione.

|#8 Secundam convenientiam ponit ibi: insuper etc..

Et dicit quod incontinentia et malitia habent similitudinem in actione, sicut quidam dymodokes, id est censor populi, dixit ad milesios reprehendens eos: milesii non sunt stulti, sed operantur similia opera operibus stultorum. Similiter, etiam incontinentes non sunt mali vel iniusti vel intemperati, sed faciunt opera iniusta et mala.

|#9 Deinde cum dicit: quia autem hic quidem etc., assignat rationem eius quod supra dixerat, scilicet quare intemperatus non paeniteat sicut incontinens.

Et primo assignat huius rationem quare intemperatus non paenitet; secundo quare incontinens paenitet, ibi: est autem aliquis etc..

Dicit ergo primo quod aliquis est qui persequitur superabundanter et praeter ordinem rectae rationis corporales delectationes, non quia sic est dispositus, ut sit ei persuasum quod tales delectationes sint sequendae sicut bonae. Et iste est incontinens. Alius autem est, scilicet intemperatus, cui persuasum est, quod tales delectationes sint eligendae, quasi per se bonae; et hoc propter dispositionem quam habet ex habitu. Unde ille cui non est persuasum delectationes esse per se bonas ex habituali dispositione sed solum ex passione, scilicet incontinens, sed habet falsam aestimationem de eis in particulari, facile recedit a sua credulitate passione cessante. Ille autem qui ex habituali dispositione aestimat delectationes corporales per se esse eligendas, scilicet intemperatus, non de facili recedit a sua credulitate.

|#10 Et huius rationem (assignat) consequenter assignat, dicens quod virtus et malitia respiciunt principium operabilium quod malitia corrumpit, virtus autem salvat: principium autem in actionibus est finis, cuius gratia aliquid agitur: quod ita se habet in agibilibus, sicut suppositiones, idest prima principia in demonstrationibus mathematicis. Sicut enim in mathematicis principia non docentur per rationem, sed statim intellecta creduntur,

ita etiam in agibilibus fines non docentur per rationem, sed per habitum virtutis, sive naturalis sive per assuetudinem acquisitae, consequitur rectam aestimationem circa principium agibilium quod est finis.

#11 Ille igitur qui habet rectam aestimationem de fine circa delectationes corporales, ut scilicet aestimet medium in eis bonum et finem, superabundantias autem malum, est temperatus. Ille autem qui habet contrariam aestimationem propter habitum malitiae, est intemperatus. Manifestum est autem quod ille qui errat circa principia non potest de facili revocari ab errore, quia non invenitur ratio doctiva principii; unde intemperatus, qui errat circa principium in agibilibus, non potest revocari aliqua persuasione a suo errore et ideo non est transcredibilis vel paenitivus, nisi forte secundum quod per longam consuetudinem contrariam tollitur habitus causativus erroris.

#12 Deinde cum dicit: est autem aliquis etc., ostendit qualiter incontinens sit transcredibilis et poenitivus. Et dicit quod aliquis homo est qui propter passionem excedit quidem a ratione recta quantum ad hoc quod passio eum superat, ut non agat secundum rationem rectam. Non autem superat eum quantum ad hoc ut sit ei persuasum quod oporteat persequi delectationes corporales quasi per se bonas absque omni prohibitione. Et ideo talis, cessante passione quae cito transit, remanet in recta aestimatione finis. Et iste est incontinens; qui propter hoc est melior intemperato, et non est pravus simpliciter, quia salvatur in eo optimum principium, scilicet recta aestimatio finis. Est autem pravus secundum quid, inquantum scilicet in aliquo particulari aestimat operandum praeter rationem rectam. Alius autem, scilicet continens, est contrarius incontinenti, qui permanet in ratione recta, et nullo modo excedit eam propter passionem etiam quantum ad agere.

#13 Ex quo manifestum est quod continentia est bonus habitus quia permanet in ratione. Incontinentia autem pravus, quia recedit a ratione recta in agendo. Et hoc erat primum probabile quod nunc concludit, soluta quinta dubitatione quae contra hoc proponebatur.

|+9 Lectio 9

#1 Utrum igitur continens est etc..

Postquam Philosophus determinavit dubitationem per quam scitur an continentia et incontinentia sint, ostendit etiam materiam circa quam sint, hic determinat dubitationem per quam scitur quid continentia est. Et circa hoc duo facit.

Primo enim ostendit, utrum continens sit immansivus cuilibet rationi et incontinens a qualibet egressivus: per quod solvitur quarta dubitatio proposita contra secundum probabile. Secundo ostendit, utrum prudens possit esse incontinens: per quod solvitur secunda dubitatio mota contra quintum probabile, ibi, neque simul prudentem etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo continentia se habeat ad propriam rationem quae accipitur secundum hoc quod est immanere rationi. Secundo ostendit, quomodo se habeat ad communem rationem virtutis quae consistit in hoc quod est in medio esse, ibi, quia autem est aliquis etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit, cui rationi continens laudabiliter immanet, et a qua incontinens vituperabiliter egreditur. Secundo ostendit, quomodo aliqui rationi vituperabiliter immanent, ibi, sunt autem quidam immansivi etc.; tertio quomodo aliqui laudabiliter a ratione egrediuntur ibi, sunt autem quidam etc.. Circa primum duo facit.

#2 Primo movet quaestionem: quae quidem est, utrum continens dicatur qui immanet qualicumque rationi, id est sive rectae sive falsae, et qualicumque electioni, id est sive rectae sive falsae: vel solum ille dicitur continens qui immanet rationi rectae et electioni.

Et similis dubitatio est, utrum incontinens dicatur qui non immanet qualicumque rationi et electioni, vel solum qui rectae non immanet. Vel etiam potest sic moveri quaestio: an possit dici incontinens qui non immanet falsae rationi et electioni, sicut supra in dubitationibus propositum est?

#3 Secundo ibi: vel secundum accidens etc., solvit propositam quaestionem: et dicit quod dicitur continens et incontinens qui immanet vel non immanet qualicumque rationi, secundum accidens; sed per se loquendo qui immanet vel non immanet verae rationi et rectae electioni. Et hoc quidem sic exponit.

Si enim aliquis eligit vel persequitur, id est quaerit hoc propter hoc, id est hoc loco huius, puta si eligit fel loco mellis, quia scilicet propter similitudinem coloris aestimat illud esse mel, manifestum est quod per se loquendo eligit et quaerit hoc propter quod alterum eligit et quaerit, puta mel; sed per accidens eligit et quaerit id quod prius est, id est illud quod eligit loco alterius, puta fel.

#4 Et ratio huius est, quia in appetibilibus illud est per se ad quod refertur intentio appetentis. Bonum enim, inquantum est apprehensum, est proprium obiectum appetitus.

Illud autem quod est praeter intentionem, est per accidens. Unde ille qui intendit eligere mel et eligit fel praeter intentionem, per se quidem eligit mel, sed per accidens fel. Sit ergo aliquis qui falsam rationem aestimet veram: puta si quis aestimet hoc esse verum quod bonum est fornicari.

Si ergo immaneat huic rationi falsae putans eam esse veram, per se quidem immanet verae rationi, per accidens autem falsae. Intendit enim verae immanere. Et eadem ratio est de incontinente qui egreditur a ratione falsa, quam putat esse veram.

#5 Sic ergo patet quod continens vel incontinens per se immanet vel non immanet rationi verae, per accidens autem falsae.

Simpliciter autem dicimus id quod est per se. Quod autem est per accidens dicitur secundum quid. Et ideo contingit quidem secundum aliquem modum quod continens vel incontinens immanet qualicumque opinioni etiam falsae; sed simpliciter continens vel incontinens dicitur qui immanet vel non immanet rationi seu opinioni verae.

#6 Deinde cum dicit: sunt autem quidam immansivi etc., ostendit, quomodo aliqui vituperabiliter immanent rationi.

Et primo ostendit qui sint; secundo quomodo se habeant ad continentem, ibi, qui simile quidem etc.; tertio quomodo se habeant ad incontinentem, ibi: sunt autem ischyrognomones etc..

Dicit ergo primo, quod sunt quidam nimis immanentes propriae opinioni. Et hi sunt illi quos homines vocant ischyrognomones, idest fortis sententiae sive pertinaces, quia scilicet difficile persuadetur eis aliquid et, si fuerit eis aliquid persuasum, non de facili transmutantur ab illa suasionem. Quod maxime videtur accidere melancholicis, qui difficile recipiunt, sed recepta fortiter tenent ad modum terrae.

#7 Deinde cum dicit: qui simile quidem etc., comparat tales continenti. Et dicit quod tales videntur aliquid simile habere continenti, quia per excessum habent id quod est continentis, sicut prodigus habet aliquid simile liberali, et audax confidenti, idest forti. Tales enim immanent rationi plusquam debent, continens autem secundum quod debet.

#8 Secundo ibi: sunt autem alteri etc., ostendit differentiam; et dicit quod praedicti secundum multa differunt a continente.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod dupliciter potest aliquis removeri a sua opinione: uno modo ex parte ipsius rationis; puta si superveniat aliqua ratio fortior. Alio modo ex parte passionis quae pervertit iudicium rationis in particulari operabili.

#9 Praecipue igitur secundum hoc est differentia, quia hic quidem, scilicet continens, non transmutatur a ratione propter concupiscentiae passionem; sed tamen quando oportet bene persuasibilis erit ab alia ratione meliori inducta.

Unde laudabilis est, quia non vincitur concupiscentia, sed ratione. Hic autem, scilicet pertinax, non mutatur a sua opinione propter aliquam rationem inductam, sed recipiunt concupiscentias. Et multi eorum ducuntur a delectationibus extra rationem. Sic ergo vituperabiles sunt, quia cum non permittant se vinci a ratione, vincuntur tamen a passione.

#10 Deinde cum dicit: sunt autem ischyrognomones etc., ostendit, quomodo se habeant tales ad incontinentem.

Et dicit quod isti quos dicimus ischyrognomones, dicuntur et idiognomones, idest propriae sententiae, sive proprii sensus homines; et sunt indisciplinati, quia nolunt ab alio instrui, et sunt etiam agrestes, quia dum semper volunt sequi proprium sensum, non de facili possunt cum aliis commorari.

Sunt autem idiognomones, idest proprii sensus, propter hoc quod aliquam delectationem nimis quaerunt, et aliquam tristitiam nimis fugiunt.

Gaudent enim quando conferendo cum aliis vincunt, si scilicet non transmutentur per aliquam suasionem a sua opinione. Tristantur autem si ea quae sunt ipsorum, scilicet sententiae, appareant infirmae, ita quod oporteat eas deserere. Hoc autem est proprium incontinentis et mollis, superabundanter appetere delectationes et fugere tristitias. Unde patet quod pertinaces magis assimilantur incontinenti quam continenti.

#11 Deinde cum dicit: sunt autem quidam qui his etc., ostendit, quomodo aliqui discedunt laudabiliter a ratione. Et dicit quod quidam sunt qui non immanent his quae eis videntur, non propter incontinentiam, sed propter amorem virtutis. Sicut narratur in libro quem de philoctete sophocles scripsit, quod Neoptolemus non permansit in his quae ei videbantur, non tamen propter incontinentiam, quamvis hoc fecerit propter aliquam delectationem non malam, sed bonam. Appetebat enim quasi quoddam bonum dicere verum et hoc erat ei delectabile.

Sed persuasum fuerat ei ab ulyse quod diceret falsum in utilitatem patriae, cui quidem persuasioni ipse non immansit propter delectationem veritatis. Nec tamen propter hoc fuit incontinens. Non enim omnis qui propter delectationem aliquid operatur est intemperatus, sive pravus sive incontinens, sed solum ille qui propter turpem delectationem aliquid operatur.

#12 Deinde cum dicit: quia autem est aliquis etc., ostendit, quomodo continentia se habeat ad rationem virtutis, ad quam pertinet in medio esse.

Et circa hoc duo facit. Primo manifestat continentiam in medio esse, sicut et temperantiam.

Secundo, ostendit quod quandoque continentia propter similitudinem temperantia nominatur, ibi, quia autem secundum similitudinem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quorum continentia sit medium. Et dicit quod aliquis homo invenitur sic dispositus qui minus gaudet corporalibus delectationibus quam oporteat.

Et hoc est non propter finem boni, sed propter fastidium. Propter quod non permanet in ratione iudicante, quod oportet, secundum quod necesse est talibus delectationibus uti. De incontinente autem iam dictum est quod non immanet rationi propter hoc quod gaudet talibus delectationibus plusquam oportet.

#13 Unde horum duorum medius est continens. Nam incontinens non immanet rationi propter aliquid maius. Ille autem alius propter aliquid minus. Quia scilicet ille vult plus uti delectationibus quam oportet, et iste minus. Sed continens immanet rationi et non transmutatur ab ea, nec propter alterum praedictorum, idest neque propter maius, neque propter minus.

#14 Secundo ibi: oportet autem, si quidem etc., ostendit, qualiter se habeant ad bonitatem et malitiam. Manifestum est autem ex praedictis quod continentia est aliquid bonum.

Unde oportet quod utrique habitus qui ei contrariantur, scilicet et secundum plus et secundum minus, sint mali, sicut et apparet ex hoc ipso quod non immanent rationi, sed accipiunt, aut plus aut minus.

#15 Tertio ibi: sed propter alterum etc., respondet tacitae quaestioni: quare scilicet sola incontinentia videatur esse contraria continentiae, cum habeat duos habitus contrarios.

Et dicit quod hoc contingit propter hoc quod alterum in paucis accidit, quod scilicet aliquis egrediatur a ratione in minus. Et ideo non est adeo manifestum sicut alterum extremum.

Nam in pluribus accidit quod circa delectationes corporales fiat egressus a recta ratione in plus. Et propter eandem rationem temperantia videtur esse contraria soli intemperantiae, quia insensibilitas non est manifesta propter hoc quod in paucioribus accidit.

#16 Est autem hic considerandum, quod continentiae assignantur dupliciter extrema.

Uno modo ex parte rationis cui inhaeret: et secundum hoc supra dixit quod pertinax se habet ad continentem, sicut prodigus ad liberalem. Alterum autem extremum est ad minus vitium instabilitatis. Alio modo assignantur ei extrema ex parte concupiscentiae quam vincit. Et sic continentia est medium inter extrema nunc posita.

#17 Deinde cum dicit: quia autem secundum similitudinem etc., ostendit, quod continentia propter similitudinem quandoque dicitur temperantia.

Et primo comparat secundum hoc continentiam temperantiae. Secundo incontinentiam intemperantiae, ibi: similes autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod quia multa nominantur metaphorice sive secundum similitudinem, inde est quod etiam continentia consequitur quandoque nomen temperantiae similitudinarie.

#18 Secundo ibi: et enim continens etc., ostendit in quo sit similitudo. Continens enim habet facultatem, ut nihil praeter rationem operetur propter delectationes corporales.

Et hoc idem potest facere temperatus.

#19 Tertio ibi: sed hic quidem etc., ponit duas differentias. Quarum prima est, quod continens habet pravas concupiscentias, sed temperatus non habet eas, quia eius concupiscibilis est per habitum temperantiae ordinata.

Secunda differentia est quam ponit ibi, et hic quidem etc.. Quod scilicet temperatus est sic dispositus per habitum temperantiae quod non delectatur praeter rationem, continens autem est sic dispositus, ut delectetur quidem praeter rationem, sed non ducatur a passione.

#20 Deinde cum dicit: similes autem etc., comparat incontinentiam intemperantiae. Et dicit quod etiam incontinens et intemperatus sunt similes, cum tamen differant. Unde eodem modo incontinens dicitur intemperatus per similitudinem.

Sunt enim similes in hoc quod utrique persequuntur, idest quaerunt delectabilia corporalia. Differunt autem in hoc: quod intemperatus existimat oportere huiusmodi delectabilia sequi propter habitum pervertentem iudicium de fine. Incontinens autem non hoc existimat, quia salvatur in eo principium, ut supra dictum est.

|+10 Lectio 10

|#1 Neque simul prudentem etc..

Postquam Philosophus ostendit quomodo continens et incontinens immaneat vel non immaneat rationi, hic ostendit utrum contingat quod prudentia quae est recta ratio agibilium, sit simul cum incontinentia. Et per hoc solvitur secunda dubitatio quae movebatur contra quintum probabile. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quod prudentem non contingit esse incontinentem secundo ostendit quomodo se habeat incontinens ad prudentiam, ibi, et secundum quidem rationem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod non contingit, quod idem homo sit simul prudens et incontinens.

|#2 Secundo ibi, simul enim etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est, quod sicut supra in sexto ostensum est, prudentia simul est cum virtute morali. Et sic simul est aliquis prudens et studiosus secundum virtutem moralem. Sed incontinens non est studiosus secundum virtutem moralem, quia non deduceretur a passionibus.

Ergo non potest esse quod aliquis sit simul prudens et incontinens.

|#3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc non in scire etc..

Non enim dicitur aliquis prudens ex hoc solum quod est sciens; sed ex hoc etiam quod est practicus, idest operativus. Dictum est enim supra in sexto, quod prudentia est praeceptiva opera et non solum consiliativa et iudicativa. Sed incontinens deficit ab eo quod sit practicus. Non enim operatur secundum rationem rectam. Prudens ergo non potest esse incontinens.

|#4 Tertio ibi: dynum autem etc., assignat rationem, quare quandoque videantur prudentes esse incontinentes. Et dicit quod nihil prohibet dynum, idest ingeniosum seu industrium, esse incontinentem. Et ex hoc contingit quod quandoque videtur, quod quidam prudentes sint incontinentes, quia scilicet dini reputantur prudentes propter hoc quod dynotica differt a prudentia secundum modum praedictum in VI, quia scilicet prudentia se habet ex additione ad dynoticam.

|#5 Deinde cum dicit: et secundum quidem rationem etc., comparat incontinentem prudenti.

Et circa hoc duo facit. Primo comparat incontinentem prudenti. Secundo comparat incontinentes adinvicem, ibi, sanabilior autem etc..

Circa primum duo facit: primo ponit comparationem; secundo adhibet similitudinem, ibi: et assimilatur utique etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit comparationem.

Secundo infert corollarium ex dictis, ibi, quare semimalus etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod incontinens secundum aliquid propinquus est prudenti, scilicet secundum rationem, quia uterque habet rationem rectam. Sed differunt secundum electionem, quam prudens sequitur, incontinens non sequitur.

|#6 Secundo ibi: neque utique etc., manifestat qualiter sint propinqui secundum rationem. Et dicit quod hoc non est ita quod incontinens sit sicut sciens in habitu et speculans, idest considerans in actu particularia eligibilia. Sed se habet sicut dormiens et vinolentus, in quibus est habitus rationis ligatus, sicut supra expositum est.

|#7 Tertio ibi: et volens quidem etc., manifestat quod dixerat de differentia secundum electionem. Et dicit, quod incontinens peccat quidem volens. Scit enim quodammodo, scilicet in universali, et illud quod facit, et cuius gratia facit, et alias circumstantias. Unde voluntarie agit. Non tamen est malus, quia non agit ex electione, sed electio eius est epiikes, idest bona, quando est extra passionem. Sed quando supervenit passio, corrumpitur eius electio, et vult malum. Et ideo secundum electionem incontinens differt a prudenti, quia prudentis electio non corrumpitur, incontinentis autem corrumpitur.

|#8 Deinde cum dicit: quare semimalus etc., infert correlarium ex dictis. Quia enim ante passionem habet bonam electionem, sed per passionem vult malum, sequitur quod sit ex media parte malus, in quantum scilicet vult malum, et non sit iniustus vel malus simpliciter, quia non est insidiator, quasi ex consilio et electione agens malum. Incontinentium enim quidam, scilicet debiles, consiliantur quidem, sed non immanent consiliatis: melancholici autem et acuti, quos supra dixit praevolantes, totaliter non consiliantur.

Unde patet, quod neutri ex consilio et electione agunt malum.

#9 Ex his autem, quae dicta sunt, accipere possumus quid sit subiectum continentiae et incontinentiae. Non enim potest dici, quod utriusque subiectum sit concupiscibilis: quia non differunt secundum concupiscentias, quas uterque, scilicet continens et incontinens, habet pravas: neque etiam subiectum utriusque est ratio, quia uterque habet rationem rectam. Relinquitur ergo, quod subiectum utriusque sit voluntas, quia incontinens volens peccat, ut dictum est, continens autem volens immanet rationi.

#10 Deinde cum dicit: et assimilatur utique etc., adhibet similitudinem ad praedicta.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit similitudinem.

Et dicit, quod incontinens assimilatur civitati, cui omnia necessaria calculantur, idest dispensantur, et quae habet bonas leges, sed nulla earum utitur. Sicut anaxandrides convitiando dixit, quod civitas quaedam volebat leges, cui nihil erat curae de observantia legum. Et similiter incontinens non utitur recta ratione quam habet. Malus autem, puta intemperatus, assimilatur civitati utenti legibus, sed malis. Utitur enim malus perversa ratione.

#11 Secundo ibi: est autem incontinentia etc., manifestat quod dixerat: qualiter scilicet incontinens sit similis civitati non utenti rectis legibus. Non enim quilibet excessus rationis rectae facit incontinentem; sed continentia et incontinentia dicuntur secundum id quod excellit habitum, idest facultatem multorum.

Continens enim immanet rationi rectae magis quam multi possint, quia vincit concupiscentias, a quibus multi superantur. Incontinens autem minus immanet quam multi possint; quia vincitur a concupiscentiis, quas multi vincunt, ut supra dictum est.

#12 Deinde cum dicit: sanabilior autem etc., comparat incontinentes adinvicem secundum duplicem differentiam.

Primo enim dicit, quod inter incontinentias illa est sanabilior quam melancholici incontinenter agunt, scilicet non praeconsiliantes, incontinentia eorum qui consiliantur, sed non immanent; quia illi adhibito consilio videntur posse sanari, non autem isti, ut supra dictum est.

#13 Secundo ibi: et per consuetudinem etc., comparat incontinentes secundum aliam differentiam.

Et dicit, quod illi qui sunt incontinentes per consuetudinem sunt sanabiliores illis qui sunt incontinentes per naturam, scilicet corporalis complexionis ad hoc inclinantis. Quia facilius potest transmutari consuetudo, quam natura. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Consuetudo autem propter hoc est difficilis ad immutandum, quia assimilatur naturae, sicut evenus poeta dicit: aio, idest dico, diurnam meditationem, idest consuetum studium immanere amice, idest amicabiliter, seu conformiter: et dico hanc finientem, idest quando perficitur, omnibus esse naturam.

#14 Ultimo autem epilogando concludit, dictum esse quid sit continentia et incontinentia, et perseverantia et mollities, et qualiter hi habitus se habeant adinvicem.

|+11 Lectio 11

#1 De delectatione autem et tristitia etc..

Postquam Philosophus determinavit de continentia et incontinentia, ostendens quod sunt circa delectationes et tristitias, hic intendit determinare de delectationibus et tristitiis.

Et primo ostendit quod haec consideratio pertinet ad praesentem intentionem. Secundo, exequitur propositum, ibi, his quidem igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit: et dicit quod considerare de delectatione et tristitia pertinet ad eum, qui circa scientiam politicam philosophatur, ad quam tota moralis doctrina reducitur sicut ad principalem, ut in principio habitum est.

#2 Secundo ibi: iste enim finis etc., probat propositum tribus rationibus. Quarum prima est quod sicut finis architectonicae artis est ille ad quem respiciunt, sicut ad quamdam mensuram, omnia quae sub illa arte continentur, ita se habet delectatio in his quae pertinent ad moralem doctrinam.

Respicendo enim ad delectationem, dicimus aliquid esse malum et aliquid simpliciter bonum.

Illum enim dicimus esse bonum, qui in bonis delectatur; malum autem eum, qui in malis.

Et in his etiam quae fiunt, idem iudicium observatur.

Iudicamus enim esse malum id quod ex mala delectatione procedit, bonum autem quod ex bona. In qualibet autem scientia maxime considerandum est id quod habetur pro regula. Unde ad Philosophum moralem maxime pertinet considerare de delectatione.

|#3 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem etc..

Et dicit quod non solum conveniens est morali considerare de delectatione; sed etiam est ei necessarium, quia ad ipsum pertinet considerare virtutes et malitias. Ostensum est autem supra in secundo, quod virtus et malitia moralis sunt circa delectationes et tristitias.

Ergo necessarium est morali considerare de delectatione et tristitia.

|#4 Tertiam rationem ponit ibi, et felicitatem etc..

Ad Philosophum enim moralem pertinet considerare felicitatem, sicut ultimum finem. Sed plures ponunt esse felicitatem cum delectatione, inter quos etiam et ipse, unde et apud Graecos beatus nominatur a gaudento; ergo ad moralem Philosophum pertinet determinare de delectatione.

|#5 Deinde cum dicit: his quidem igitur etc., determinat de delectatione et tristitia.

Et primo determinat de eis in communi. Secundo specialiter determinat de corporalibus delectationibus, circa quas posuit esse continentiam et incontinentiam, ibi, de corporalibus autem utique etc..

Circa primum duo facit. Primo prosequitur opiniones impugnantium delectationem. Secundo determinat contrariam veritatem, ibi, sed tamen quoniam et tristitia malum etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit opiniones impugnantium delectationes. Secundo inducit rationes eorum, ibi, totaliter quidem igitur etc.. Tertio solvit, ibi, quoniam autem non accidit etc..

Circa primum ponit tres opiniones.

Quibusdam enim videbatur, quod nulla delectatio esset bona, neque per se neque per accidens.

Et si contingat quod aliquod delectabile sit bonum, non tamen idem est in eo id quod est bonum et delectatio.

Alii autem dixerunt, quod delectationes quaedam sunt bonae, sed multae sunt pravae. Et ita non omnis delectatio est bonum. Tertii autem dixerunt, quod etiam si omnes delectationes essent bonae, non tamen continget aliquam delectationem esse optimum.

|#6 Deinde cum dicit: totaliter quidem igitur etc., inducit rationes ad praedictas opiniones.

Et primo ad primam; secundo ad secundam, ibi: huius autem etc.; tertio ad tertiam, ibi: quod autem non optimum etc..

Circa primum ponit sex rationes. Quarum prima, sumitur ex definitione delectationis quam ponebant, dicentes quod delectatio est quaedam sensibilis generatio in naturam.

Dum enim aliquid sensibilibus aggeneratur naturae nostrae, quasi nobis connaturale, ex hoc delectamur, sicut patet in sumptione cibi et potus. Nulla autem generatio est de genere finium, sed potius generatio est via in finem, sicut aedificatio non est domus. Sed bonum habet rationem finis. Ergo nulla generatio, et per consequens nulla delectatio, est bonum.

|#7 Secundam rationem ponit ibi adhuc temperatus etc..

Quae talis est. Nullus virtuosus laudatur ex hoc, quod fugit quod bonum est. Temperatus autem laudatur ex hoc quod fugit delectationes.

Ergo delectatio non est aliquid bonum.

|#8 Tertiam rationem ponit ibi, adhuc prudens etc..

Quae talis est. Sicut prudens persequitur, id est quaerit non tristari, ita etiam quaerit non delectari. Sed tristitia non est bonum. Ergo neque delectatio.

|#9 Quartam rationem ponit ibi, adhuc impedimentum etc..

Quae talis est. Nullo bono impeditur prudentia.

Impeditur autem per delectationes; et tanto magis, quanto sunt maiores; ex quo videtur quod per se et non per accidens impediunt: sicut patet quod delectatio venereorum, quae est maxima, intantum impedit rationem quod nullus in ipsa delectatione actuali potest aliquid actu intelligere; sed tota intentio animae trahitur ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

|#10 Quintam rationem ponit ibi, adhuc ars etc..

Quae talis est. Omne bonum humanum videtur esse opus alicuius artis, quia bonum hominis ex ratione est. Sed delectatio non est opus alicuius artis, quia nulla ars est ad delectandum.

Ergo delectatio non est aliquid bonum.

|#11 Sextam rationem ponit ibi, adhuc pueri etc..

Quae talis est. Illud quod est in homine puerile et bestiale vituperatur. Sed pueri et bestiae persequuntur, id est quaerunt, delectationes.

Ergo delectatio non est aliquid bonum.

|#12 Deinde cum dicit: huius autem etc., ostendit quod non omnes delectationes sint ostendit quod non omnes delectationes sunt bonae. Et dicit quod huius quod est non omnes delectationes esse bonas, ostensivum est quod sunt quaedam delectationes turpes, idest inhonestae, et probrosae, id est infames, et cum hoc etiam quaedam delectationes sunt nocivae. Quod patet ex hoc quod quaedam delectabilia inducunt homini aegritudinem. Et sic patet quod non omnes delectationes sunt bonae.

|#13 Deinde cum dicit: quod autem non optimum etc., probat quod nulla delectatio sit optimum, etiam si omnes essent bonae. Finis enim est id quod est optimum. Delectatio autem non est finis, sed magis generatio quaedam. Ergo delectatio non est optimum.

|#14 Ultimo autem epilogando concludit, quod ea quae dicuntur de delectatione fere haec sunt.

|+12 Lectio 12

|#1 Quoniam autem non accidit etc..

Postquam Philosophus posuit rationes ad opiniones praemissas, hic intendit eas solvere.

Et primo proponit quod intendit, dicens quod ex sequentibus erit manifestum, quod propter praedictas rationes non sequitur neque quod delectatio non sit bona, neque quod non sit optima. Praetermittit autem mediam opinionem quae ponebat: non omnes delectationes esse bonas quia est aliquo modo vera; has autem duas simul commemorat quia ex similibus rationibus procedunt, unde et simul solvuntur.

|#2 Secundo ibi, primum quidem etc., solvit praedictas rationes.

Et primo praemittit quasdam distinctiones per quas potest sciri qualiter delectatio sit bona vel non bona. Secundo solvit rationes inductas, ibi: adhuc non necessarium etc..

Circa primum ponit duas distinctiones. Quarum utraque sumitur secundum distinctionem boni, quod est delectationis obiectum. Dicit ergo primo, quod bonum dupliciter dicitur.

Uno modo id quod est bonum simpliciter.

Alio modo id quod est bonum alicui.

Et quia omnia in bonum tendunt, consequenter ad hoc se habent et naturae et habitus, qui scilicet ordinantur vel ad bonum simpliciter vel ad id quod est alicui bonum.

Et quia motiones et generationes ex quibusdam naturis et habitibus procedunt, oportet quod etiam consequenter eodem modo se habeat circa eas, ut scilicet quaedam earum sint bonae simpliciter et quaedam sint bonae alicui. Sic igitur, supposito quod delectationes sint motiones et generationes, ut adversarius dicit, distinguenda sunt quatuor genera delectationum.

|#3 Quarum quaedam sunt bonae simpliciter, sicut delectationes in operibus virtutum.

Quaedam autem delectationes simpliciter quidem videntur pravae, sed quantum ad aliquem unum non sunt pravae, sed eligibiles ei propter aliquam necessitatem, sicut infirmanti sumere medicinalia. Tertio autem gradu quaedam neque huic sunt simpliciter eligibiles et bonae, sed aliquando et per paucum tempus, non tamen sunt ei eligibiles simpliciter, sicut furari cibum in articulo extremae necessitatis. Quarto autem gradu sunt quaedam delectationes, quae etiam non sunt vere delectationes, sed apparent propter corruptam dispositionem eius qui in talibus delectatur, sicut quaecumque delectationes sunt cum tristitia vel dolore, assumuntur ut medicinae illius doloris. Sicut patet de his in quibus delectantur laborantes, idest infirmantes. Delectabile enim videtur quandoque infirmo vertere se per lectum et sumere aliqua acerba vel aliquid simile.

|#4 Secundam distinctionem ponit ibi: adhuc quia boni etc..

Et dicit quod duplex est bonum: quoddam quidem se habet per modum operationis, sicut consideratio; quoddam autem per modum habitus, sicut scientia. Horum autem, operatio est sicut bonum perfectum, quia est perfectio secunda; habitus autem est sicut bonum imperfectum, quia est perfectio prima.

Unde et delectatio vera et perfecta consistit in bono quod est operatio. Illae vero actiones vel motiones quae constituunt hominem in habitum naturalem, idest quae sunt naturalis habitus constitutivae, sunt quidem delectabiles, sed secundum accidens. Nondum enim habent rationem boni, quia praecedunt etiam ipsum habitum qui est perfectio prima.

Sed secundum ordinem ad hoc bonum, habent rationem boni et delectabilis.

|#5 Manifestum est autem, quod operatio delectabilis quae est in concupiscentia non est operatio habitus perfecti, quia perfectio habitus non remanet aliquid concupiscendum quod ad istum habitum pertineat. Unde oportet quod talis operatio procedat ex aliquo principio habituali seu naturali, quod est cum tristitia. Non enim est absque tristitia quod aliquis concupiscat perfectionem naturalem quam nondum habet.

#6 Quod autem non omnes operationes delectabiles sint tales, patet: quia inveniuntur quaedam delectationes quae sunt sine tristitia et concupiscentia, sicut patet de delectatione quae est circa operationes speculationis. Talis enim delectatio non est cum aliqua indigentia naturae, sed potius procedit ex naturae perfectione, puta ex ratione perfecta per habitum scientiae. Sic ergo vere et per se delectationes sunt illae quae sunt circa operationes procedentes ex habitibus, seu naturis et formis iam existentibus. Illae autem delectationes quae sunt circa operationes constitutivas habituum et naturarum non sunt vere et simpliciter delectationes, sed per accidens.

#7 Et huius signum est, quia si essent huiusmodi vere delectabilia, in omni statu delectabilia essent: quod patet esse falsum; quia non eodem delectabili gaudet natura superimpleta, puta cum homo nimis comedit, et natura constituta, idest bene disposita.

Natura enim bene disposita gaudet his quae sunt simpliciter delectabilia, quae scilicet sunt convenientia naturae humanae. Sed natura superimpleta gaudet in quibusdam contrariis his quae sunt simpliciter delectabilia.

Gaudent enim homines repleti quibusdam acutis et amaris eo quod faciunt digerere cibum, cum tamen nihil eorum sit naturaliter delectabile, quia non est simile naturae humanae, sed in excessu se habens. Ex quo sequitur quod neque etiam sint simpliciter delectationes quae ab eis causantur. Quia sicut se habent delectabilia adinvicem, ita etiam se habent et delectationes quae ab eis causantur.

#8 Deinde cum dicit adhuc non necessarium etc., solvit rationes supra inductas.

Et primo solvit rationem inductam ad tertiam opinionem. Secundo rationem inductam ad secundam, ibi, esse autem pravas etc.. Tertio rationes quae sunt inductae ad primam, ibi, impedit autem etc..

Dicit ergo primo, quod non est necessarium quod delectatio non sit optimum, sed aliquid aliud sit melius delectatione. Quod quidam hac ratione dicunt, quia finis est melior generatione.

Delectationem vero ponunt generationem.

#9 In quo quidem falsum supponunt: quia, ut ex praemissis patet, non omnes delectationes sunt generationes aut cum generatione. Tales enim sunt solae illae quae sunt cum tristitia et concupiscentia constitutivae habituum, sed quaedam sunt operationes.

Et ex hoc habent rationem finis, quia operatio est perfectio secunda, ut dictum est. Et huiusmodi delectationes non accidunt factorum, idest his quae fiunt, sed utentium, idest utentibus, quasi dicat: non consistunt huiusmodi delectationes in ipso fieri habituum, sed in usu eorum iam existentium. Et secundum hoc patet, quod non oportet quod omnium delectationum alterum aliquid sit finis, sed solummodo illarum delectationum quae sequuntur operationes ducentes ad perfectionem naturae quae sunt cum concupiscentia.

#10 Et ex hoc etiam tollitur definitio delectationis quae inducebatur in prima ratione primae opinionis. Non enim bene se habet dicere quod delectatio sit generatio sensibilis, quod convenit imperfectis delectationibus; sed magis dicendum est, secundum quod convenit perfectis delectationibus, quod delectatio sit operatio habitus connaturalis iam existentis.

#11 Et loco eius quod posuerunt sensibilem, ponamus nos non impeditam, ut sit haec definitio delectationis: delectatio est operatio non impedita habitus qui est secundum naturam, idest qui naturae habentis congruit. Impedimentum autem operationis difficultatem causat in operando, quae delectationem excludit. Ideo autem quibusdam visum est quod delectatio esset generatio quaedam, quoniam delectatio est circa id quod est principaliter bonum, idest circa operationem quam existimant esse idem generationi, cum tamen non sit idem, sed aliquid posterius.

Nam generatio est via in naturam, operatio autem est usus naturalis formae aut habitus.

#12 Deinde cum dicit: esse autem pravas etc., solvit rationem inductam pro secunda opinione.

Et dicit quod hoc quod probabatur esse quasdam delectationes pravas, quia sunt quaedam delectabilia inducentia aegritudinem, idem est ac si concluderetur quod quaedam sanativa sunt prava quia nocent pecuniae, quae in ea expenditur. Dicendum est igitur quod ambo, scilicet delectabilia et sana, sunt prava ex una parte, scilicet in quantum nocent delectabilia quidem sanitati, sanativa vero pecuniae, sed non sunt prava secundum hoc, idest in quantum sunt sanativa vel delectabilia. Quia secundum eandem rationem posset concludi quod speculatio veritatis esset prava, quia aliquando nocet sanitati.

#13 Deinde cum dicit: impedit autem etc., solvit rationes inductas pro prima opinione: quarum prima iam soluta est.

Unde primo solvit quartam. Secundo quintam, ibi, artis autem non esse etc..

Tertio simul secundam, tertiam et sextam, ibi, temperatum autem fugere etc..

Dicit ergo primo, quod non praestat impedimentum neque prudentiae neque alicui alii habitui delectatio propria, quae scilicet est ab unoquoque, sed alienae delectationes unicuique impedimentum praestant, quin immo delectationes propriae coadiuvant ad unumquodque. Sicut delectatio qua quis delectatur in speculando et discendo facit hominem magis speculari et discere. Et sic non sequitur quod delectatio sit malum simpliciter, sed quod aliqua delectatio sit mala alicui.

|#14 Deinde cum dicit: artis autem non esse etc., solvit quintam rationem. Et dicit quod rationabiliter accidit quod nulla delectatio sit opus artis; ea enim quae est vere et proprie delectatio consequitur operationem, non autem generationem. Ars autem est factiva generationis, quia est recta ratio factibilium, ut in VI dictum est, non est autem ars factiva operationis, sed potentiae alicuius ex qua procedit operatio. Quamvis posset solvi per interemptionem; quia pigmentaria ars et pulmentaria videtur ordinari ad delectationem; tamen non sunt ipsius delectationis factivae sed delectabilium.

|#15 Deinde cum dicit temperatum autem etc., solvit simul secundam, tertiam et sextam rationem. Et dicit quod hoc quod temperatus fugit delectationes (quod erat secunda ratio) et hoc quod prudens quaerit vitam sine tristitia (quod erat tertia ratio) et hoc quod pueri et bestiae quaerunt delectationes (quod erat sexta ratio), omnia habent eandem solutionem.

Dictum est enim quod quaedam delectationes sunt bonae simpliciter, et quomodo non omnes sunt tales. Et huiusmodi delectationes, quae scilicet non sunt bonae simpliciter quaerunt pueri et bestiae, et harum tristitiam fugit prudens. Et loquimur de corporalibus delectationibus quae sunt cum concupiscentia et tristitia. Et tales sunt huiusmodi delectationes, scilicet non bonae simpliciter.

Et secundum harum superabundantias dicitur aliquis intemperatus. Unde et hae sunt illae delectationes quas temperatus fugit. Sunt autem quaedam delectationes propriae temperati, prout scilicet in operatione propria delectatur; et has non fugit, sed quaerit.

|+13 Lectio 13

|#1 Sed tamen quoniam et tristitia malum etc..

Postquam Philosophus prosecutus est opiniones impugnantium delectationem et solvit rationes eorum, hic ostendit contrariam veritatem.

Et primo per rationes ostensivas. Secundo ducendo ad inconveniens, ibi, manifestum autem et quoniam etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod delectatio sit bonum. Secundo, quod aliqua delectatio sit optimum, ibi: optimum autem nihil prohibet etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit rationem.

Secundo excludit quamdam responsionem, ibi, ut enim speusippus etc..

Dicit ergo primo, quod confessum est ab omnibus quod tristitia est simpliciter malum aliquid et fugiendum. Sed hoc dupliciter.

Quaedam enim tristitia est simpliciter malum, sicut tristitia quae est de bono, quaedam autem est mala secundum quid, inquantum scilicet est impeditiva boni. Quia etiam tristitia quae est de malo impedit animum ne prompte et expedite operetur bonum.

|#2 Manifestum est autem quod ei quod est malum et fugiendum invenitur duplex contrarium. Unum quidem quod est fugiendum et malum. Aliud autem quod est bonum. Sicut timiditati quae est mala contrariatur fortitudo tamquam bonum et audacia tamquam malum. Tristitiae autem contrariatur delectatio.

Unde concludit necesse esse quod delectatio sit quoddam bonum.

|#3 Deinde cum dicit: ut enim speusippus etc., excludit quamdam solutionem praedictae rationis. Videbatur enim praedicta ratio non valere: eo quod concludit a disiunctiva ad alteram eius partem: scilicet si fugibili contrariatur bonum vel fugibile, quod delectatio quae contrariatur tristitiae fugibili sit aliquid bonum.

|#4 Et ideo speusippus, qui fuit nepos et successor Platonis in schola, solvebat dicens, quod sicut maius contrariatur minori et aequali, ita tristitia contrariatur delectationi non quidem tamquam aequali, sed sicut maius minori aut e converso, id est non sicut malum extremum bono medio, sed sicut unum malum extremum alteri, puta quod est in defectu ei quod est in excessu aut e converso.

|#5 Sed Aristoteles dicit, hanc solutionem non esse convenientem: quia sequeretur quod delectatio esset vere malum, scilicet secundum suam propriam rationem, sicut superabundantia vel defectus. Sed hoc nullus dicit.

#6 Platonici enim, quorum erat haec opinio quod delectatio non sit bonum, non ponebant quod delectatio sit malum simpliciter et secundum se, sed negabant eam esse bonum aliquid, in quantum est quiddam imperfectum vel impeditivum virtutis, sicut patet ex processu praemissarum rationum.

#7 Deinde cum dicit: optimum autem etc., ostendit quod aliqua delectatio sit optimum.

Et primo ostendit propositum. Secundo assignat causam erroris, ibi: sed et assumpserunt etc..

Primum ostendit duabus rationibus, quarum secunda incipit ibi: et persequi autem omnia etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit rationem.

Secundo manifestat quod dixerat per quaedam signa, inferendo quaedam corollaria ex dictis, ibi, et propter hoc omnes etc..

Circa primum duo facit. Primo excludit quandam rationem contrariam. Videntur enim quaedam delectationes esse pravae, ex quo posset aliquis aestimare quod delectatio non sit aliquid optimum. Sed ipse dicit quod hoc nihil prohibet quin delectatio sit optimum, sicut etiam videmus quod aliqua scientia est optima, scilicet sapientia, ut in sexto dictum est, et tamen quaedam scientiae sunt pravae, non quidem in quantum sunt scientiae, sed propter aliquem defectum quem habent vel ex defectu principiorum, quia scilicet procedunt ex falsis principiis, vel ex defectu materiae, sicut patet in scientiis operativis, quarum usus inducit ad malum.

#8 Secundo ibi: forte autem necessarium etc., inducit rationem ad propositum. Et dicit quod uniuscuiusque habitus sunt operationes aliquae non impeditae. Felicitas autem est operatio non impedita, vel omnium bonorum habituum vel alicuius eorum, ut patet ex his quae in primo dicta sunt. Unde necessarium est, huiusmodi operationes non impeditas esse per se appetibiles. Operatio autem non impedita est delectatio, ut supra dictum est. Unde consequens est quod aliqua delectatio sit optimum, illa scilicet in qua consistit felicitas, licet multae delectationes sint pravae, etiam si contingat quod sint pravae simpliciter.

#9 Deinde cum dicit: et propter hoc omnes etc., manifestat quod dixerat per signa, inducendo tria corollaria. Quorum primum est, quod quia operatio non impedita est felicitas, et hoc etiam delectationem causat, inde est quod omnes aestimant vitam felicem esse delectabilem et rationabiliter adiungunt delectationem felicitati. Quia nulla operatio perfecta est impedita. Felicitas autem est perfectum bonum, ut in primo ostensum est.

Unde est operatio non impedita, quod delectationem causat.

#10 Ex hoc autem concludit ulterius ibi: propter quod indiget etc., quod quia felicitas est operatio non impedita, felix indiget bonis corporis, puta sanitate et incolumitate et bonis exterioribus, quae dicuntur bona fortunae, ut per horum defectum non impediatur felix in sua operatione.

Illi autem qui dicunt, si homo est virtuosus est felix, etiam si circumferatur et subdatur magnis infortuniis, nihil rationabile dicunt, sive hoc dicant volentes, quasi interius huic dicto assentientes, sive hoc dicant nolentes, quasi per rationem coacti contra id quod eis videtur; et innuit stoicos, quorum erat ista opinio.

#11 Tertium corollarium infert ibi, propter indigere autem etc..

Et dicit, quod quia felicitas indiget bona fortuna, quibusdam visum est quod idem sit felicitas et bona fortuna: quod tamen non est verum. Quia ipsa superexcellencia bonorum fortunae est impeditiva felicitatis, in quantum scilicet aliqui per hoc impediuntur ab operatione virtutis, in qua consistit felicitas, et tunc non est iustum quod talis superexcellencia vocetur bona fortuna; quia terminus, idest finis, vel ratio bonae fortunae est per comparisonem ad felicitatem, ut scilicet in tantum dicatur bona in quantum iuvat ad felicitatem.

#12 Deinde cum dicit: et persequi autem omnia etc., ponit secundam rationem, ad ostendendum quod felicitas sit aliquid optimum. Et sumitur per quoddam signum. Unde primo ponit ipsum. Et dicit quod hoc quod omnia persequuntur, idest quaerunt delectationem, est quoddam signum quod aliquo modo delectatio sit optimum. Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum. Unde in proverbio dicitur, quod non perditur omnino fama, quae apud multos populos divulgatur. Et huius ratio est, quia natura non deficit, neque in omnibus neque in pluribus, sed solum in paucioribus. Unde id quod invenitur ut in omnibus aut in pluribus videtur esse ex inclinatione naturae, quae non inclinatur neque ad malum neque ad falsum.

Et sic videtur, quod delectatio, in quam concurrunt omnium appetitus, sit aliquid optimum.

#13 Secundo ibi: sed quia non eadem etc., excludit quiddam quod possit reputari contrarium, scilicet quod non omnes appetunt contrarium, quod scilicet non omnes appetunt eandem delectationem. Sed ipse ostendit, per hoc non impediri principale propositum, duplici ratione. Primo quidem, quia non est eadem natura et habitus optimus omnium neque secundum veritatem neque secundum apparentiam, alia est enim optima dispositio hominis, alia equi. Item alia iuvenis, alia senis. Et quia unicuique est delectabile id quod est sibi conveniens, inde est, quod non omnes appetunt eandem delectationem, quamvis omnes appetant delectationem.

Quia scilicet delectatio est optimum omnibus, sed non eadem; sicut nec eadem dispositio naturae est omnibus optima.

#14 Secundam rationem ponit ibi, forte autem etc..

Et potest dici quod omnes homines appetunt eandem delectationem secundum naturalem appetitum, non tamen secundum proprium iudicium; non enim omnes existimant corde, neque dicunt ore eandem delectationem esse optimam, natura tamen omnes inclinatur in eandem delectationem sicut in optimam, puta in contemplationem intelligibilis veritatis, secundum quod omnes homines natura scire desiderant. Et hoc contingit, quia omnia habent naturaliter in se ipsis quiddam divinum, scilicet inclinationem naturae, quae dependet ex principio primo; vel etiam ipsam formam, quae est huius inclinationis principium.

#15 Deinde cum dicit: sed et assumpserunt etc., assignat rationem, quare aliqui opinati sunt delectationem non esse bonum aut optimum.

Et dicit, quod ratio huius est, quia corporales delectationes assumpserunt sibi, quasi hereditarie nomen delectationis propter hoc, quod frequentius inclinamur in ipsas, utpote adiunctas necessariis vitae et quia omnes participant ipsas, utpote sensibiles et omnibus notas. Et quia ipsae solae sunt cognitae communiter ab omnibus, propter hoc existimant has solas esse delectationes. Et ideo, quia huiusmodi delectationes non sunt optima, existimant quidam, quod delectatio non sit optimum.

#16 Deinde cum dicit manifestum autem et quoniam etc., ostendit propositum ducendo ad inconveniens.

Ducit autem ad tria inconvenientia.

Quorum primum est, quod si delectatio et operatio delectabilis non sit quoddam bonum, sequetur quod felix non vivat delectabiliter.

Cum enim felicitas sit per se bona, non requireret delectationem vita felicitis, si delectatio non esset quoddam bonum.

#17 Secundo ibi: sed et triste etc., et dicit, quod si delectatio non sit aliquod bonum, continget quod vivere in tristitia non sit aliquod malum. Si enim delectatio non sit neque bona neque mala, sequeretur idem de tristitia quae ei contrariatur. Et sic tristitia non esset fugienda.

#18 Tertio ibi: neque utique etc., ducit ad tertium inconveniens. Sequetur enim quod vita virtuosi non sit delectabilis, si operationes eius non sunt delectabiles; quod iam esset si delectatio non esset aliquid bonum. Manifestum est enim quod virtus est operativa boni.

|+14 Lectio 14

#1 De corporalibus utique delectationibus etc..

Postquam Philosophus determinavit de delectatione et tristitia in generali, hic specialiter determinat de corporalibus delectationibus circa quas est continentia et incontinentia.

Et circa hoc tria facit.

Primo proponit intentum. Secundo movet dubitationem, ibi, propter quid igitur etc.. Tertio assignat causam quorundam, quae accidunt circa delectationes, ibi, non semper autem etc..

Dicit ergo primo, quod post ea quae dicta sunt de delectatione in communi, intendendum est nobis de corporalibus delectationibus, ut dicamus, quod quaedam delectationes sunt valde eligibiles, scilicet illae quae sunt naturaliter bonae, corporales autem delectationes, circa quas aliquis fit intemperatus, non sunt tales.

#2 Deinde cum dicit: propter quid igitur etc., movet dubitationem contra praedicta.

Et primo proponit dubitationem; secundo solvit eam, ibi, vel sic bonae etc..

Tertio assignat causam dictorum, ibi, quia autem non solum oportet etc..

Est autem circa primum considerandum, quod Philosophus supra, ad probandum delectationem esse bonum, sumpsit argumentum a malitia tristitiae et quia tunc dixerat corporales delectationes non esse bonas, resumit idem medium pro obiectione. Si enim malo contrariatur bonum, remanet dubitatio, ex quo delectationes corporales dicuntur esse non bonae, quare contrariae tristitiae sint malae.

#3 Deinde cum dicit vel sic bonae etc., solvit obiectionem dupliciter. Primo enim dicit, quod delectationes corporales sunt aequaliter bonae, inquantum scilicet sunt necessariae ad depellendas contrarias tristitias.

Quia et per hunc modum omne illud quod non est malum in sua natura potest dici bonum.

#4 Secundam solutionem ponit ibi, vel usque ad hoc etc..

Et dicit, quod delectationes corporales sunt quidem bonae, non autem absolute sed usque ad hoc, id est usque ad certum terminum. Et huius rationem assignat. Cum enim omnis delectatio consequatur habitum aliquem et motum sive operationem, oportet quod si habituum et motuum sive operationum non potest esse superabundantia melioris, idest superexcessus a bono, quod neque delectationis consequentis posset esse superexcessus, sicut huius operationis quae est contemplatio veritatis, non potest esse superexcessus melioris, quia quanto plus aliquis veritatem contempletur, tanto melius est; unde et delectatio consequens est bona absolute, et non solum usque ad aliquam mensuram. Si autem habituum et motuum sive operationum sit superexcessus melioris, ita etiam se habebit et circa delectationem consequentem. Manifestum est autem, quod circa corporalia bona potest esse superabundantia melioris.

|#5 Et huius signum est, quod ex hoc aliquis dicitur pravus quod horum bonorum superabundantiam quaerit, etiam si nulli alii noceat. Non tamen ex hoc ipso, quod quaerit corporalia bona et delectatur in eis est pravus, quia omnes homines aequaliter gaudent pulmento et vino et venereis: sed ex hoc vituperantur aliqui, quod gaudent in eis, non secundum quod oportet. Ex quo patet, quod delectatio corporalis est bona usque ad aliquam mensuram, superabundantia autem ipsius est mala.

|#6 E contrario autem se habet in tristitia; quia non solum eius superabundantiam fugit virtuosus, sed totaliter omnem tristitiam.

Tristitia enim non est contraria superabundantiae delectationis corporalis, quia sic aliquis non tristaretur nisi de maximo recessu a superabundantia delectationum. Quae quidem tristitia non multum vituperabilis esset, sed aequaliter toleranda. Sed magis tristitia inhaeret ei, qui persequitur superabundantiam delectationum. Ex hoc enim contingit, quod ex modico defectu delectabilium tristatur.

Et inde est, quod sicut superabundantia delectationum corporalium est mala, ita et tristitia.

|#7 Deinde cum dicit: quia autem etc., assignat rationem praedictorum.

Et primo dicit de quo est intentio. Secundo exequitur propositum, ibi, primum quidem utique etc..

Dicit ergo primo, quod non solum oportet dicere solutionem obiectionis, sed assignare causam falsitatis quae erat in obiectione. Hoc enim multum confert ad hoc quod fides adhibeatur veritati. Cum enim appareat ratio propter quam videtur esse verum illud quod non est verum, hoc facit magis credere veritati.

Et ideo dicendum est, quare corporales delectationes videantur multis esse eligibiliores aliis delectationibus, cum tamen illae sint bonae absolute, corporales autem solum usque ad aliquam mensuram.

|#8 Deinde cum dicit: primum quidem igitur etc., exequitur propositum.

Et primo assignat rationem quare delectationes corporales videantur magis appetibiles.

Secundo assignat rationem quare aliae sint magis appetibiles secundum rei veritatem, ibi: quae autem sine tristitia etc..

Circa primum assignat duas rationes. Quarum secunda ponitur ibi: adhuc persecutae sunt etc..

Circa primum duo facit. Primo assignat rationem quare delectationes corporales videantur magis appetibiles. Secundo assignat rationem quare delectationes non videantur bonae universaliter, ibi, et non studiosum utique etc..

Dicit ergo primo, quod prima ratio quare delectationes corporales videantur esse magis eligibiles est quia expellunt tristitiam; et quia delectatio corporalis propter sui superabundantiam est medicina contra tristitiam.

Non enim quacumque delectatione tristitia tollitur, sed vehementi, inde est quod homines quaerunt delectationem superabundantem et corporalem, cui tristitia contrariatur.

Delectationi autem intellectuali, puta quae est in considerando, non contrariatur aliqua tristitia; quia non est in fieri, sed in facto esse, ut supra dictum est.

|#9 Ex hoc autem ipso quod corporales delectationes sunt medicinae contra tristitias, videntur esse vehementes, quia mensurantur non solum ex sui natura, sed etiam ex contrario quod pellunt; et inde est quod valde quaeruntur, propter hoc quod magis apparent iuxta suum contrarium positae, sicut delectatio potus magis apparet si affuerit sitis. Et ideo illi qui quaerunt delectationem potus praeparant sibi sitim per comestionem salsorum, ut magis in potu delectentur.

|#10 Deinde cum dicit: et non studiosum utique etc., assignat rationem quare delectationes non videantur bonae universaliter. Et dicit quod propter delectationes corporales, sicut etiam supra dictum est, visum fuit quibusdam quod delectatio non esset aliquid bonum. In delectationibus enim corporalibus duo inveniuntur.

Quaedam enim earum sunt pravae naturaliter, utpote consequentes pravas operationes, quae quidem sunt appetibiles quibusdam ab ipsa sua nativitate, sicut bestiis et bestialibus hominibus; quibusdam autem sunt appetibiles propter consuetudinem, sicut delectationes pravorum hominum. Quaedam vero delectationum corporalium sunt medicinae contra aliquem defectum.

#11 Et huius signum est, quia non sunt nisi indigentis. Non enim aliquis delectatur in cibo quo non indiget et sic delectatio cibi est medicina contra tristitiam famis.

Et manifestum est quod melius est esse aliquem iam perfectum quam fieri. Huiusmodi autem delectationes, quas dicimus esse medicinales, accidunt his qui perficiuntur, non autem his qui iam sunt perfecti. Causantur enim ex hoc quod per id quod sumitur tollitur naturae indigentia. Sic igitur patet quod non sunt bonae secundum se, sed per accidens, in quantum scilicet sunt ad aliquid necessariae.

#12 Et has duas rationes supra tetigit in duabus solutionibus. Nam illae delectationes excedunt mensuram debitam quae consequuntur pravas operationes. Quia ergo corporales delectationes non sunt secundum se bonae, cum tamen videantur magis appetibiles, quidam aestimaverunt universaliter delectationes non esse bonas.

#13 Deinde cum dicit: adhuc persecutae sunt etc., ponit secundam rationem.

Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem.

Secundo manifestat quiddam quod supposuerat, ibi, etenim multis etc..

Dicit ergo primo, quod quia corporales delectationes sunt vehementes, quaeruntur ab his qui non possunt aliis delectationibus gaudere, scilicet ab hominibus qui solis sensibilibus inhaerent et delectationes intellectuales non percipiunt. Et inde est quod tales homines praeparant sibiipsis quamdam sitim talium delectationum, dum scilicet sponte seipsos incitant ad earum concupiscentiam, sicut dictum est de illis qui comedunt salsa, ut concupiscant potum. Et ideo, quia praedicti homines non habent alia delectabilia in quibus recreentur, non est increpabile si corporales delectationes accipiant, dum tamen tales delectationes non noceant, nec eis nec aliis: si autem sint nocivae, hoc est pravum et increpabile, sicut patet de delectatione adulterii vel cibi nocivi.

#14 Deinde cum dicit: et enim multis etc., assignat rationem cuiusdam quod supposuerat, scilicet quod omnes homines indigeant aliqua delectatione recreari.

Et primo assignat huiusmodi rationem communiter quantum ad omnes; secundo quantum ad iuvenes, ibi, similiter autem etc.. Tertio quantum ad melancholicos, ibi, melancholici autem etc..

Dicit ergo primo, quod ideo non est increpabile, quod aliqui utantur delectationibus corporalibus cum non habeant alias, quia indigent eis, sicut medicina contra tristitias.

Quantum enim ad multa, tristitia advenit hominibus propter naturales motus et operationes.

Semper enim animal vigilans est in labore.

Labor autem est contristativus, sicut naturales sermones testantur.

#15 Qui dicunt quod videre et audire ingerit tristitiam in quantum est laboriosum: ratione cuius animal indiget quiete somni, ut dicitur in libro de somno et vigilia. Sed ideo non percipimus huiusmodi tristitiam, quia iam sumus consueti continue eam pati. Videre tamen et audire, etsi habeant laborem et tristitiam naturalem ex parte organorum corporalium, habent tamen delectationem animalem ratione cognitionis sensibilium.

#16 Deinde cum dicit: similiter autem etc., assignat rationem quare iuvenes maxime indigent delectatione. Et dicit quod in iuvenibus propter augmentum sunt multae commotiones spirituum et humorum sicut etiam accidit vinolentis. Et ideo propter huiusmodi laborem, iuventus maxime quaerit delectationem.

#17 Deinde cum dicit melancholici autem etc., assignat rationem ex parte melancholicorum.

Et dicit, quod melancholici secundum naturalem dispositionem semper indigent medicina contra tristitias, quia corpus eorum patitur corrosionem quamdam propter siccitatem complexionis. Et ideo habent vehementem appetitum delectationis per quam huiusmodi tristitia repellatur. Delectatio enim expellit tristitiam, non solum contrariam, puta delectatio cibi tristitiam famis; sed si delectatio sit fortis expellit quamcumque aliam tristitiam, quia omnibus tristitiis contrariatur secundum genus, licet non secundum speciem. Et quia melancholici vehementer appetunt delectationes, inde est quod plerumque fiunt intemperati et pravi.

#18 Deinde cum dicit: quae autem sine tristitia etc., assignat rationem, quare delectationes intellectuales secundum rei veritatem sint meliores.

Et dicit quod quia huiusmodi delectationes non habent contrariam tristitiam quam expellant, inde est quod non habent superabundantiam ex qua reddantur vitiosae. Huiusmodi enim delectationes sunt circa ea quae sunt delectabilia secundum sui naturam et non secundum accidens. Et haec duo exponit. Primo quidem, quid sit delectabile secundum accidens.

Et dicit quod illa sunt delectabilia secundum accidens quae delectant in quantum sunt medicativa. Quia enim dum aliquis patitur sanationem, accidit quod sanum ibi aliquid operetur, propter hoc videtur operatio esse delectabilis.

Et inde est quod quando quaeruntur huiusmodi delectabilia ultra necessitatem medicinae, sunt delectationes inordinatae. Consequenter autem exponit, quod delectabilia secundum naturam sunt illa quae faciunt operationem talis naturae. Unicuique enim naturae delectabilis est operatio propria, cum sit eius perfectio. Et ideo homini delectabilis est operatio rationis.

|#19 Deinde cum dicit: non semper autem etc., assignat rationem duorum quae accidunt circa delectationes humanas. Quorum unum est quod nihil idem est semper delectabile homini.

Et huius rationem dicit esse, quia natura nostra non est simplex, sed est ex multis composita et ex uno in aliud transmutabilis, in quantum subiacet corruptioni. Et ideo, si homo secundum aliquam sui dispositionem agat aliquam actionem sibi delectabilem, haec delectatio est praeternaturalis homini secundum alteram eius dispositionem. Sicut contemplari est naturale homini ratione intellectus, sed est praeternaturale homini ratione organorum imaginationis, quae laborant in contemplando. Et ideo contemplatio non est semper homini delectabilis.

Et est simile de sumptione cibi quae est naturalis corpori indigenti, praeter naturam autem corpori iam repleto. Cum autem homo appropinquet ad contrariam dispositionem, tunc id quod prius erat delectabile secundum praecedentem dispositionem, neque adhuc videtur triste, quia nondum contraria dispositio totaliter advenit, neque videtur delectabile, quia iam fere alia dispositio recessit.

|#20 Et ex hoc concludit quoddam corollarium, ibi: quare si huius etc..

Et dicit, quod si natura alicuius rei delectantis esset simplex et immutabilis, semper eadem actio esset sibi delectabilissima. Puta si homo esset solum intellectus, semper in contemplando delectaretur. Et inde est quod, quia Deus est simplex et immutabilis, semper gaudet una et simplici delectatione, quam scilicet habet in contemplatione sui ipsius. Non enim est operatio, quae delectationem causat, solum in motu consistens, sed etiam in immobilitate; sicut patet de operatione intellectus. Et illa delectatio quae est absque motu est maior quam illa quae est in motu: quia illa quae est in motu est in fieri, illa autem quae est in quiete est in esse perfecto, ut ex supra dictis patet.

|#21 Deinde cum dicit transmutatio autem etc., assignat causam secundi accidentis circa delectationes, quod scilicet transmutatio, secundum dictum cuiusdam poetae, est maxime delectabilis hominibus. Et hoc dicit accidere propter quamdam malitiam, idest defectum naturae, quae non semper potest in eadem dispositione consistere. Sicut enim mali hominis est quod de facili transmutetur et non habeat mentem fixam in uno, ita est de natura quae indiget transmutatione, quia non est simplex neque perfecte bona. Est enim motus actus imperfecti, ut dicitur in tertio physicorum.

|#22 Ultimo autem epilogando concludit, dictum esse in hoc septimo libro de continentia et incontinentia, delectatione et tristitia, quid unumquodque eorum est, et qualiter sint bona vel mala. Unde iam dicendum est de amicitia. Et sic terminatur sententia septimi libri.

|*ETH.8 : LIBER 8

|+1 Lectio 1

|#1 Post haec autem de amicitia etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus et continentia, quae est quiddam imperfectum in genere virtutis, hic consequenter determinat de amicitia, quae supra virtutem fundatur, sicut quidam virtutis effectus.

Et primo prooemialiter dicit de quo est intentio.

Secundo incipit de amicitia tractare, ibi, forte autem utique etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod ad moralem pertinet de amicitia tractare.

Secundo ostendit quae sint circa amicitiam tractanda, ibi, dubitantur autem de ipsa etc..

Circa primum inducit sex rationes ad ostendendum, quod de amicitia sit considerandum.

Dicit ergo primo, quod post praedicta considerandum est de amicitia pertranseunter, ut scilicet consideremus circa eam ea quae pertinent ad considerationem moralis Philosophi, praetermissis his quae pertinent ad considerationem naturalis Philosophi. Et prima ratio quare de amicitia sit tractandum, est, quia consideratio virtutis pertinet ad moralem Philosophum; amicitia autem est quaedam virtus, in quantum scilicet est habitus electivus, ut infra dicitur: et reducitur ad genus iustitiae, in quantum exhibet proportionale, ut infra dicitur, vel saltem est cum virtute, in quantum scilicet virtus est causa verae amicitiae.

|#2 Secundam rationem ponit ibi: adhuc maxime etc..

Moralis enim philosophia habet considerationem circa omnia quae sunt necessaria vitae humanae, inter quae maxime necessarium est amicitia: intantum, quod nullus bene dispositus eligeret vivere cum hoc, quod haberet omnia alia exteriora bona sine amicis. Illis enim, qui maxime possident exteriora bona, scilicet divitibus et principibus et potentatibus, maxime videntur esse necessarii amici. Primo quidem ad usum horum bonorum. Nulla enim est utilitas bonorum fortunae, si ex his aliquis nulli beneficiat. Beneficium autem maxime et laudabilissime fit ad amicos. Secundo ad conservationem talium bonorum, quae non possunt conservari sine amicis. Quia bona fortuna quanto est maior, tanto est minus secunda, quia habet plures insidiatores. Nec solum in bona fortuna sunt utiles amici, sed etiam in contraria.

|#3 Quia in paupertate homines existimant amicos esse singulare refugium. Sic ergo in omni fortuna amici sunt necessarii.

Sunt etiam necessarii in omni aetate.

Quia iuvenibus sunt necessarii ad hoc quod per amicos cohibeantur a peccato. Sunt enim secundum seipsos praeconi ad concupiscentias delectationum, ut in septimo dictum est. Senioribus autem sunt utiles amici ad serviendum propter defectus corporales. Et quia deficiunt in suis actionibus propter debilitatem, sunt eis amici necessarii ad adiutorium.

Illis autem qui sunt in summo, id est in perfecta aetate, sunt utiles ad bonas actiones exequendas. Quando enim duo conveniunt sunt potentiores. Et in opere intellectualis speculationis, dum unus videt quod alius videre non potest; et ad opus exterioris actionis, in quo manifeste unus alii auxiliatur. Et sic patet quod de amicitia considerandum est, sicut de re omnibus necessaria.

|#4 Tertiam rationem ponit ibi, naturaque inesse videtur etc..

Et dicit, quod etiam amicitia inest secundum naturam generanti ad genitum. Et hoc non solum in hominibus, sed etiam in volatilibus, quae manifeste longo tempore studium adhibent ad educationem prolis. Et idem etiam est in aliis animalibus. Est etiam naturalis amicitia inter eos, qui sunt unius gentis adinvicem, in quantum communicant in moribus et convictu. Et maxime est naturalis amicitia illa, quae est omnium hominum adinvicem, propter similitudinem naturae speciei.

Et ideo laudamus philanthropos, id est amatores hominum, quasi implentes id quod est homini naturale, ut manifeste apparet in erroribus viarum. Revocat enim quilibet alium etiam ignotum et extraneum ab errore, quasi omnis homo sit naturaliter familiaris et amicus omni homini. Ea autem, quae sunt naturaliter bona, sunt consideranda a morali. Et sic debet de amicitia considerare.

|#5 Quartam rationem ponit ibi, videtur autem et civitates etc..

Et dicit, quod per amicitiam videntur conservari civitates. Unde legislatores magis student ad amicitiam conservandam inter cives, quam etiam ad iustitiam, quam quandoque intermittunt, puta in poenis inferendis, ne dissensio oriatur. Et hoc patet per hoc, quod concordia assimilatur amicitiae. Quam quidem, scilicet concordiam, legislatores maxime appetunt, contentionem autem civium maxime expellunt, quasi inimicam salutis civitatis. Et quia tota moralis philosophia videtur ordinari ad bonum civile, ut in principio dictum est, pertinet ad moralem considerare de amicitia.

|#6 Quintam rationem ponit ibi, et amicis quidem etc..

Et dicit quod, si aliqui sint amici, in nullo indigent iustitia proprie dicta, quia haberent omnia quasi communia, cum amicus sit alter ipse; non est autem iustitia ad seipsum. Sed si sint iusti, nihilominus indigent amicitia adinvicem.

Et illud quod est maxime iustum videtur esse conservativum et reparativum amicitiae.

Multo ergo magis ad moralem pertinet considerare de amicitia quam de iustitia.

|#7 Sextam rationem ponit ibi, non solum autem etc..

Et dicit, quod non solum de amicitia considerandum est quia est quiddam necessarium humanae vitae, sed etiam quia est quiddam bonum, id est laudabile et honestum. Laudamus enim philophilos, id est amatores amicorum, et philophilia, id est amicitia multorum, videtur esse aliquid boni, in tantum quod quidam existimant eosdem esse viros bonos et amicos.

|#8 Deinde cum dicit: dubitantur autem etc., ostendit, quae sint de amicitia consideranda.

Et primo praemittit quamdam dubitationem, quae circa amicitiam apparet. Secundo ostendit quales dubitationes sint circa amicitiam determinandae, ibi: naturalia quidem igitur etc.; tertio excludit quorundam errorem, ibi, unam quidem enim etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit diversas opiniones quorundam in rebus humanis circa amicitiam. Secundo in rebus naturalibus, ibi, et de his ipsis etc..

Dicit ergo primo, quod de amicitia non pauca dubitantur. Et primo hoc manifestatur ex diversis opinionibus. Quidam enim volunt, quod amicitia sit quaedam similitudo, et quod similes sunt sibiinvicem amici. Et ad hoc inducunt proverbium quod dicitur quod simile vadit ad suum simile et coloyus ad coloyum (sunt autem quaedam aves gregales sicut sturni) et inducunt etiam quaecumque similia proverbialia. Alii vero e contrario dicunt quod omnes figuli contrariantur sibiinvicem, inquantum scilicet unus impedit lucrum alterius. Est autem veritas quaestionis, quod simile per se loquendo est amabile. Habetur autem odio per accidens, in quantum scilicet est impeditivum proprii boni.

|#9 Deinde cum dicit et de his ipsis etc., ponit circa idem contrarias opiniones in rebus naturalibus: et dicit quod de hac eadem quaestione quidam inquirunt superius, idest altius et magis naturaliter, sicut euripides qui dixit quod terra desiccata desiderat pluviam quasi amans sibi contrarium, et quod caelum venerabile propter sui dignitatem quando est impletum pluvia desiderat cadere in terram, idest quod pluviam in terram emittat, quod est contrarium eius altitudini et plenitudini.

Heraclitus etiam dixit quod contrarium confert suo contrario, sicut homini supercalefacto conferunt frigida, inquantum ex differentibus et contrariis fit optima harmonia, idest temperantia.

Dixit etiam contrarium esse conferens inquantum omnia sunt facta secundum litem, per quam elementa prius confusa sunt distincta. Sed e contrario his dixerunt quidam alii, et praecipue empedocles. Qui dixit quod simile appetit sibi simile.

|#10 Solvitur autem haec dubitatio eodem modo per hoc quod simile, per se loquendo, est desiderabile et amabile naturaliter, per accidens autem desideratur contrarium, in quantum est conferens et medicinale, sicut (supra) de delectationibus corporalibus supra dixit.

|#11 Deinde cum dicit: naturalia quidem igitur etc., ostendit quae dubitationes sint determinandae circa amicitiam. Et dicit quod naturales quaestiones sunt relinquendae, quia non sunt propriae praesentis intentionis, sed quaecumque sunt humana, utpote pertinentia ad mores et passiones humanas, de his intendamus, sicut utrum possit esse amicitia in omnibus hominibus, vel non possit esse in malis.

Et utrum sit una species amicitiae vel plures.

|#12 Deinde cum dicit: unam quidem etc., excludit quorundam errorem qui aestimabant quod esset una sola species amicitiae, propter hoc quod omnes species amicitiae sunt comparabiles secundum magis et minus. Puta cum dicimus quod maior est amicitia honesti quam utilis. Sed ipse dicit quod non crediderunt sufficienti signo; quia etiam ea quae differunt specie recipiunt magis et minus, inquantum scilicet conveniunt in genere; puta si dicamus quod album est coloratius nigro; vel secundum analogiam, puta si dicamus quod actus est melior potentia et substantia accidente.

|#13 Ultimo autem dicit quod de praedictis quae pertinent ad res humanas circa amicitiam dicendum est superius, id est a prioribus incipiendo.

|+2 Lectio 2

|#1 Forte autem utique de his etc..

Postquam Philosophus prooemialiter ostendit quod oportet de amicitia determinare et quae sunt de ea determinanda, hic incipit de amicitia tractare.

Et primo ostendit quid sit amicitia.

Secundo distinguit species eius, ibi, differunt autem haec ad invicem etc.; tertio determinat quasdam amicitiae proprietates in IX libro, ibi: in omnibus autem dissimilium specierum etc..

Circa primum duo facit. Primo investigat quatuor partes definitionis amicitiae. Secundo concludit amicitiae diffinitionem, ibi: oportet igitur etc..

Primo autem investigat particulam quae est ex parte obiecti. Circa quod tria facit. Primo determinat obiectum amicitiae. Secundo movet dubitationem, ibi, utrum igitur etc..

Tertio solvit, ibi: videtur autem etc..

Dicit ergo primo quod de praedictis quaestionibus forte fiet aliquid manifestum si cognoscamus quid sit amabile quod est obiectum amationis a qua dicitur amicitia.

|#2 Non enim quodcumque indifferenter amatur, quia malum in quantum huiusmodi non amatur, sed, sicut videtur visibile, ita amatur amabile, quod quidem est vel per se bonum, scilicet honestum, vel delectabile vel utile. Hoc autem tertium, scilicet utile, videtur esse id per quod pervenitur ad bonum honestum vel delectabile, unde bonum honestum et delectabile sunt propter se amabilia ut fines, utile autem est amabile propter alterum,

sicut id quod est ad finem. Bonum autem et delectabile si communiter sumerentur, non distinguerentur subiecto abinvicem, sed solum ratione.

Nam bonum dicitur aliquid secundum quod est in se perfectum et appetibile. Delectabile autem secundum quod in eo quiescit appetitus.

Sic autem non sumuntur hic, sed verum bonum hominis hic dicitur quod ei convenit secundum rationem, delectabile autem quod est sibi conveniens secundum sensum.

|#3 Deinde cum dicit: utrum igitur etc., movet circa hoc dubitationem, utrum scilicet homines ament id quod est bonum simpliciter vel id quod est bonum ipsis. Haec enim quandoque abinvicem dissonant. Sicut philosophari est bonum simpliciter, non tamen est bonum indigenti necessariis. Et eadem dubitatio est circa ipsum delectabile. Nam aliquid est delectabile simpliciter sicut dulce, quod non est delectabile huic, scilicet habenti gustum infectum.

|#4 Deinde cum dicit: videtur autem etc., solvit praedictam quaestionem. Et primo ponit solutionem. Et dicit quod unusquisque videtur amare id quod est sibi bonum, quia quaelibet potentia fertur in obiectum sibi proportionatum: sicut visus uniuscuiusque videt id quod est sibi visibile. Et sicut simpliciter amabile est id quod est simpliciter bonum, ita unicuique amabile est id quod est sibi bonum.

|#5 Secundo ibi: amat autem etc., obiicit in contrarium. Et dicit quod unusquisque homo amat non illud quod est sibi bonum, sed illud quod apparet sibi bonum. Appetitus enim non fertur in aliquid nisi prout est apprehensum, unde videtur falsum esse quod unicuique sit amabile id quod est sibi bonum.

|#6 Tertio ibi: differt autem etc., solvit dicens, quod hoc nihil differt ad propositum. Quia cum amatur aliquid apparens bonum amatur ut sibi bonum. Unde etiam poterit dici quod amabile est apparens bonum.

|#7 Secunda particula pertinet ad qualitatem amationis, quam ponit ibi, tribus autem entibus etc.. Et dicit quod, cum tria sint propter quae homines amant, scilicet bonum, delectabile et utile, in illa amatione qua dicitur amare inanimata, puta vinum aut aurum, non dicitur esse amicitia. Et hoc ostendit dupliciter. Primo quidem, quia in tali amatione non potest esse redamatio quae requiritur ad amicitiam. Non enim vinum amat hominem, sicut homo amat vinum. Secundo, quia non sic amamus inanimata ut insit nobis voluntas boni illorum. Ridiculum enim esset dicere quod aliquis vellet vino bonum: sed hoc bonum quod est vinum homo vult sibi. Unde per hoc quod homo amat vinum, non est benivolus vino, sed sibiipsi.

|#8 Et si aliquis dicat quod homo vult vino bonum, quia vult quod conservetur, considerandum est quod homo vult salvari vinum, ut ipse habeat illud et ita non vult salutem vini in quantum est bonum vini, sed in quantum est bonum suiipsius. Et hoc est contra rationem amicitiae. Dicitur enim quod oportet amico velle bonum gratia illius et non propter bonum amantis.

|#9 Tertia particula pertinet ad vicissitudinem amandi, quam ponit ibi: volentes autem etc.. Et dicit quod si aliqui velint bona alicui illius gratia, dicimus eos benevolos; sed non dicimus eos amicos, si non idem fiat ab illo, ut scilicet amatus velit bonum amanti eius gratia. Quia amicitiam dicimus esse benevolentiam in contrapassis, ut scilicet amans ametur. Habet enim quamdam commutationem amoris secundum formam commutativae iustitiae.

|#10 Quarta particula sumitur secundum conditionem mutui amoris, et hanc ponit ibi: vel apponendum etc.. Et dicit quod adhuc apponendum est ad complendam rationem amicitiae, quod sit benevolentia mutua non latens: multi enim sunt benevoli aliquibus, quos nunquam viderunt, in quantum ex auditis existimant eos esse epiiches, idest virtuosos, vel utiles sibi. Et potest esse quod idem patiatur aliquis illorum ad eum qui sic est benivolens. Huiusmodi ergo homines videntur esse benevoli adinvicem, sed non possunt dici amici, cum lateat eos qualiter se habent ad invicem.

|#11 Deinde cum dicit: oportet igitur etc., concludit ex praemissis definitionem amicitiae. Et dicit, quod oportet ad rationem amicitiae, quod per eam aliqui sibi bene velint adinvicem, et quod hoc non lateat eos, et quod hoc sit propter unum aliquod praedictorum, scilicet propter bonum vel delectabile vel utile.

|+3 Lectio 3

|#1 Differunt autem haec etc..

Postquam Philosophus ostendit quid est amicitia, hic distinguit species eius. Et primo distinguit species amicitiae.

Secundo ostendit, in quibus amicitiae speciebus fiant accusationes seu conquestiones, ibi: trinis itaque existentibus, etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit species amicitiae, quae in aequalitate personarum salvatur. Secundo distinguit species amicitiae, quae est inter inaequales personas, ibi: altera est autem amicitiae species etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit amicitiae species. Secundo ostendit eas in aequalitate existere, ibi: sunt autem igitur dictae amicitiae etc..

Circa primum tria facit. Primo distinguit amicitiae species. Secundo determinat de eis per comparisonem ad actum, ibi, quemadmodum autem in virtutibus etc..

Tertio per comparisonem ad subiectum, ibi, in severis autem et senibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit specierum distinctionem. Secundo determinat de singulis speciebus, ibi, qui quidem igitur etc..

#2 Dicit ergo primo, quod cum sint tria amabilia, sicut dictum est: scilicet bonum simpliciter, delectabile et utile: haec differunt specie abinvicem, non quidem sicut tres species ex aequo dividentes aliquod genus, sed secundum prius et posterius se habent. Et quia secundum differentiam obiectorum diversificantur actus, consequens est, quod amationes secundum haec tria differant specie: ut scilicet alia sit species amationis qua amatur aliquid propter bonum, et alia qua amatur aliquid propter delectabile, et alia qua propter utile. Et quia amicitiae actus est amatio, consequens est, quod etiam sint tres species amicitiae, aequales numero amabilibus. Quarum una est amicitia propter honestum, quod est bonum simpliciter; alia propter delectabile; et tertia, propter utile.

#3 In singulis enim horum salvatur ratio amicitiae supraposita, quia secundum unumquodque horum trium potest esse redamatio non latens. Et secundum haec tria possunt sibi bona velle adinvicem secundum quod amant. Puta si amant se propter virtutem, volunt sibi invicem bonum virtutis.

Si autem propter utile, volunt sibi invicem bona utilia. Et si propter delectationem, delectabilia.

#4 Deinde cum dicit: qui quidem igitur etc., determinat de praedictis amicitiae speciebus, quae quidem non aequaliter sub amicitia continentur, sed secundum prius et posterius.

Sic ergo tria facit. Primo determinat de amicitia utilis et de ea quae est delectabilis, quae per posterius rationem amicitiae participant.

Secundo determinat de amicitia honesti, quod est bonum simpliciter, cui primo et per se competit ratio amicitiae, ibi, perfecta autem est bonorum etc.. Tertio comparat alias amicitias ad istam, ibi, quae autem propter delectabile etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quales sint amicitiae species imperfectae; secundo ostendit quibus competunt, ibi, maxime autem in senibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit amicitias utilis et delectabilis esse amicitias per accidens. Secundo ostendit, quod sunt facile dissolubiles, ibi: facile solubiles utique etc..

#5 Dicit ergo primo, quod illi qui amant se adinvicem propter utilitatem, unus non amat alterum propter seipsum, sed secundum quod ab altero accipit sibi aliquod bonum. Et simile est in his qui se amant propter delectationem. Non enim unus amat alium propter hoc quod est taliter dispositus, puta, quod est eutrapelus, idest virtuose se habens circa ludos; sed solum in quantum est sibi delectabilis. Et sic patet, quod tam illi qui amant propter utile, amant propter bonum quod eis provenit, quam etiam illi qui amant propter delectationem, amant propter delectabile quod percipiunt. Et ita non amant amicum secundum quod ipse in se est, sed secundum quod accidit ei, scilicet secundum quod est utilis vel delectabilis. Unde patet quod huiusmodi amicitiae non sunt per se amicitiae, sed per accidens, quia non amatur homo secundum id quod ipse est, sed secundum quod aliquid exhibet, scilicet utilitatem vel delectationem.

#6 Deinde cum dicit: facile solubiles etc., ostendit huiusmodi amicitias facile esse dissolubiles. Sunt enim propter aliquid, quod accidit hominibus qui amantur, in quo homines non permanent semper sibi similes; sicut non semper idem homo est delectabilis vel utilis. Quando igitur illi qui amabantur desinunt esse delectabiles vel utiles, amici eorum quiescunt ab amando. Et hoc maxime manifestum est in amicitia utilis. Non enim semper est idem utile homini, sed aliud et aliud secundum diversa tempora et loca. Sicut in aegritudine est utilis medicus, in navigando nauta, et sic de aliis. Quia ergo amicitia non habebatur ad ipsum hominem secundum se, sed ad utilitatem quae ab ipso erat, consequens est, quod dissoluta amicitiae causa, etiam amicitia dissolvatur. Et simile contingit circa amicitiam delectationis.

#7 Deinde cum dicit: maxime autem in senibus etc., ostendit quibus huiusmodi amicitiae competant.

Et primo ostendit quibus competat amicitia utilis. Secundo quibus competat amicitia delectabilis, ibi, iuvenum autem amicitia etc..

Ponit autem primo tria genera hominum quibus competit amicitia utilis. Et primo dicit, quod maxime talis amicitia videtur fieri in senibus, qui non quaerunt delectabile propter debilitatem caloris et sensuum, sed quaerunt utile, inquantum scilicet indigent ut subveniatur naturae iam deficienti.

#8 Secundo ibi: et eorum qui in adolescentia etc., dicit quod haec amicitia competit etiam adolescentibus et iuvenibus qui quaerunt utile. Et hi quidem non omnino sunt tales ut se mutuo ament, neque etiam convivunt adinvicem, quia quandoque non sunt sibiinvicem delectabiles, nec unus indiget societate alterius nisi solum propter utilitatem. Intantum enim mutua societas est eis delectabilis, inquantum per hoc habent aliquam spem boni, ad quod sit eis utilis talis societas.

#9 Tertio ibi, in has autem dicit, quod ad amicitias quae sunt propter utilitatem quidam reducunt etiam amicitiam peregrinorum, qui seinvicem amare videntur propter utilitatem quam unus ab alio habet in sua peregrinatione.

#10 Deinde cum dicit: iuvenum autem etc., ostendit quibus competat amicitia delectabilis.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quibus competat huiusmodi amicitia: et dicit, quod amicitia quae est propter delectationem maxime videtur esse iuvenum. Quia vivunt secundum quod feruntur a passionibus, nondum roborato in eis iudicio rationis, quo passiones ordinentur. Et quia passiones omnes terminantur ad delectationem et tristitiam, ut in secundo habitum est; consequens est, quod ipsi maxime persequuntur id quod est eis delectabile secundum praesens tempus. Passiones enim pertinent ad partem sensitivam, quae maxime respicit praesens. Amare autem aliquid propter hoc quod est factivum delectationis in futurum, iam accedit ad rationem utilis.

#11 Secundo ibi: aetate autem etc., ostendit horum amicitias esse facile mutabiles dupliciter. Primo quidem ex parte delectabilium, quia scilicet transeunte aetate fiunt eis alia delectabilia. Non enim eadem sunt in quibus delectantur pueri, adolescentes et iuvenes et ideo tales de facili fiunt amici, et de facili cessant, quia simul transmutato delectabili transit amicitia. Iuvenilis autem delectationis est velox transmutatio, eo quod tota eius natura in quadam transmutatione consistit.

#12 Secundo ibi: et amativi autem etc., ostendit idem ex parte amantium. Et dicit, quod iuvenes sunt amativi, idest prompti et vehementes in amore, quia scilicet amant non ex electione, sed secundum passionem, et inquantum concupiscunt delectationem. Et ideo vehementer et intense amant. Et quia passio facile transit sicut et facile advenit, inde est quod tales sicut de facili amare incipiunt, ita cito quiescunt ab amando, et multoties eadem die amicitiam ineunt et dissolvunt. Sed quamdiu amicitia durat, volunt tales per totum diem sibiinvicem commanere et convivere sibiipsis, inquantum sunt sibi mutuo delectabiles.

Isto enim modo disponitur in eis amicitia.

#13 Deinde cum dicit: perfecta autem est etc., determinat de amicitia principali quae est propter bonum virtutis. Et primo proponit huiusmodi amicitiam esse perfectam. Et dicit quod tertia amicitia, quae est bonorum et sibi invicem similibus secundum virtutem, est perfecta amicitia.

#14 Secundo ibi: isti enim bona etc., probat quod dixerat, ostendendo conditiones huius amicitiae.

Et primo ostendit quod huiusmodi amicitia est per se et non per accidens. Secundo ostendit quod nihil ei deest, ibi: et est uterque simpliciter bonus etc.. Tertio quod est rara, ibi, raras autem verisimile etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit praedictam amicitiam esse per se et non per accidens. Illi enim qui sunt sibi similes in virtute, volunt sibiinvicem bona, inquantum sunt boni. Sunt autem boni secundum seipsos. Nam virtus est quaedam perfectio faciens hominem bonum et opus ipsius. Ergo patet quod tales volunt sibi bona secundum seipsos. Unde eorum amicitia est per se.

#15 Secundo ibi, volentes autem bona etc., ex hoc concludit quod talis amicitia sit maxima. Semper enim illud quod est per se est potius eo quod est per accidens. Cum igitur haec amicitia sit per se, aliae autem per accidens, consequens est quod virtuosus qui volunt bona amicis propter eos et non propter aliquid quod sibi ex eis proveniat, sunt maxime amici.

#16 Tertio ibi, permanet igitur etc., concludit ulterius quod, ex quo tales amant seipsos propter hoc quod boni sunt, consequens est quod eorum amicitia permaneat quousque sunt boni secundum virtutem.

Virtus autem est habitus permanens et non de facili transiens, ut patet ex his quae in secundo dicta sunt. Ergo talis amicitia est diuturna.

#17 Deinde cum dicit: et est uterque simpliciter etc., ostendit quod huic amicitiae nihil deest quod pertinet ad rationem perfecti, ut patet in tertio physicorum.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod haec amicitia comprehendit in se ea quae sunt in aliis amicitiiis. Et dicit quod in ista amicitia uterque amicus est bonus non solum simpliciter, scilicet secundum seipsum, sed etiam per comparisonem ad suum amicum, quia illi qui sunt virtuosus sunt et simpliciter boni et utiles sibi invicem. Et similiter sunt simpliciter delectabiles et etiam ad invicem; et hoc ideo quia unicuique sunt delectabiles propriae actiones, et tales, idest actiones similes propriis. Actiones autem virtuosorum sunt quidem quae unius, propriae sibi, et quae alterius, similes propriis. Non enim contrariantur sibi operationes quae sunt secundum virtutem, sed omnes sunt secundum rationem rectam. Sic ergo manifestum est quod amicitia virtuosorum non solum habet bonum simpliciter, sed etiam delectationem et utilitatem.

#18 Secundo ibi: talis autem amicitia etc., concludit iterum quod talis amicitia rationabiliter est diu permansiva et non facile transiens, quia in ea coniunguntur omnia quaecumque requiruntur ad amicos. Omnis enim amicitia est propter bonum vel propter delectationem: et hoc vel simpliciter, puta quia id quod amatur est simpliciter bonum et delectabile, vel quia est bonum et delectabile amanti: et hoc est esse bonum et delectabile non simpliciter et proprie, sed secundum quamdam similitudinem ad id quod est vere et proprie bonum et delectabile. In hac autem amicitia omnia praedicta existunt non per accidens, sed per se. Illi enim qui sunt similes secundum hanc amicitiam virtutis, et reliqua bona habent; quia quod est simpliciter bonum est etiam delectabile. Et sic, quia huiusmodi amicitia habet omnia quae ad amicitiam requiruntur, non de facili dissolvitur. Illud enim praetermitti consuevit in quo defectus aliquis invenitur.

#19 Tertio ibi: maxime itaque etc., concludit iterum hanc amicitiam esse maximam, quia scilicet illa in quibus coniunguntur omnes rationes amandi, sunt maxime amabilia. Et talia sunt bona honesta, quia et sunt bona simpliciter et sunt delectabilia et utilia, unde per consequens oportet quod etiam amare in his maxime accidat, et amicitia horum sit maxima.

#20 Deinde cum dicit: raras autem etc., ostendit praedictam amicitiam esse raram, quod est signum perfectionis, nam perfecta in quolibet genere rarius inveniuntur.

Circa hoc autem tria facit. Primo ostendit propositum duabus rationibus.

Quarum prima est, quia haec amicitia est virtuosorum. Pauci autem sunt tales propter difficultatem attingendi medium, ut dictum est in secundo. Unde verisimile est quod tales amicitiae sint raras.

#21 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem etc..

Quia scilicet amicitia talium indiget longo tempore et mutua assuetudine ut se invicem possint cognoscere et virtuosos et amicos, quia secundum quod dicitur in proverbio, non contingit quod aliqui se invicem cognoscant antequam simul comedant mensuram salis. Non oportet autem quod unus acceptet alium ad hoc quod sit eius amicus antequam unus appareat alteri amandus et credatur ita esse; et hoc raro contingit. Unde tales amicitiae sunt raras.

#22 Secundo ibi: qui autem cito etc., excludit obiectionem de illis qui videntur cito fieri amici. Et dicit quod illi qui cito sibi invicem exhibent opera amicitiae, manifestant quod volunt esse amici, non tamen adhuc sunt, quousque sciant quod sint amabiles invicem. Et sic patet quod cito fit in homine voluntas amicitiae, sed non ita est de ipsa amicitia.

#23 Tertio ibi: haec quidem igitur etc., epilogando concludit quod praedicta amicitia est perfecta, et secundum tempus quia est diuturna, et secundum reliqua quae dicta sunt. Et perficitur secundum omnia quae sunt in aliis amicitiiis et similis sit uterque amicorum ab altero; quod requiritur ad amicitiam, propter hoc scilicet quod sunt similes in virtute.

|+4 Lectio 4

#1 Quae autem propter delectabile etc..

Postquam Philosophus determinavit de tribus amicitiae speciebus, hic comparat eas ad invicem. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit in quo aliae amicitiae sint similes perfectae. Secundo in quo ab ea differant, ibi, propter delectationem quidem igitur etc.; tertio epilogat quae dicta sunt, ibi, species autem amicitiae etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit similitudinem aliarum amicitiarum ad perfectam quantum ad causam amandi. Et dicit quod illa amicitia quae est propter delectabile habet similitudinem perfectae amicitiae in quantum virtuosus sunt sibi invicem delectabiles.

Et similiter amicitia quae est propter utile, est similis perfectae amicitiae, inquantum virtuosi sunt sibiinvicem utiles.

|#2 Secundo ibi, maxime autem etc., ostendit similitudinem quantum ad permanentiam amicitiae.

Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo etiam amicitiae utilis et delectabilis sint permansivae; secundo quae earum sit permanentior, ibi, qui autem propter utile etc..

Circa primum duo facit: primo ponit duos modos quibus praedictae duae amicitiae sunt permanentes, et in hoc habent similitudinem perfectae amicitiae; secundo ponit modum in quo deficiunt a permanentia, ibi: qui autem non delectabile etc..

Primo ergo ponit primum modum permanentiae; dicens, quod etiam in his qui sunt amici propter utile et delectabile, maxime sunt amicitiae permanentes, cum idem et aequale sibiinvicem rependant, puta delectationem pro delectatione. Et quia secundum diversa delectabilia sunt diversae delectationes specie et quantitate differentes, oportet quod ad permanentiam amicitiae non solum rependatur delectatio, sed etiam ab eodem delectabili, sicut accidit in eutrapelis quorum unus delectatur in ludo alterius. Non autem oportet sic esse, sicut accidit inter duas personas se amantes amore venereo, quia quandoque tales non delectantur in eisdem.

|#3 Sed amator delectatur in hoc quod videt personam amatam quae delectatur in hoc quod recipit servitium ab amatore; quibus cessantibus, quandoque cessat amicitia, dum scilicet ab una parte cessat visio et ex alia parte cessat servitium.

|#4 Secundum modum permanentiae ponit ibi: multi autem rursus etc..

Et dicit, quod etiam in amicitia utilis et delectabilis, multi permanent in amicitia si unus diligit mores alterius sicut luxuriosus diligit mores alterius luxuriosi, vel unus cupidus lucri mores alterius, non quod tales mores sint secundum se diligibiles sicut mores virtuosi, sed sunt diligibiles ex consuetudine, in quantum scilicet ambo sunt similis consuetudinis. Similitudo autem est per se causa amicitiae, nisi per accidens impediatur privatum bonum, ut supra dictum est; unde, cum mores etiam mali ex consuetudine acquisiti sint permanentes, sequitur quod talis amicitia sit permansiva.

|#5 Deinde cum dicit: qui autem non delectabile etc.

Ponit modum, quo amicitia deficit in permanendo.

Et dicit, quod illi, qui in amabilibus non recompensant delectabile pro delectabili sed utile pro delectabili, sunt minus amici propter minorem similitudinem, unde et minus permanent in amicitia.

|#6 Deinde cum dicit: qui autem propter utile etc., comparat permanentiam utriusque amicitiae.

Et dicit, quod illi qui sunt amici propter utile simul separantur ab amicitia cessante utilitate, quia non erant adinvicem amici sui ipsorum, sed utilitatis. Delectatio autem magis provenit ab ipso amico secundum seipsum, quam utilitas, quae est quandoque secundum aliquam rem exteriorem.

|#7 Deinde cum dicit: propter delectationem quidem etc., ponit duas differentias duarum amicitiarum ad perfectam. Primo ergo concludit ex praemissis, quod propter delectationem et utilitatem possunt sibiinvicem fieri amici homines cuiuscumque condicionis, scilicet et mali malis et boni malis et etiam illi qui nec sunt virtuosi nec vitiosi, et ad utroslibet et adinvicem.

Sed secundum perfectam amicitiam, qua homines propter seipsos amantur, non possunt fieri amici nisi boni. Quia in malis non invenitur aliquid, unde possint seinvicem amare aut in se delectari, nisi propter aliquam utilitatem.

|#8 Secundam differentiam ponit ibi, et sola autem etc..

Et dicit, quod sola amicitia bonorum, quae est perfecta, est de se intransmutabilis. Transmutatur enim amicitia maxime per hoc, quod unus amicorum invenit in alio id quod amicitiae contrariatur. Sed hoc non potest contingere in amicitia bonorum; quia homo non de facili credit alicui malum de illo quem multo tempore probavit, et nunquam invenit eum aliquid iniustum facientem, et in quo invenit omnia quaecumque reputantur digna ad veram amicitiam. Unde talis amicitia non dissolvitur, tum quia est per se et non per accidens; tum quia est perfecta omnia in se continens quae ad amicitiam requiruntur, quae rationes supra sunt positae, tum etiam quia non compatitur impedimentum amicitiae, quod nunc pro ratione inducitur.

|#9 Sed in aliis amicitias, nihil prohibet quod unus credat malum de alio, et quod unus iniustum faciat alii. Unde non essent secundum has amicitias dicendi aliqui amici. Sed quia homines consueverunt tales vocare amicos tam illos qui propter utile amant (sicut dicitur esse amicitia inter civitates, propter utilitatem compugnationis contra inimicos), quam etiam eos qui diligunt se invicem propter delectationem, sicut patet de pueris; ideo oportet, quod etiam nos sequendo consuetudinem communiter loquentium, tales nominemus amicos.

#10 Deinde cum dicit: species autem amicitiae etc., epilogat quae dicta sunt de speciebus amicitiae. Et dicit, quod plures sunt amicitiae species. Et primo quidem et principaliter est amicitia bonorum, secundum quod sunt boni.

Reliquae autem amicitiae dicuntur secundum similitudinem huius; in tantum enim dicuntur secundum illas amicitias aliqui amici, in quantum est ibi aliqua similitudo verae amicitiae.

Manifestum est enim quod delectabile videtur esse quoddam bonum amatoribus delectationum.

Et ita huius amicitia habet aliquam similitudinem eius quae est propter simpliciter bonum; et eadem ratio est de amicitia utilis.

#11 Non tamen hae duae amicitiae semper coniunguntur, ut scilicet sint iidem amici propter utile et delectabile; quia ea quae sunt secundum accidens non coniunguntur universaliter, sicut musicum et album, quae per accidens coniunguntur in sorte, non in omnibus coniunguntur; praedictae autem amicitiae sunt per accidens, sicut supra dictum est: unde non semper coniunguntur.

Sic igitur, cum in praedictas species amicitia dividatur, mali possunt sibiinvicem esse amici propter delectationem vel utilitatem, in quantum scilicet sunt sibi invicem similes in altero horum, sed boni sunt (amici propter se ipsos, in quantum scilicet sunt amici secundum quod boni sunt) unde soli boni sunt simpliciter amici. Alii autem sunt amici secundum similitudinem, in quantum scilicet assimilantur bonis.

|+5 Lectio 5

#1 Quemadmodum autem in virtutibus etc..

Postquam Philosophus distinxit species amicitiae, hic determinat de eis per comparisonem ad actum proprium amicitiae.

Et circa hoc duo facit.

Primo distinguit amicitiam per habitum et actum. Secundo probat quod supposuerat, ibi, assimilatur autem amatio etc..

Circa primum tria facit. Primo distinguit amicitiam per habitum et actum; secundo ostendit quomodo quidam privantur amicitia propter defectum actus, ibi: si autem diuturna etc.; tertio ostendit amicitiam bonorum esse maximam ex ratione ipsius actus amicitiae, ibi, maxime quidem igitur etc..

Dicit ergo primo quod sicut est in aliis virtutibus, quod quidam dicuntur boni, idest virtuosus secundum habitum, puta fortes vel liberales, etiam quando actum virtutis non exercent, quidam vero dicuntur virtuosus secundum hoc quod actu exercent operationem virtutis: ita etiam est et in amicitia quod quidam dicuntur actu amici in quantum convivunt cum delectatione adinvicem et sibiinvicem bene faciunt, quae duo videntur pertinere ad actum amicitiae: quidam vero non operantur actu opera amicitiae, sed tamen sic sunt dispositi secundum habitum ut inclinentur ad operandum huiusmodi opera, sicut patet de amicis quando dormiunt, vel quando abinvicem loco separantur.

Non enim ipsa amicitia simpliciter dissolvitur per distantiam locorum, sed sola amicitiae operatio. Et sic patet, quod amicitia remanet habitu etiam operatione cessante.

#2 Deinde cum dicit: si autem diuturna etc., ostendit, quomodo in quibusdam deficit amicitia propter defectum actus.

Et primo ostendit propositum. Secundo probat quod supposuerat, ibi, nihil enim sic est etc..

Ostendit autem propositum circa tria genera hominum. Primo quidem circa eos, qui diu abinvicem separantur. Unde dicit, quod si absentia amicorum abinvicem sit diuturna, videtur facere oblivionem amicitiae praecedentis. Sicut et alii habitus per dissuetudinem operandi debilitantur et tandem destruuntur; oportet enim quod sicut habitus per consuetudinem operum acquiruntur ita etiam per idem conserventur, nam unumquodque conservatur per suam causam. Et ideo dictum est in proverbio, quod multae amicitiae dissolvuntur per hoc, quod unus alium non appellat, id est non colloquitur et convivit alteri.

#3 Secundo ibi: non videntur autem etc., ostendit idem circa senes et severos. Et dicit, quod neque etiam senes, neque severi, idest homines austeri in verbis et convictu, videntur esse amativi, idest apti ad amicitiam, propter hoc scilicet quod non sunt apti ad amicitiae actum, qui est convivere. Parum enim invenitur in eis de delectatione. Et ideo non possunt de facili convivere aliis, quia nullus potest per diem, id est per aliquod longum tempus, morari cum homine qui contristat vel qui etiam non delectat. Maxime enim videtur secundum naturam hominibus et aliis animalibus, quod fugiant tristitiam et appetant delectationem, quae nihil aliud esse videtur, quam quies appetitus in bono desiderato.

#4 Tertio ibi: qui autem recipiunt etc., ostendit idem circa tertium genus hominum, qui scilicet recipiunt se adinvicem in hoc scilicet, quod unus acceptat mores et conversationem alterius, et tamen propter aliquam causam

nunquam convivunt adinvicem. Et dicit, quod tales magis sunt similes benevolis quam amicis, quia amicitia convictum per aliquod tempus requirit.

#5 Deinde cum dicit nihil enim etc., probat quod supposuerat, scilicet quod convivere requiratur ad amicitiam, sicut proprius actus eius. Et dicit quod nihil sic est proprium amicorum sicut convivere. Posuit enim duo supra ad actum amicitiae pertinere: scilicet convivere et tribuere invicem bona, quod est utilitatem afferre amico: quam quidem utilitatem non omnes in amicis quaerunt, sed soli indigentes; sed commorari simul per diem, idest per aliquod longum tempus cum amicis appetunt etiam beati, idest homines in bonis abundantes, quibus non convenit quod sint solitarii.

Nec possunt homines simul ad invicem conversari, si non sint sibi mutuo delectabiles et non gaudeant in eisdem; quae duo inveniuntur in amicitia eorum, qui sunt simul nutriti.

Sic ergo patet quod praecipuus actus amicitiae est convivere amico.

#6 Deinde cum dicit: maxime quidem igitur etc., concludit ex praemissis quod sit maxima amicitia illa quae est bonorum, sicut iam pluries dictum est. Hoc enim videtur esse amabile et eligibile secundum se et simpliciter, quod est simpliciter bonum vel delectabile.

Sed unicuique est amabile et eligibile, quod est tale, (id est) bonum vel delectabile, quantum ad ipsum. Sed unus virtuosus est amabilis et eligibilis alteri propter ambo haec, quia scilicet uterque est bonus et delectabilis simpliciter, et uterque est bonus et delectabilis alteri.

Unde maxime possunt virtuosus delectabiliter adinvicem convivere.

#7 Deinde cum dicit assimilatur autem etc., probat quod supposuerat, scilicet quod amicitia non solum dicatur secundum actum, sed etiam secundum habitum.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod amatio videtur importare passionem. Sed amicitia videtur importare habitum, et esse similis aliis habitibus.

#8 Secundo ibi: amatio enim etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quia amatio simplex potest etiam ad inanimata esse, sicut dicimus amare vinum vel aurum. Sed redamare, quod pertinet ad rationem amicitiae, ut supra dictum est, est cum electione; non enim est nisi rationabilium adinvicem. Quod autem fit ex electione, non fit ex passione sed magis ab habitu. Ergo amicitia est habitus.

#9 Secundam rationem ponit ibi: et bona volunt etc..

Et dicit quod homines secundum amicitiam volunt bona amicis propter ipsos amicos; nam si eis vellent bona propter seipsos, hoc magis esset diligere se quam alios. Amare autem alios eorum gratia, non est secundum passionem; quia passio, cum pertineat ad appetitum sensitivum, non excedit proprium bonum amantis. Unde relinquitur quod hoc sit secundum habitum et sic amicitia est habitus.

#10 Tertio ibi: et amantes amicum etc., respondet cuidam tacitae obiectioni. Dictum est enim supra, quod unicuique est amabile, quod est ei bonum. Contra quod videtur esse quod homo amet amicum illius gratia.

Sed ipse respondet, quod illi qui amant amicum, amant id quod est bonum sibiipsis.

Nam, quando ille qui est bonus in se est factus amicus alicui, fit etiam bonum amico suo. Et sic uterque, dum amat amicum, amat quod sibi bonum est et uterque retribuit aequale suo amico, et quantum ad voluntatem in quantum scilicet vult ei bonum, et quantum ad speciem voluntatis in quantum scilicet vult ei bonum non sui, sed illius gratia; quia amicitia quaedam aequalitas est, in quantum scilicet requirit mutuam amationem. Et hoc videtur addere super modum virtutis; nam in qualibet virtute sufficit actus virtuosus. Sed in amicitia non sufficit actus unius, sed oportet quod concurrant actus duorum mutuo se amantium; et ideo Philosophus supra non dixit absolute quod esset virtus, sed addidit: vel cum virtute, quia videtur aliquid addere supra rationem virtutis.

#11 Haec autem quae nunc dicta sunt de amicitia, maxime videntur inveniri in amicitia bonorum.

|+6 Lectio 6

#1 In severis autem et senibus etc..

Postquam Philosophus distinxit diversas amicitiae species, hic determinat de huiusmodi amicitias per comparisonem ad subiectum, quod sunt ipsi amici. Et circa hoc tria facit.

Primo enim agit de aptitudine et ineptitudine quorundam ad amicitiam. Secundo agit de multitudine amicorum, ibi: multis autem esse etc.; tertio de distinctione eorum, ibi: qui autem in potestatibus etc..

Dicit ergo primo, quod in hominibus severis et senibus tanto minus fit amicitia quanto magis sunt discolori, quia scilicet de se ipsis praesumentes sensum suum sequuntur. Et ideo cum aliis concordare non possunt; minus etiam

gaudent colloquiis aliorum; tum quia sibiipsis intendunt; tum propter suspicionem quam de aliis habent. Ista autem maxime videntur esse amicitiae opera et causativa ipsius; scilicet concordia et colloquium amicorum.

|#2 Et inde est, quod iuvenes, qui multum in colloquiis gaudent et de facili aliis assentiunt, cito fiunt amici. Quod non contingit de senibus. Non enim possunt fieri amici illis, de quorum convictu et colloquio non gaudent. Et eadem ratio est de severis, qui scilicet sunt litigiosi, et mordaces eorum quae ab aliis aguntur. Tales autem, scilicet senes et severi, possunt esse benevoli, inquantum aliis bona volunt in affectu, et etiam in effectu subveniunt in necessitatibus; non tamen fiunt vere amici, propter hoc quod non convivunt, neque gaudent in societate amicorum, quae maxime videntur esse amicitiae opera.

|#3 Deinde cum dicit: multis autem esse amicum etc., agit de multitudine amicorum.

Et circa hoc tria facit. Primo enim ostendit, quod secundum perfectam amicitiam, quae est bonorum, non contingit habere multos amicos.

Secundo ostendit quod hoc contingit in aliis duabus amicitiiis, quae scilicet sunt propter utile et delectabile, ibi, propter utile autem etc.. Tertio comparat utrosque amicos ad invicem, ibi: horum autem magis etc..

Ostendit ergo primo, quod secundum perfectam amicitiam, quae est propter bonum virtutis, non contingit aliquem esse multis amicum, tribus rationibus. Quarum prima est, quia cum talis amicitia sit perfecta et maxima, habet similitudinem cuiusdam superabundantiae in amando, si scilicet consideretur quantitas amoris; sed si consideretur ratio amandi, non potest ibi esse superabundantia, non enim contingit virtutem et virtuosum ab alio virtuoso, qui ratione ordinat suos affectus, nimis amari. Superabundans autem amor, non est natus fieri ad multos, sed ad unum tantum; sicut patet in amore venereo, secundum quem non contingit quod unus homo simul multas mulieres superabundanter amet. Ergo perfecta amicitia bonorum non potest haberi ad multos.

|#4 Secundam rationem ponit ibi: multos autem etc..

Quae talis est. Secundum perfectam amicitiam amici valde invicem sibi placent. Sed non est facile, quod simul eidem multi valde placeant. Quia non multi inveniuntur, in quibus non inveniatur aliquid quod displiceat homini aequaliter affecto, propter multos defectus hominum et contrarietates eorum adinvicem.

Ex quo fit, ut dum unus multum placet, alius multum placere non possit. Forte etiam non esset bonum et expediens, ut uni homini multi valde placerent; quia dum multis conviveret, non posset sibiipsi intendere. Non ergo secundum perfectam amicitiam sunt multi amici.

|#5 Tertiam rationem ponit ibi, oportet autem etc..

Quae talis est. In amicitia perfecta oportet ex assuetudine experientiam accipere de amico.

Hoc autem est valde difficile; et sic non potest in multis contingere. Non ergo secundum perfectam amicitiam sunt plures amici.

|#6 Deinde cum dicit: propter utile autem etc., ostendit, quod in aliis duabus amicitiiis, quae scilicet sunt propter utile et delectabile, contingit, quod homo habeat multos amicos, quibus placeat: et hoc propter duo. Primo quidem, quia multi inveniuntur tales, qui possunt esse utiles et delectabiles. Secundo, quia non requiritur experientia longi temporis; sed sufficit ad tales amicitias ut etiam in paucis tempore sibi invicem subministrant delectationem vel etiam aliquam utilitatem.

|#7 Deinde cum dicit: horum autem etc., comparat amicos duarum amicitiarum adinvicem.

Et primo proponit quod intendit. Et dicit, quod inter amicos praedictos, qui possunt esse multi, magis videtur esse amicitia (amicitia) eorum qui propter delectabile sunt amici. Si tamen idem fiat ab ambobus, ut scilicet uterque alteri exhibeat delectationem. Sic enim in eisdem adinvicem gaudent, quod est proprium amicitiae.

Est enim signum quod sit eorum una (anima) qui in eisdem gaudent. Sed hoc non contingit quando ex una parte exhibetur delectabile et ex alia parte utile. Sunt autem tales amicitiae iuvenum, qui scilicet utrimque propter delectabile se amant.

|#8 Secundo ibi: magis enim in his etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quia in amicitia delectabilis amici magis se liberaliter amant quam in amicitia utilis, in qua requiritur recompensatio lucri et sic huiusmodi amicitia videtur esse quasi negotiatio quaedam. Et ita amicitia quae est propter delectabile est potior, utpote similior perfectae amicitiae, quae est maxime liberalis, inquantum secundum ipsam propter se amici amantur.

|#9 Secundam rationem ponit ibi: et beati autem etc..

Quae talis est. Homines beati, id est bonis abundantes, non indigent utilibus amicis, quia beati sunt sibi sufficientes: indigent autem amicis delectabilibus, quia oportet quod aliquibus convivant; quod non potest fieri

sine delectatione. Sustinent enim homines aliquid triste per modicum tempus, sed continue nullus posset aliquid cum tristitia sustinere, neque etiam ipsum bonum honestum si esset ei triste.

Et inde est quod homines qui non delectantur in operibus virtutis non possunt in eis perseverare.

Sic ergo patet quod amicitia delectabilis potior est quam amicitia utilis, utpote pluribus et melioribus necessaria.

#10 Tertio ibi: propter quod amicos etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Quia enim etiam bonum honestum, si sit triste, non potest aliquis continue sustinere, inde etiam est quod amicos propter virtutem oportet esse delectabiles invicem. Oportet etiam insuper, quod sicut sunt boni in se, ita etiam sint boni sibi invicem, sic enim habebunt quaecumque requiruntur in amicitia.

#11 Deinde cum dicit: qui autem in potestatibus etc., agit de divisione amicorum et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit: scilicet quod homines qui sunt in potestatibus constituti utuntur divisis amicis, ita scilicet quod alii amicorum sunt eis utiles et alii delectabiles. Non autem contingit de facili quod iidem homines sint eis amici utroque modo.

#12 Secundo ibi: neque enim delectabiles etc., probat propositum; quia scilicet huiusmodi potentes non quaerunt delectabiles secundum virtutem. Haec enim delectatio habet utilitatem annexam. Neque etiam quaerunt utiles ad bona honesta; quae quidem utilitas habet delectationem adiunctam. Sed ad delectationem appetunt quosdam eutrapelos, idest lusivos, puta histriones. Causa vero utilitatis appetunt amicos quosdam dimos, idest industrios ad exequendum quodcumque praeceperint, sive sit bonum sive malum. Ista autem duo non fiunt in eodem, scilicet industria et iocularitas, quia homines industrii non dant se iocis, sed seriis; unde patet quod potentes habent amicos divisos.

#13 Tertio ibi: delectabilis autem etc., respondet cuidam obiectioni. Posset enim aliquis dicere quod potentibus sunt amici iidem et delectabiles et utiles, quia, sicut supra dictum est, studiosus, idest virtuosus, est simul et delectabilis et utilis. Sed ipse respondet quod virtuosus non fit amicus homini superexcellenti in potentia vel divitiis, nisi etiam virtuosus superexcellatur a potentiori etiam in virtute.

Sed si hoc non contingat, ille potentior qui est superexcessus in virtute, non adaequat secundum analogum, id est non recompensat virtuoso secundum proportionem; ut scilicet, sicut virtuosus defert ei ut potentiori, ita ipse deferat virtuoso ut meliori.

#14 Plerumque enim homines, quantum excellunt in potentia et divitiis, tantum aestimant se meliores. Non autem consueverunt inveniri tales potentes, qui etiam in virtute excedant, aut virtuoso deferant tamquam melioribus.

#15 Deinde cum dicit: sunt autem etc., ostendit quod praedictae amicitiae species in aequalitate consistunt. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit propositum; concludens ex praemissis, quod praedictae amicitiae in aequalitate consistunt. Et quia de amicitia quae est propter bonum hoc est manifestum, probat propositum in amicitia utilis et delectabilis, quia scilicet vel eadem volunt et faciunt sibi invicem, scilicet recompensantes delectationem delectationi aut utilitatem utilitati; vel commutant alterum pro altero, scilicet utilitatem pro delectatione aut e converso.

#16 Secundo ibi: quoniam autem etc., ostendit quomodo duae species se habeant ad rationem amicitiae: et dicit manifestum esse ex praedictis quod sunt minus amicitiae et minus permanent quam perfecta amicitia quae est bonorum, secundum cuius similitudinem et dissimilitudinem videntur esse amicitiae et non esse. In quantum enim habent similitudinem ad perfectam amicitiam, videntur esse amicitiae, prout scilicet una earum habet delectabile et alia utile. Perfecta autem amicitia habet et utrumque.

#17 Sed quantum ad alia sunt dissimiles, prout scilicet perfecta amicitia est immutabilis et permansiva, aliae autem velociter transmutantur. Differunt etiam in multis aliis, ut ex praedictis patet. Et propter hanc dissimilitudinem non videntur esse verae amicitiae.

|+7 Lectio 7

#1 Altera autem est amicitiae species etc..

Postquam Philosophus distinxit amicitiae species quae in aequalitate consistunt, hic distinguit species amicitiae quae est inter inaequales personas. Et circa hoc duo facit.

Primo determinat ea quae in communi pertinent ad talium amicitiarum distinctionem.

Secundo determinat de distinctione harum amicitiarum secundum speciales earum rationes, ibi, videtur autem quemadmodum etc..

Circa primum duo facit. Primo agit de amicitia superexcedentis ad superexcessum; sicut patris ad filium, viri ad uxorem et huiusmodi; secundo agit de amicitia quae videntur esse inter contrarios, puta inter pauperem et divitem, et huiusmodi, ibi, ex contrariis autem etc..

Circa primum tria facit. Primo distinguit huiusmodi amicitiae genus a praecedentibus amicitia. Secundo distinguit huiusmodi amicitias ab invicem, ibi, differunt autem etc.. Tertio ostendit quomodo huiusmodi amicitiae conservantur, ibi: eadem quidem utique etc..

#2 Dicit ergo primo, quod praeter praedictas amicitias quas diximus in aequalitate consistere, eo quod sunt similium secundum virtutem vel utilitatem vel delectationem; est quaedam alia species amicitiae, quae est secundum superabundantiam, in quantum scilicet una persona excedit aliam, sicut amicitia quae est patris ad filium, et universaliter senioris ad iuniorem et viri ad uxorem et universaliter omnis eius qui habet imperium super aliquem, ad eum super quem habet imperium.

#3 Deinde cum dicit: differunt autem etc., ostendit differentiam harum amicitiarum ad invicem.

Et primo proponit quod intendit. Et dicit quod huiusmodi amicitiae differunt specie ab invicem.

Et assignat duas differentias. Unam quidem secundum diversas relationes superabundantiae.

Alia est enim amicitiae species patris ad filios et alia imperantis ad subditos quibus imperat.

Alia vero differentia est secundum diversam relationem excedentis et excessi. Non enim eadem est amicitia patris ad filium et filii ad patrem neque etiam eadem est viri ad uxorem et uxoris ad virum.

#4 Secundo ibi: altera enim etc.

Ostendit propositum duabus rationibus.

Quarum prima est, quia cum amicitia dicatur secundum habitum et secundum actum, necesse est quod cuilibet amico insit aliqua habitualis virtus ad exequendum ea quae sunt amicitiae, et etiam ipsum opus amicitiae. Manifestum est autem in singulis praedictorum quod non est idem opus, puta patris ad filium et viri ad uxorem aut etiam filii ad patrem; et per consequens non est eadem virtus.

Ergo etiam sunt diversae amicitiae.

#5 Secundam rationem ponit ibi: altera autem etc..

Quae talis est. In praedictis amicitia invenitur diversae rationes propter quas amant.

Alia enim ratione pater amat filium, et filius patrem, et vir uxorem. Sed secundum diversas rationes amandi sunt diversae amationes, et per consequens diversae amicitiae.

#6 Deinde cum dicit: eadem quidem etc., ostendit quomodo praedictae amicitiae conservantur.

Et primo ostendit quod conservantur per hoc quod invicem sibi exhibent quae oportet secundum amare et amari.

Secundo ostendit quomodo amare et amari se habeant ad amicitiam, ibi, multi autem videntur etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quomodo praedictae amicitiae conservantur per hoc quod sibi invicem exhibent quae oportet.

Secundo ostendit quod ista considerantur secundum analogiam, ibi, analogon autem etc.. Tertio ostendit quomodo hoc diversimode competat iustitiae et amicitiae, ibi, non similiter autem etc..

Dicit ergo primo quod in his amicitia non fiunt eadem ab utraque parte amicorum: neque etiam oportet eadem requirere quae quis facit. Sicut filius non debet requirere a patre reverentiam, quam ei exhibet, sicut in praedictis amicitia pro delectatione requirebatur delectatio, et pro utilitate utilitas, sed quando filii exhibent parentibus quae oportet exhibere principiis suae generationis, et parentes exhibent filiis quae oportet exhibere a se genitis, tunc talium amicitia erit permansiva et epiches, id est virtuosa.

#7 Deinde cum dicit: analogon autem etc., ostendit qualiter exhibeatur, quod oportet in his amicitia. Et dicit, quod in omnibus amicitia quae sunt secundum superabundantiam unius personae ad aliam, oportet fieri amationem secundum proportionem, ut scilicet melior plus ametur quam amet: et similis ratio est de utiliori et delectabiliore, vel qualitercumque aliter excellentiori: cum enim uterque ametur secundum dignitatem, tunc fiet quaedam aequalitas, scilicet proportionis, quae videtur ad amicitiam pertinere.

#8 Deinde cum dicit: non similiter autem etc., ostendit, quomodo hoc diversimode conveniat iustitiae et amicitiae.

Et primo ponit differentiam. Secundo manifestat per signum, ibi, manifestum autem etc.. Tertio solvit quamdam dubitationem, ibi, et unde dubitatur etc.

Dicit ergo primo, quod aequalitas et proportio, quae secundum dignitatem attenditur, non similiter se habet in iustitia et amicitia.

Nam sicut supra in quinto dictum est circa iustitiam, oportet quod primo attendatur vel aestimetur dignitas secundum proportionem; et tunc fiet commutatio secundum aequalitatem. Sed in amicitia oportet e converso,

quod primo attendatur aliqua aequalitas inter personas mutuo se amantes, et secundo exhibeatur utrique quod est secundum dignitatem.

Et huius diversitatis ratio est, quia amicitia est quaedam unio sive societas amicorum, quae non potest esse inter multum distantes, sed oportet quod ad aequalitatem accedant.

Unde ad amicitiam pertinet aequalitate iam constituta ea aequaliter uti; sed ad iustitiam pertinet inaequalia ad aequalitatem reducere.

Aequalitate autem existente cessat iustitiae opus. Et ideo aequalitas est ultimum in iustitia, sed primum in amicitia.

|#9 Deinde cum dicit manifestum autem etc., manifestat quod dixerat per signum.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit signum.

Et dicit, quod hoc quod dictum est, scilicet quod aequalitas requiratur primo in amicitia: manifestum est per hoc, quod si sit multa distantia, vel virtutis vel malitiae vel cuiuscumque alterius, non remanent homines amici neque etiam dignum reputatur quod aliqui habeant amicitiam cum his qui multum a se distant.

|#10 Secundo ibi: manifestissimum ponit triplex exemplum. Primum quidem de diis, qui plurimum superexcellunt homines in omnibus bonis. Unde non habent amicitiam cum hominibus, ut scilicet conversentur et convivant cum eis; vocat autem deos more gentilium substantias separatas. Secundum autem exemplum ponit de regibus, quorum amicitia non se reputant dignos illi qui multum ab eis deficiunt. Tertium exemplum ponit de optimis et sapientissimis viris, quibus non fiunt amici illi qui sunt omnino indigni.

|#11 Tertio ibi: certa quidem etc., respondet tacitae quaestioni. Posset enim aliquis quaerere in quanta distantia possit amicitia salvari, et in quanta non. Sed ipse respondet, quod in talibus non potest dari certa determinatio. Sed hoc in generali sufficit scire, quod multis ablatis ab uno quae insunt alii, adhuc remanet amicitia. Et si multum distent, puta sicut homines a Deo, non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur.

|#12 Deinde cum dicit: unde et dubitatur etc., solvit quamdam dubitationem incidentem.

Et primo movet eam. Et dicit, quod ex praedictis dubitatur utrum amici velint suis amicis maxima bona, puta esse deos, vel reges, aut virtuosissimos. Et videtur quod non; quia iam non remanebunt eis amici, et ita perdent ipsi magna bona, scilicet ipsos amicos.

|#13 Secundo ibi: si itaque etc., solvit praedictam dubitationem, dupliciter.

Primo quidem quia, cum dictum est supra quod amicus vult bona amico eius gratia, oportet supponere, quod habitis illis bonis, ille ipse remaneat qualiscumque est; vult enim maxima bona amicus amico tamquam existenti homini, non tamquam translato ad deos.

|#14 Secundam solutionem ponit ibi: forte autem etc..

Et dicit, quod amicus vult bona amico, non magis quam omnibus aliis. Quia unusquisque vult maxime sibi ipsi bona, unde non oportet quod velit amico illa bona, per quae ipse perdet amicum, quod est magnum bonum.

|+8 Lectio 8

|#1 Multi autem videntur etc..

Postquam Philosophus posuit quod amicitia inaequalium personarum salvatur secundum hoc, quod est amare et amari proportionaliter, hic ostendit qualiter amari et amare se habeant ad amicitiam. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quod amare magis est proprium amicitiae quam amari: secundo ostendit, quod per hoc quod est amare secundum dignitatem sive proportionaliter amicitia conservatur, ibi, magis autem amicitia etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quare aliqui magis volunt amari, quam amare.

Secundo comparat id quod est amari, ei quod est honorari, ibi, non propter seipsum autem etc.. Tertio ostendit, quod amare magis proprium est amicitiae, quam amari, ibi, videtur autem in amare magis etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod multi videntur magis velle amari, quam amare. Et hoc, quia sunt amatores honoris. Pertinet enim ad excellentiores, quibus debetur honor, quod magis amentur quam ament.

|#2 Secundo ibi, propter quod amatores etc., probat quod dixerat per signum. Ex hoc enim quod multi volunt magis amari quam ament, procedit quod multi sunt amatores adulationis, qui scilicet delectantur in hoc, quod aliquis eis adulatur. Adulator enim, vel in rei veritate est amicus superexcessus, quia minorum est adulari, vel adulando aliquis fingit se talem et quod magis amat quam ametur.

#3 Tertio ibi: amari autem etc., exponit quiddam quod dixerat quod scilicet propter amorem honoris contingat, quod homo velit magis amari quam amet. Et dicit, quod amari videtur esse propinquum ei quod est honorari, quod desideratur a multis.

Honor enim est quoddam signum bonitatis eius qui honoratur: amatur autem unumquodque quia est bonum vel apparens bonum.

#4 Deinde cum dicit: non propter se ipsum autem etc., comparat id quod est amari ei quod est honorari. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quare aliqui volunt honorari. Et dicit, quod homines videntur desiderare honorem non propter ipsum honorem, sed per accidens. A duobus enim generibus hominum maxime quaerunt homines honorari.

#5 Multi enim gaudent si honorentur a potentibus, non propter ipsum honorem, sed propter spem quam inde concipiunt.

Existimant enim ab his a quibus honorantur se adepturos aliquid quo indigent.

Et ita gaudent de honore quasi de quodam signo bonae passionis, idest bonae affectionis honorantium ad eos. Alii autem sunt, qui appetunt honorari ab epiikibus, id est a virtuosis, et scientibus, quia per hoc appetunt firmare propriam opinionem de sua bonitate. Et ita per se gaudent de eo, quod sunt boni; quasi hoc credentes iudicio proborum, qui hoc ipso quod eos honorant, videntur dicere eos esse bonos.

#6 Secundo ibi: in amari autem etc., dicit quod homines gaudent de hoc quod amantur, etiam secundum seipsum: quia hoc ipsum, quod est habere amicos, videtur esse praecipuum inter exteriora bona.

#7 Tertio ibi: propter quod videbitur etc., concludit propositum. Quia enim id quod est per se potius est eo quod est per accidens, sequitur ex praemissis, quod amari sit melius eo quod est honorari, inquantum amicitia est secundum se eligibilis.

#8 Deinde cum dicit: videtur autem etc., ostendit in quo consistat magis amicitiae virtus, utrum in amare vel in amari. Et dicit quod magis consistat in amare. Amicitia enim dicitur per modum cuiusdam habitus, ut supra ostensum est; habitus autem determinantur ad operationes. Amare autem est bene operari; amari autem potius est quasi bene pati; unde magis est proprium amicitiae amare, quam amari.

#9 Et hoc manifestat per quoddam signum. Matres enim, quarum est vehemens amicitia ad filios, delectantur magis in hoc quod ament filios quam quod amentur ab eis; quaedam enim matres dant filios suos aliis ad nutriendum; et scientes eos esse filios, amant eos, non tamen multum quaerunt quod ab eis reamentur, si hoc fieri non potest, sed videtur eis sufficere si videant quod bene agant et bene se habeant; et ita ipsae amant filios, quamvis ipsi non possint attribuere matri convenientem amorem propter ignorantiam, qua scilicet ignorant eas esse matres.

#10 Deinde cum dicit: magis autem etc., ostendit quomodo per hoc quod est amare secundum dignitatem, sive proportionaliter, amicitia conservetur.

Et primo ostendit quomodo amicitia sit permansiva secundum hoc quod est amare proportionaliter.

Secundo comparat quantum ad praedicta diversas amicitiae species, ibi, et maxime quidem eorum etc..

Dicit ergo primo quod cum amicitia magis consistat in amare quam in amari, amici laudantur ex hoc quod amant, non ex eo quod amantur. Haec enim est laus amantium.

#11 Et quia unusquisque laudatur secundum propriam virtutem, consequens est quod amicorum virtus attendatur secundum hoc quod est amare. Et ideo in quibuscumque hoc contingit quod ament amicos secundum proportionem dignitatis eorum, tales permanent amici, et eorum amicitia est perseverans.

Sic enim dum se invicem amant secundum suam dignitatem, etiam illi qui sunt inaequalis conditionis poterunt esse amici, quia per hoc aequabuntur; dum unus eorum quo magis deficit in bonitate, aut in quacumque excellentia, eo plus amat: et ita abundantia amoris recompensat defectum conditionis. Et sic per quamdam aequalitatem et similitudinem, quae proprie pertinet ad amicitiam, fiunt et perseverant amici.

#12 Deinde cum dicit: et maxime quidem etc., comparat diversas amicitiae species secundum praedicta.

Et primo ostendit quae amicitia sit maxime permansiva. Et dicit quod similitudo, quae est amicitiae factiva et conservativa, maxime videtur esse inter virtuosos. Ipsi enim et permanent similes in seipsis, quia non de facili mutantur ab uno in aliud, et permanent etiam in amicitia adinvicem. Et hoc ideo, quia unus eorum non indiget quod alius pro eo faciat aliquid pravum; quod esset contra facientis virtutem, et neuter eorum servit alteri de aliquo pravo, sed, si potest dici quod inter virtuosos sit aliquid pravum, magis unus eorum prohibet alterum

prave operari. Ad bonos enim pertinet quod neque ipsi peccent, neque sustineant quod amici eorum peccata exhibeant.

#13 Secundo ibi: mali autem etc., ostendit quae amicitia sit minime permansiva.

Et dicit quod homines mali non habent aliquid firmum et stabile in seipsis. Quia enim malitia, cui insistunt, est secundum seipsam odibilis, oportet quod per diversa eorum affectus varietur, dum nihil inveniunt in quo voluntas eorum quiescere possit, et ita neque sibi ipsis diu permanent similes, sed volunt contraria eorum quae prius voluerunt: et sic ad paucum tempus fiunt amici, quamdiu scilicet gaudent malitia in qua concordent.

#14 Tertio ibi: utiles autem etc., ostendit quae amicitiae circa hoc medio modo se habeant. Et dicit quod amici utiles et delectabiles sibiinvicem magis permanent in amicitia quam mali. Utilitas enim et delectatio in se habent, unde amentur. Unde tantum durat talium amicitia, quamdiu mutuo sibi tribuunt delectationes vel utilitates. Secus autem est de his qui sunt amici propter malitiam, quae secundum se nihil amabilitatis habet.

#15 Deinde cum dicit: ex contrariis autem etc., determinat de amicitia contrariorum adinvicem.

Et primo ostendit in qua specie amicitiae hoc contingat quod videatur esse amicitia inter contraria. Secundo ostendit quomodo contrarium appetat suum contrarium, ibi, forte autem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quod huiusmodi contrarietas amicorum maxime videtur esse in amicitia utilis.

Et dicit quod amicitia quae est ex contrariis, puta quod pauper amet divitem et indoctus scientem, maxime videtur esse propter utilitatem, in quantum scilicet unus amicorum appetens ab alio id quo ipse indiget redonat ei aliquid aliud; sicut pauper appetit consequi divitias a divite pro quibus impendit ei obsequium.

#16 Secundo ibi: hic autem utique etc., ostendit quomodo hoc etiam possit pertinere ad amicitiam delectabilis.

Et dicit quod ad hunc modum amicitiae potest etiam aliquis attrahere amorem venereum, quo amator amat amatum; est enim ibi quandoque contrarietas, sicut inter pulchrum et turpe. In amicitia autem quae est propter virtutem, nullo modo habet locum contrarietas, quia in tali amicitia est maxima similitudo, ut supra dictum est.

#17 Tertio ibi, propter quod videntur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et dicit quod, quia inter amatorem et amatum est quandoque contrarietas, sicut inter turpe et pulchrum, inde est quod quandoque videntur deridendi amatores qui reputant se dignos ut tantum amentur quantum ament; quod quidem dignum est, si aequaliter sint amabiles.

Sed si nihil habeant tale, quo scilicet sint digni tantum amari, ridiculum est si hoc quaerunt.

#18 Deinde cum dicit: forte autem etc., ostendit quomodo contrarium appetat suum contrarium. Et dicit quod hoc non est secundum se, sed secundum accidens. Per se enim appetitur medium, quod est bonum subiecto quod afficitur per unum contrarium in excessu.

Putat, si corpus alicuius hominis sit valde siccum, non est ei bonum et appetibile fieri humidum per se loquendo, sed venire ad medium, quod accidit superveniente humido. Et eadem ratio est de calido et aliis huiusmodi contrariis.

Et quia haec magis pertinent ad physicam considerationem, ideo dicit hic ea esse praetermittenda.

|+9 Lectio 9

#1 Videtur autem, quemadmodum in principiis etc..

Postquam Philosophus in communi tetigit diversas species amicitiarum quae sunt inaequalium personarum, hic distinguit huiusmodi species secundum proprias rationes earum.

Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit quod huiusmodi amicitiarum species consequuntur politicas communicationes. Secundo distinguit amicitiarum species secundum distinctiones politicarum, ibi, politicae autem sunt tres species etc..

Circa primum ponit talem rationem. Omnis amicitia in communicatione quadam consistit; omnis autem communicatio reducitur ad politicam. Ergo omnes amicitiae species secundum politicas communicationes sunt accipiendae.

Circa hoc ergo tria facit: primo probat primum; secundo secundum, ibi, communicationes autem omnes etc.. Tertio infert conclusionem, ibi: omnes itaque communicationes etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod amicitia omnis in communicatione consistit.

Secundo ostendit quod amicitia secundum diversitatem communicationis diversificatur, ibi, sunt autem fratribus etc..

Primum ostendit tripliciter.

#2 Primo, quidem per rationem, quae talis est. Sicut supra dictum est, circa eadem est iustitia et amicitia. Sed iustitia consistit in communicatione. Quaelibet est enim iustitia ad alterum, ut in V dictum est. Ergo et amicitia in communicatione consistit.

#3 Secundo ibi, appellant igitur etc., ostendit idem ex usu loquendi. Homines enim consueverunt appellare amicos eos, qui secundum aliquam communicationem sibi communicant; puta connavigatores qui communicant in navigando, et commilitones qui communicant in militia. Et eadem ratio est in aliis communicationibus, quia tantum videtur esse amicitia inter aliquos quantum sibi communicant. Et secundum hoc est etiam inter eos iustitia.

#4 Tertio ibi: et proverbium etc., probat idem per commune proverbium. Vulgo enim dicitur in proverbio quod ea quae sunt amicorum sunt communia, et hoc recte dicitur, quia amicitia in communicatione consistit.

#5 Deinde cum dicit: sunt autem fratribus etc., ostendit quod secundum diversas communicationes differunt amicitiae.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit diversitatem amicitiarum secundum diversitatem communicationis. Videmus enim quod fratribus et personis ita coniunctis sunt omnia communia, puta domus, mensa et alia huiusmodi.

Aliis autem amicis sunt quaedam discreta. Et quibusdam plura et quibusdam pauciora. Et secundum hoc etiam amicitiarum quaedam sunt maiores, scilicet inter illos qui habent plura communia, quaedam vero minores, scilicet inter illos qui in paucioribus communicant. Et ex hoc manifeste apparet quod, si nulla esset communicatio non posset esse amicitia.

#6 Secundo ibi, differunt autem etc., ostendit quod etiam iustitia diversificatur secundum diversas communicationes. Non enim idem est iustum in qualibet communicatione, sed differens: sicut patet quod non idem est iustum inter patres et filios et inter fratres adinvicem. Et similiter aliud est iustum inter etairos, idest coetaneos et connutritos, et inter cives, quia alia sibi mutuo tamquam debita exhibent. Et eadem ratio est in aliis amicitis. Et sic patet, quod altera iusta sunt inter singulos praedictorum.

#7 Tertio ibi: et augmentationem etc., ostendit, quomodo iustitia diversificatur secundum differentiam amicitiae. Et dicit, quod iustitia et iniustitia accipiunt augmentum ex hoc, quod sunt ad magis amicos. Quia scilicet magis amico bene facere quidem est iustius, nocere autem iniustius; sicut quod aliquis privet pecuniis per furtum aut rapinam hominem sibi familiarem et connutritum est durius et iniustius quam si privaret civem, et similiter si subtrahat auxilium fratri quam si subtraheret extraneo; et si percutiat patrem, quam si percutiat quemcumque alium.

#8 Quod autem simul augetur amicitia et iustum, procedit ex hoc, quod in eisdem existunt, et utrumque pertinet ad quamdam aequalitatem communicationis. Et per hoc signum confirmatur quod supra dictum est.

#9 Deinde cum dicit communicationes autem omnes etc., ostendit, quod omnes communicationes ad politicam communicationem reducuntur.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod omnes communicationes similitudinem habent cum communicatione politica. Secundo ostendit, quod omnes aliae continentur sub politica, ibi, aliae quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod omnes communicationes habent aliquam similitudinem cum partibus politicae communicationis. Videmus enim, quod omnes communicantes conveniunt in aliquo utili; ad hoc scilicet quod acquirant aliquid eorum, quae sunt necessaria vitae.

Et hoc etiam videtur habere politica communicatio: quia propter utilitatem communem videntur cives, et a principio simul convenisse, et in hoc etiam perseverare. Quod patet ex duobus.

#10 Primo quidem, quia legislatores ad hoc maxime tendere videntur, ut procurent utilitatem communem; secundo quia homines hoc dicunt esse iustum in civitate quod communiter civibus confert.

#11 Deinde cum dicit: aliae quidem igitur etc., ostendit, quod aliae communicationes sub politica continentur. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quomodo quaedam aliarum communicationum ordinantur ad aliquam particularem utilitatem.

Et dicit, quod communicationes aliae praeter politicam intendunt aliquod particulare conferens: puta connavigantes intendunt acquirere pecuniam si sint mercatores, vel aliquid aliud huiusmodi sicut civitatem aliquam si sint bellatores; commilitones autem intendunt acquirere illud propter quod est bellum, sive hoc sit

pecunia sive sola victoria, sive dominium alicuius civitatis; et similiter etiam illi, qui sunt unius tribus vel unius plebis, ad aliquod particulare commodum conveniunt.

#12 Secundo ibi, quaedam autem etc., ostendit, quod etiam communicationes, quae videntur fieri propter delectationem, fiunt propter aliquid utile. Et dicit quod quaedam communicationes videntur fieri propter delectationem, sicut conchoreantium, idest eorum qui simul cantant in choro vel chorea; et aeranistarum, idest eorum qui utuntur sonis aereorum instrumentorum, puta tubis vel cymbalis. Huiusmodi autem communicationes consueverunt fieri causa sacrificii, ut ibi delectabiliter homines detineantur, et causa connubii, id est nuptiarum, ut vir et uxor magis se ament, cum in tanta iocunditate conveniant.

#13 Tertio ibi: omnes autem etc., ostendit ex praemissis quod omnes praedictae communicationes sub politica continentur.

Et dicit, quod omnes consueverunt esse sub politica, inquantum scilicet consuetum est, quod omnes per politicam ordinantur.

Et huius rationem assignat; quia aliae communicationes, sicut dictum est, ordinantur ad aliquam particularem utilitatem.

Politica autem non intendit aliquod particulare et praesens commodum, sed intendit ad id quod est utile per totam vitam. Et hoc specialiter ostendit circa communicationes delectantium; et maxime in sacrificiis, de quibus minus videtur.

#14 Et dicit, quod illi qui faciunt sacrificia in huiusmodi congregationibus, intendunt honorem tribuere Deo, et sibi ipsis acquirere requiem cum aliqua delectatione, quod ordinatur ad utilitatem vitae. Unde et apud antiquos post collectionem fructuum, scilicet in autumno, fiebant sacrificia et congregationes hominum, puta ad solvendum primitias.

Hoc enim erat tempus aptum ad hoc quod homines vacarent; tum ut requiescerent a praecedentibus laboribus, tum quia suppetebat eis copia victualium. Et sic patet, quod omnia ista subduntur ordinationi politicae, quasi pertinentia ad utilitatem vitae.

#15 Deinde cum dicit: omnes itaque communicationes etc., inducit conclusionem intentam; videlicet, quod omnes communicationes continentur sub politica, sicut quaedam partes eius; inquantum aliae ordinantur ad quaedam particularia commoda, politica autem ad communem utilitatem.

Et quia amicitiae consequenter se habent ad tales communicationes, consequens est etiam, quod amicitiarum distinctio secundum politicam attendatur.

|+10 Lectio 10

#1 Politicae autem sunt species tres etc..

Postquam Philosophus ostendit quod amicitiae species reducuntur ad politicam communicationem, hic distinguit eas secundum distinctionem politicae communicationis.

Et circa hoc duo facit.

Primo distinguit amicitiarum species, secundum distinctionem politicae communicationis.

Secundo subdividit huiusmodi amicitiae species, ibi: in communicatione quidem igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit politicas communicationes adinvicem. Secundo distinguit, secundum eas, amicitiarum species, ibi, secundum unamquamque autem etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit species communicationis politicae. Secundo ad earum similitudinem assignat species communicationis oeconomicae, ibi, similitudines autem etc..

Circa primum tria facit. Primo assignat species politicarum. Secundo comparat eas adinvicem, ibi, harum autem etc.. Tertio ostendit, quomodo corrumpantur, ibi, transgressio autem regni etc..

#2 Dicit ergo primo, quod tres sunt species politicae communicationis, et totidem sunt corruptiones sive transgressiones earum. Rectae quidem politicae sunt tres: scilicet regnum quod est principatus unius; et aristocratia, quae est potestas optimorum eo quod huiusmodi civitas per virtuosos gubernatur.

Videtur autem conveniens, quod sit quaedam alia species, licet quidam eam non ponant ut patet in IV politicae, quae convenienter nominatur timocratia a pretiis (timos enim pretium dicitur), quia videlicet in hac politia pretia dantur pauperibus, et damna inferuntur divitibus, si non conveniant ad publicas congregationes, ut patet in quarto politicae. Quidam autem consueverunt eam vocare communi nomine politicam, eo quod est communis et divitibus et pauperibus, ut patet in quarto politicae.

#3 Deinde cum dicit: harum autem etc., comparat huiusmodi politias ad invicem.

Et dicit, quod inter eas optima est regnum, in quo unus optimus principatur: pessima autem, id est minus bona, est timocrazia, in qua plures mediocres principantur; media autem est aristocrazia, in qua pauci optimi principantur, quorum tamen non est tanta potestas ad bene agendum sicut unius optimi habentis plenitudinem potestatis.

|#4 Deinde cum dicit transgressio autem etc., agit de corruptione sive transgressione praedictarum politicarum. Et primo de corruptione regni. Secundo de corruptione aristocraziae, ibi, ex aristocrazia autem etc.. Tertio de corruptione timocraziae, ibi: ex timocrazia autem etc..

Circa primum duo facit. Primo quidem proponit quod intendit. Et dicit quod transgressio sive corruptio regni vocatur tyrannus.

Et hoc manifestat, primo quidem per hoc quod genere conveniunt. Ambo enim sunt monarchiae, idest principatus unius: sicut enim in regno principatur unus, ita et in tyrannide.

|#5 Secundo assignat differentiam eorum adinvicem. Et dicit quod plurimum differunt.

Et ex hoc apparet quod sunt contraria.

Contraria enim sunt quae plurimum differunt et in eodem genere. Hanc autem differentiam manifestat, dicens quod tyrannus intendit in suo regimine quod est utile sibiipsi, rex autem intendit id quod est utile subditorum.

|#6 Et hoc probat quia non potest vere dici rex qui non est per se sufficiens ad regendum, ut scilicet sit superexcellens in omnibus bonis, et animae et corporis, et exteriorum rerum, ut sit dignus et potens ad principandum. Cum autem talis sit, non indiget aliquo, et ideo non intendet ad utilitatem suam, quod est indigentium, sed ad hoc quod bene faciat subditis, quod est superabundantium. Ille enim qui non est talis, scilicet superexcellens in omnibus bonis, magis potest dici clerotes, quasi sorte assumptus ad principandum, quam rex. Sed tyrannus se habet per contrarium ad regem, quia quaerit bonum sibi. Unde patet quod ipsa corruptio est pessima. Pessimum enim est contrarium optimo. Transgreditur autem aliquis ex regno, quod est optimum, sicut dictum est, in tyrannidem, quae nihil est aliud quam pravitas monarchiae, id est principatus unius, et rex quando fit malus dicitur tyrannus.

Unde patet quod tyrannus est pessima.

|#7 Deinde cum dicit: ex aristocrazia autem etc., agit de corruptione aristocraziae. Et dicit quod ex aristocrazia fit transgressio in oligarchiam, quae est principatus paucorum. Et hoc propter malitiam eorum qui principantur; qui bona civitatis non distribuunt secundum dignitatem, sed omnia bona civitatis vel plurima eorum usurpant sibiipsis, et semper principatus eisdem conferunt, hoc plurimum intendentes, ut ditentur ipsi et amici eorum. Et ex hoc contingit quod loco maxime virtuosorum qui praesunt aristocraziae, principantur pauci et mali.

|#8 Deinde cum dicit: ex timocrazia autem etc., agit de corruptione timocraziae. Et dicit quod corrumpitur in democratiam quae est potestas populi. Ambae enim hae politicae sunt conterminales, idest vicinae. Assimilantur enim in duobus. Primo quidem, quia etiam timocrazia quae est potestas pretiorum, est principatus multitudinis, sicut et democratia.

Secundo quia in utraque politica omnes qui sunt in honoribus constituti, sunt aequales.

Differunt autem quia in timocrazia intenditur commune bonum divitum et pauperum. In democratia autem intenditur solum bonum pauperum. Unde minima perversitas est democratiae.

Parum enim recedit a timocrazia quae est rectae politicae species.

|#9 Concludit igitur quod politicae maxime sic transmutantur invicem et ita de facili corrumpuntur, sicut praedictum est.

|#10 Deinde cum dicit similitudines autem etc., distinguit secundum praedictorum similitudinem communicationes yconomicas.

Et primo ostendit quid in his respondeat regno et tyrannidi. Secundo quid aristocraziae et oligarchiae, ibi, viri autem et uxoris etc.. Tertio quid timocraziae et democratiae, ibi, timocraticus autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod similitudo et exemplum praedictarum politicarum, potest accipi in rebus domesticis.

|#11 Secundo ibi: patris quidem enim etc., ostendit quid in huiusmodi respondeat regno.

Et eius opposito. Et primo quid respondeat regno.

Et dicit quod communicatio quae est inter patrem et filios habet similitudinem regni; quia pater habet curam filiorum, sicut rex subditorum. Et inde est quod Homerus iovem, propter regiam potestatem, appellavit patrem. Principatus enim patris in domo est quasi quoddam regnum.

#12 Secundo ibi: in Persis autem etc., ostendit quid respondeat in domibus tyrannidi: et ponit duos modos. Quorum unus est secundum quod apud Persas patres se habent ad filios; qui utuntur filiis quasi servis. Secundus autem modus est quo Domini se habent ad servos; quia Domini utuntur servis intendendo ad suiporum utilitatem. Hi autem duo modi differunt, nam unus videtur esse rectus, quo scilicet Domini utuntur servis ad suam utilitatem, alius autem est perversus, quo scilicet Persae utuntur filiis quasi servis. Oportet enim quod diversis aliquis diversimode principetur. Unde perversum est quod aliquis principetur similiter liberis et servis.

#13 Deinde cum dicit: viri autem et uxoris etc., ostendit quid in domibus respondeat aristocratiae et eius opposito. Et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid respondeat aristocratiae. Et dicit quod principatus quo vir et uxor dominantur in domo, est aristocraticus; quia vir habet dominium et curam circa ea quae pertinent ad virum secundum suam dignitatem, et dimittit uxori illa quae pertinent ad eam.

#14 Secundo ibi, omnium autem etc., ponit duos modos respondentes oligarchiae. Quorum unus est, quando vir vult omnia disponere et nullius rei dominium relinquit uxori. Hoc enim non est secundum dignitatem nec secundum quod melius est. Alius autem modus est, quando uxores totaliter principantur eo quod ipsae sunt haeredes, et tunc principatus non fit secundum virtutem sed propter divitias et potentiam, sicut accidit in oligarchiis.

#15 Deinde cum dicit timocraticus ostendit quid respondeat timocratiae et eius opposito. Et primo quid respondeat timocratiae. Et dicit, quod principatus quo fratres dominantur in domo videtur esse timocraticus, eo quod fratres sunt aequales, nisi inquantum differunt secundum aetatem; in qua si multum differant, non videtur fraterna amicitia, sed quasi paterna.

#16 Secundo ibi, democratia ostendit quid respondeat democratiae. Et dicit, quod quaedam similitudo democratiae est in habitationibus quae non habent dominium, sicut cum socii morantur in hospitio. Ibi enim omnes sunt aequales; et si aliquis principetur, habet debilem principatum, sicut qui praeficitur ad expensas faciendas; et unusquisque sociorum habet potestatem in domo, sicut in democratiis quilibet de populo habet potestatem, quasi ex aequali et principes parum possunt.

|+11 Lectio 11

#1 Secundum unamquamque autem etc.. Postquam Philosophus distinxit diversas species politicae et oeconomicae communicationis, hic distinguit amicitiarum species secundum praedicta. Et circa hoc duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod secundum unamquamque urbanitatem id est politicae ordinem, videtur esse quaedam amicitiae species accipienda, eo quod in unaquaque politia invenitur aliquid iustum. Amicitia autem et iustitia quodammodo circa idem sunt, ut supra dictum est.

#2 Secundo ibi: regi quidem etc., manifestat propositum. Et primo quidem quantum ad politias rectas. Secundo quantum ad politias perversas, ibi, in transgressionibus autem etc.. Circa primum tria facit. Primo ostendit qualiter sit amicitia secundum regnum. Secundo qualiter secundum aristocratiam, ibi, sed et viri ad uxorem etc.. Tertio qualiter secundum timocratiam, ibi: quod autem fratrum etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter sit amicitia inter regem et subditos. Secundo comparat amicitiam paternam amicitiae regali, ibi, talis autem et paterna etc.. Dicit ergo primo, quod inter regem et subditos est amicitia superabundantiae secundum rationem beneficii, sicut est beneficentis ad beneficiatum. Pertinet enim ad regem ut beneficiat subditis; si enim sit bonus, habet curam subditorum ut bene operentur: intendit enim subditos facere virtuosos. Unde et nominatur ex hoc quod dirigit subditos, sicut pastor oves. Propter quod Homerus regem Agamenonem nominavit pastorem populorum.

#3 Deinde cum dicit: talis autem et paterna etc., comparat paternam amicitiam regali. Et circa hoc quatuor facit. Primo comparat amicitiam paternam regali. Et dicit quod amicitia paterna est talis, scilicet similis regali.

#4 Secundo ibi: differt autem etc., ostendit differentiam utriusque amicitiae. Et dicit, quod praedictae duae amicitiae differunt secundum magnitudinem beneficiorum. Quamvis enim beneficium regis simpliciter sit maximum inquantum respicit totam multitudinem, tamen per comparisonem ad unam personam, beneficium patris est maius. Est enim pater filio causa trium maximorum bonorum: primo enim generando est sibi causa

essendi, quod reputatur esse maximum. Secundo educando est sibi causa nutrimenti; tertio instruendo est sibi causa disciplinae. Haec autem tria non solum attribuuntur patribus respectu filiorum, sed etiam progenitoribus, idest avis et proavis, respectu nepotum et pronepotum.

|#5 Tertio ibi: et natura enim etc., probat, quod dixerat, scilicet quod talis sit amicitia paterna sicut et regalis. Naturaliter enim pater principatur filiis et progenitores nepotibus sicut et rex subditis. Unde et filii sunt in potestate patris, et nepotes in potestate avi, sicut et subditi in potestate regis.

|#6 Quarto ibi: in superexcessu autem etc., ostendit in quo convenient omnes huiusmodi amicitiae. Et ponit duo. Quorum unum est, quod omnes huiusmodi amicitiae consistunt in quodam superexcessu unius ad alterum; et quia in rege et subditis hoc est manifestum, manifestat hoc circa patres et filios. Quia enim pater est superexcedens, inde est, quod parentes honorantur a filiis. Honor enim superexcellenti debetur, ut in primo habitum est; et idem dicendum est circa progenitores. Aliud autem est quod in huiusmodi amicitias non est idem iustum ex utraque parte ut scilicet rex idem faciat subdito quod subditus regi, vel pater filio quod filius patri; sed attenditur utrimque iustum secundum dignitatem, ut scilicet uterque faciat alteri quod dignum est: quia sic etiam amicitia inter eos consideratur, ut unus alterum amet secundum quod dignum est.

|#7 Deinde cum dicit: sed et viri etc., ostendit qualiter sit amicitia secundum aristocratiam. Et dicit, quod amicitia quae est inter virum et uxorem, est talis sicut ea quae est in aristocratia, in qua praeficiuntur aliqui secundum virtutem et propter eam amantur. Et quia illi qui praeficiuntur sunt meliores, ideo attribuitur eis plus de bono, inquantum scilicet aliis praeferuntur et unicuique tamen attribuitur id quod ei convenit. Virtuosi enim in principatu constituti non subtrahunt subditis bonum, quod eis congruit. Et per hunc etiam modum conservatur iustitia secundum aristocratiam: et ita est etiam in amicitia viri et uxoris. Vir enim, quia melior est praeficitur uxori, tamen vir non praeripit ea quae sunt uxoris.

|#8 Deinde cum dicit: quod autem fratrum etc., ostendit qualiter amicitia accipiatur secundum timocratiam. Et dicit, quod amicitia quae est inter fratres assimilatur etairikae, id est amicitiae coaetaneorum. Fratres enim sunt aequales et coetanei. Et tales videntur esse unius disciplinae, et unius moris ut plurimum, eo quod mores sequuntur consuetudinem vitae, ut in secundo habitum est. Et ex hoc patet, quod tali amicitiae assimilatur amicitia quae est secundum timocratiam, in qua cives, qui praeficiuntur, sunt aequales et epiiches, idest virtuosi. Unde iustum est, quod in parte principentur, ita scilicet quod unus non habeat totum principatum sed particularem, ita quod in principatu aequentur; et sic etiam est amicitia inter eos. Et hoc etiam manifeste observatur in amicitia fratrum et coaetaneorum sive connutritorum.

|#9 Deinde cum dicit: in transgressionibus autem etc., ostendit qualiter sit amicitia, secundum politias corruptas. Et circa hoc tria facit. Primo ostendit, quod in huiusmodi politias est parum de amicitia. Secundo ostendit in qua earum sit minimum de amicitia, ibi: et minime in pessima etc.; tertio in qua earum sit plurimum, ibi, quae autem in democratiis etc.. Dicit ergo primo, quod in transgressionibus, idest in politias corruptis, sicut parum est de iustitia, ita etiam parum est de amicitia, quae est quodam modo circa idem iustitiae.

|#10 Deinde cum dicit: et minime in pessima etc., ostendit in qua corruptarum politiarum sit minimum de amicitia. Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, in quibus enim nihil etc.. Tertio ostendit qualiter debeat intelligi quod dictum est, ibi, secundum quod quidem igitur etc.. Dicit ergo primo, quod cum in corruptis politias sit parum de amicitia, consequens est, quod minimum sit de amicitia in pessima politiarum corruptarum, scilicet in tyrannide, in qua aut nihil aut valde parum est de amicitia.

|#11 Deinde cum dicit in quibus enim etc., probat propositum. Quia enim amicitia in communicatione consistit, ut supra ostensum est, manifestum est, quod si inter imperantem et imperatum nihil sit commune, puta cum imperans suum proprium bonum intendit; neque amicitia inter eos esse poterit, sicut neque iustitia est inter eos, inquantum scilicet imperans usurpat sibi totum bonum, quod debetur imperato. Hoc autem accidit in tyrannide, quia tyrannus non intendit bonum commune, sed proprium, et sic ita se habet ad subditos sicut artifex ad instrumentum, et anima ad corpus, et Dominus ad servum. Utitur enim tyrannus subditis ut servis.

|#12 Haec enim tria, quae dicta sunt, iuvantur ab his quae utuntur eis inquantum moventur ab eis, scilicet servus a Domino, corpus ab anima, instrumentum ab artifice. Non tamen est amicitia utentium ad ea quibus utuntur; quia et si in aliquo prosunt eis, non intendunt per hoc bonum eorum nisi secundum quod refertur ad proprium bonum. Et hoc praecipue manifestum est de artifice in comparatione ad instrumenta inanimata, ad quae non est

amicitia neque iustitia, quia non communicant in operatione humanae vitae. Et similiter non est amicitia ad equum vel bovem, quamvis sint animata. Et ita etiam non est amicitia Domini ad servum in quantum est servus, quia non habent aliquid commune sed totum bonum servi est Domini, sicut totum bonum instrumenti est artificis. Servus enim est quasi instrumentum animatum, sicut et e converso instrumentum est quasi servus inanimatus.

|#13 Deinde cum dicit secundum quod quidem igitur etc., ostendit qualiter sit intelligendum quod dictum est. Et dicit, quod secundum praemissa non est amicitia Domini ad servum in quantum est servus, est tamen amicitia ad ipsum in quantum est homo. Potest enim esse aliqua iustitia cuiuslibet hominis ad omnem hominem, in quantum possunt communicare in aliqua lege et in aliqua compositione, idest in aliquo pacto vel promisso, et per hunc etiam modum potest esse amicitia Domini ad servum in quantum est homo. Et sic patet, quod in tyrannide, in qua principes utuntur subditis ut servis, parum est de amicitia et iustitia.

|#14 Deinde cum dicit: quae autem in democratiis etc., ostendit in qua corruptarum politiarum sit plurimum de amicitia. Et dicit, quod in democratia: quia in hac politia illi qui principantur in multis intendunt ad commune bonum, in quantum volunt aequari populares insignibus, intendentes principaliter ad bonum popularium. Oligarchia autem medio modo se habet: quia neque intendit ad bonum multitudinis sicut democratia, neque ad bonum unius tantum sicut tyrannis, sed ad bonum paucorum.

|+12 Lectio 12

|#1 In communicatione quidem igitur etc..

Postquam Philosophus distinxit species amicitiae, secundum species politicae et oeconomicae communicationis, hic subdividit praedictas amicitiarum species. Et circa hoc duo facit. Primo ponit commune principium dividendi amicitias; secundo specialiter agit de quibusdam amicitiiis, ibi, sed et cognata videtur etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit commune principium distinguendi amicitias: concludens ex praemissis, quod sicut supra dictum est, omnis amicitia in communicatione consistit.

|#2 Secundo ibi: dividet autem utique etc., distinguit secundum communicationem species amicitiae, de quibus minus videtur. Et dicit, quod secundum diversitatem communicationis potest aliquis distinguere abinvicem et ab aliis amicitiam cognatam, idest quae est inter consanguineos, et ethairicam, id est quae est inter connutritos. Cognati enim communicant in origine, etairi autem in nutritione.

|#3 Tertio ibi: politicae autem etc., distinguit secundum hoc amicitias, de quibus magis videtur. Et dicit quod amicitiae politicae, idest quae sunt inter concives, et quae sunt contribulium, idest inter homines eiusdem tribus, et quae sunt connavigantium, idest inter eos qui simul navigant, et quaecumque aliae tales, puta commilitantium vel constudentium, magis habent similitudinem communicationis quam cognata et etayrica; in his enim amicitiiis manifeste confiteri oportet, quod ratio amicitiae sit communicatio. Inter quas et potest ordinari amicitia quae est inter eos qui simul peregrinantur. Sed in amicitia cognata et ethayrica non est aliquid praesens et permanens id in quo communicatur, unde magis latet.

|#4 Deinde cum dicit: sed et cognata etc., determinat specialiter de quibusdam amicitiiis.

Et primo de amicitia cognata. Secundo de amicitia quae est inter virum et uxorem ibi, viro autem et uxori etc..

Circa primum duo facit. Primo distinguit cognatam amicitiam. Secundo proprietates partium singularium assignat, ibi, est autem ad parentes quidem etc..

Circa primum tria facit. Primo agit de amicitia patris ad filium. Secundo de amicitia fratrum adinvicem, ibi, fratres autem adinvicem etc.. Tertio de amicitia aliorum consanguineorum, ibi: nepotes autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit, quomodo se habeat paterna amicitia ad alias consanguineorum amicitias. Et dicit quod cum amicitia cognatorum videatur esse multifaria, idest in multas species divisa propter diversos consanguinitatis gradus, omnes tamen huiusmodi amicitiae dependent ex paterna sicut ex principio, ut ex sequentibus patebit.

|#5 Secundo ibi, parentes quidem enim etc., assignat rationem huius amicitiae. Et dicit, quod parentes diligunt filios eo quod sunt aliquid ipsorum. Ex semine enim parentum filii procreantur. Unde filius est quodammodo pars patris ab eo separata. Unde haec amicitia propinquissima est dilectioni qua quis amat seipsum, a qua omnis amicitia derivatur, ut in nono dicitur. Unde rationabiliter paterna amicitia ponitur esse principium. Filii autem diligunt parentes, in quantum habent esse ab eis, sicut si pars separata diligeret totum a quo separatur.

|#6 Tertio ibi: magis autem sciunt etc., comparat amicitiam paternam ad filialem.

Et circa hoc tria facit. Primo praefert amicitiam paternam filiali. Secundo praefert amicitiam maternam paternae, ibi, ex his autem manifestum etc.. Tertio manifestat quiddam quod dixerat, ibi: parentes quidem enim etc.. Circa primum ponit tres rationes. Quarum prima talis est. Tanto aliquem rationabile est magis amare quanto magis cognoscit dilectionis causam. Sicut autem dictum est, causa quare parentes amant filios est, quia sunt aliquid ipsorum. Causa autem quare filii diligunt est, quia sunt a parentibus. Magis autem possunt scire patres qui sint ex eis nati, quam filii ex quibus parentibus sint orti. Parentibus enim nota fuit generatio, non autem filiis, qui nondum erant. Unde rationabile est quod parentes magis ament filios quam e converso.

#7 Secundam rationem ponit ibi: et magis quo approximatur etc..

Quae talis est. Ratio dilectionis in omni amicitia cognata est propinquitas unius ad alterum.

Sed ille a quo, scilicet generans, propinquior est genito quam factum facienti, id est quam genitum generanti. Genitum enim, sicut dictum est, est quasi quaedam pars generantis separata.

Unde videtur comparari ad generantem, sicut partes separabiles ad totum, puta dens vel capillus vel si quid est aliud huiusmodi; huiusmodi autem partes quae separantur a toto magnam propinquitatem habent ad totum, quia totum in se continet ipsas, non autem e converso et ideo ad partes vel nihil videtur attinere totum, vel minus quam e converso. Pars enim, etsi sit aliquid totius, non tamen est idem ipsi toti, sicut tota pars concluditur in toto. Unde rationabile est quod parentes magis diligant filios quam e converso.

#8 Tertiam rationem ponit ibi, sed cum multitudine etc..

Manifestum est enim quod amicitia per diuturnitatem temporis confirmatur. Manifestum est autem quod in maiori multitudine temporis parentes diligunt filios quam e converso; parentes enim diligunt filios statim natos.

Sed filii diligunt parentes processu temporis quando accipiunt intellectum, idest intellectus usum, vel ad minus sensum ad discernendum parentes ab aliis. Nam a principio omnes viros appellant patres et feminas matres, ut dicitur in primo physicorum. Unde rationabile est quod parentes plus diligant filios quam e converso.

#9 Deinde cum dicit: ex his autem etc., comparat maternam dilectionem paternae.

Et dicit quod ex praedictis rationibus potest esse manifestum quare matres magis ament filios, quam etiam patres. Et hoc quidem manifestum est quantum ad primam rationem.

Magis enim possunt scire matres qui sint eorum filii quam patres. Similiter etiam quantum ad tertiam; prius enim tempore matres ex convictu concipiunt amoris affectum ad filios quam patres. Sed quantum ad secundam rationem partim quidem sic, partim autem aliter se habet. Nam pater dat filio principalem partem scilicet formam, mater vero materiam, ut dicitur in libro de generatione animalium.

#10 Deinde cum dicit: parentes quidem enim etc., manifestat id quod dixerat in secunda ratione, quod scilicet filii magis sint proximi parentibus quam e converso. Hoc enim contingit, quia parentes diligunt filios, quasi seipsum. Filii enim qui ex parentibus generantur sunt quasi ipsi parentes, alteri ab eis existentes in hoc solum quod ab eis separantur, sed filii diligunt parentes non quasi aliquid ipsorum existentes, sed in quantum sunt ab eis nati.

#11 Deinde cum dicit: fratres autem etc., determinat de amicitia fraterna.

Et primo ponit rationem huius amicitiae.

Secundo ostendit per quid huiusmodi amicitia confirmetur, ibi, magnum autem etc..

Dicit ergo primo, quod fratres se amant adinvicem ex eo quod ab eisdem nascuntur. Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt quodammodo eadem. Unde, cum filii sint quodammodo idem parentibus, sicut dictum est, identitas filiorum ad illa, idest ad parentes, facit ipsos filios quodammodo esse idem. Et inde est quod fratres dicimus esse idem secundum sanguinem et secundum radicem et secundum alia huiusmodi. Et quamvis sanguis parentum (qui est radix communis) sit idem simpliciter, remanet tamen aliquantulum ista identitas etiam in filiis, qui dividuntur a parentibus et abinvicem.

#12 Deinde cum dicit: magnum autem etc., ostendit per quid huiusmodi amicitia confirmetur.

Et dicit quod multum confert ad fraternam amicitiam quod fratres sint connutriti et propinqui secundum aetatem, quia naturaliter coetanei seinvicem diligunt. Et homines et aeri, idest simul nutriti, consueverunt esse unius moris, quod est causa mutuae dilectionis.

Et inde est quod amicitia fraterna similis est etayricae, id est connutritivae.

#13 Deinde cum dicit: nepotes autem etc., determinat de amicitia aliorum consanguineorum.

Et dicit quod nepotes et alii consanguinei appropinquant sibiinvicem propinquitate generis et amicitiae, in quantum sunt ex his, idest in quantum procedunt ex fratribus qui sunt filii eorundem parentum. Ex hoc enim dicuntur consanguinei quod ab eisdem procedunt. Dicuntur autem huiusmodi magis vel minus propinqui,

inquantum sunt propinquiores vel remotiores a praeduce, id est a prima radice consanguinitatis. Primum enim oportet accipere mensuram in omnibus.

#14 Deinde cum dicit: est autem ad parentes etc., ponit proprietates praedictarum amicitiarum.

Et primo paternae. Secundo fraternae, ibi, sunt autem et in fraterna etc..

Tertio eius quae est inter alios consanguineos, ibi, analogum autem etc..

Circa primum ponit duas proprietates. Quarum prima est quod filii habent amicitiam ad parentes, sicut ad quoddam bonum superexcellens, quia ipsi sunt maxime benefactores, inquantum ipsi sunt filiis causa essendi et nutriendi et disciplinae; et talis est etiam amicitia hominis ad Deum.

#15 Secundam proprietatem ponit ibi: habet autem etc..

Et dicit quod amicitia quae est inter filios et parentes habet etiam delectationem et utilitatem, tanto magis quam amicitia extraneorum quanto magis communem vitam gerunt.

Ex quo provenit quod sunt sibiinvicem maxime utiles et delectabiles.

#16 Deinde cum dicit: sunt autem etc., ponit proprietatem fraternae amicitiae. Et dicit quod in fraterna amicitia inveniuntur eadem quae inveniuntur in amicitia etayrica, id est connutritorum. Et si fratres sint epiiches, id est virtuosi et totaliter sibi similes in moribus, tanto magis ex connutritione est inter eos amicitia quanto sibiinvicem sunt proximiores.

Et hoc quidem secundum tria. Primo quidem secundum diuturnitatem temporis, quia statim nati seinvicem dilexerunt. Secundo vero secundum perfectiorem similitudinem.

Magis enim videntur esse unius moris fratres qui sunt ex eisdem geniti, et sic videntur habere eandem naturalem dispositionem et sunt simul nutriti et similiter disciplinati a parentibus.

Tertio secundum experientiam amicitiae, quia secundum multum tempus unus probavit alium, et ideo horum amicitia est maxima et firmissima.

#17 Deinde cum dicit: analogum autem etc., ponit proprietatem amicitiae quae est inter alios consanguineos. Et dicit, quod ea quae pertinent ad amicitiam consanguineorum aliorum oportet accipere secundum proportionem amicitiae fraternae, quia alii consanguinei derivantur a fratribus, ut supra dictum est.

#18 Deinde cum dicit: viro autem et uxori etc., determinat de amicitia viri et uxoris.

Et circa hoc tria facit. Primo assignat rationes huius amicitiae. Secundo ostendit per quid huiusmodi amicitia confirmetur, ibi, coniunctio autem etc.. Tertio respondet cuidam quaestioni, ibi, qualiter autem convivendum etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit proprias rationes huius amicitiae. Secundo ostendit quomodo haec amicitia se habeat ad communes rationes amicitiae, ibi: propter haec autem etc.

Circa primum duo facit. Primo ponit propriam rationem huius amicitiae quae communiter competit tam hominibus quam aliis animalibus. Secundo ponit rationem quae proprie se habet ad homines, ibi, aliis quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod inter virum et uxorem videtur esse quaedam amicitia naturalis.

Et hoc probat per locum a minori: homo enim est animal naturaliter politicum; et multo magis est in natura hominis quod sit animal coniugale. Et hoc probat duabus rationibus.

#19 Quarum prima est quia ea quae sunt priora et necessaria magis videntur ad naturam pertinere: societas autem domestica, ad quam pertinet coniunctio viri et uxoris, est prior quam societas civilis sicut pars est prior toto. Est etiam magis necessaria, quia societas domestica ordinatur ad actus necessarios vitae, scilicet generationem et nutritionem.

Unde patet quod homo naturalius est animal coniugale quam politicum. Secunda ratio est, quia procreatio filiorum, ad quam ordinatur coniunctio viri et uxoris, est communis aliis animalibus, et ita sequitur naturam generis. Et sic patet, quod homo magis est secundum naturam animal coniugale quam politicum.

#20 Deinde cum dicit: aliis quidem igitur etc., assignat propriam rationem amicitiae coniugalis quae convenit tantum hominibus; concludens ex praemissis, quod in aliis animalibus est communicatio inter marem et feminam in tantum sicut dictum est, id est solum ad procreationem filiorum; sed in hominibus mas et femina cohabitant non solum causa procreationis filiorum, sed etiam propter ea quae sunt necessaria ad humanam vitam. Statim enim apparet quod opera humana quae sunt necessaria ad vitam sunt distincta inter marem et feminam; ita quod quaedam conveniunt viro, puta ea quae sunt exterius agenda, et quaedam uxori, sicut nere et alia quae sunt domi agenda. Sic igitur sibiinvicem sufficiunt, dum uterque propria opera redigit in commune.

#21 Unde patet quod amicitia coniugalis in hominibus non solum est naturalis sicut in aliis animalibus, utpote ordinata ad opus naturae quod est generatio, sed etiam est oeconomica utpote ordinata ad sufficientiam vitae domesticae.

#22 Deinde cum dicit propter haec autem etc., ostendit qualiter haec amicitia se habeat ad communes amicitiae rationes. Et dicit, quod ex praedictis apparet quod amicitia coniugalis habet utilitatem, inquantum scilicet per eam fit sufficientia vitae domesticae. Habet etiam delectationem in actu generationis, sicut et in ceteris animalibus. Et si vir et uxor sint epiiches, idest virtuosi, poterit eorum amicitia esse propter virtutem. Est enim aliqua virtus propria utriusque, scilicet viri et uxoris, propter quam amicitia redditur iucunda utrique. Et sic patet quod huiusmodi amicitia potest esse et propter virtutem et propter utile et propter delectabile.

#23 Deinde cum dicit coniunctio autem etc., ostendit per quid firmetur huiusmodi amicitia.

Et dicit, quod causa stabilis et firmae coniunctionis videntur esse filii. Et inde est quod steriles, qui scilicet carent prole, citius ab invicem separantur. Fiebat enim apud antiquos separatio matrimonii sterilitatis causa.

Et huius ratio est quia filii sunt commune bonum amborum, scilicet viri et uxoris, quorum coniunctio est propter prolem.

Illud autem quod est commune continet et conservat amicitiam quae, ut supra dictum est, in communicatione consistit.

#24 Deinde cum dicit: qualiter autem etc., respondet cuidam quaestioni: scilicet qualiter debeant convivere vir et uxor. Sed ipse respondet, quod quaerere hoc nihil est aliud quam quaerere qualiter se habeat id quod iustum est inter virum et uxorem. Sic enim debent adinvicem convivere, ut uterque servet alteri quod iustum est. Quod quidem diversificatur secundum diversos. Non enim idem iustum videtur esse observandum ad amicum et extraneum et connutritum et discipulum; et ideo huiusmodi consideratio pertinet ad oeconomiam, seu politicam.

|+13 Lectio 13

#1 Trinis itaque existentibus etc..

Postquam Philosophus distinxit amicitiae species, hic ostendit qualiter in eis fiant accusationes seu conquestiones. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit, quid oporteat in amicitia observari ad querimonias vitandas. Secundo ostendit in quibus amicitia fiunt querimoniae, ibi, fiunt autem accusationes etc.. Tertio ostendit quae sit ratio querimoniae, ibi, videtur autem quemadmodum iustum etc..

Dicit ergo primo, quod sunt tres species amicitiae, sicut supra dictum est, scilicet propter virtutem, propter delectabile et propter utile. Et secundum unamquamque earum possunt amici se habere vel secundum aequalitatem vel secundum superexcellenciam.

Et hoc manifestat per singulas species.

#2 In amicitia enim quae est secundum virtutem possunt amici fieri et illi qui sunt aequaliter boni, et etiam melior peiori.

Et similiter in amicitia delectabilis possunt esse aequaliter delectabiles, vel in hoc secundum excellentiam et defectum se habere. Et iterum in amicitia quae est propter utile possunt secundum utilitates adaequari, et etiam differre secundum magis et minus. Si igitur sint aequales amici secundum quamcumque speciem amicitiae, oportet quod adaequentur et quantum ad hoc quod est amare, ut scilicet aequaliter uterque ab altero diligatur, et quantum ad reliqua, sicut sunt obsequia amicorum.

Si autem fuerint inaequales, oportet quod utrique eorum assignetur aliquid secundum proportionem excessus et defectus.

#3 Deinde cum dicit: fiunt autem accusationes etc., ostendit in quibus amicitia fiant querelae.

Et primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, qui quidem enim etc..

Dicit ergo primo, rationabiliter contingere quod accusationes et querelae, prout scilicet unus amicus accusat alterum vel conqueritur de altero, fiunt vel in sola amicitia quae est propter utile, vel maxime in ea.

#4 Deinde cum dicit: qui quidem enim etc., manifestat propositum.

Et primo ostendit quod in amicitia quae est propter virtutem non fit accusatio vel querela.

Secundo, quod nec etiam multum fit in amicitia quae est propter delectabile, ibi, non omnino autem etc.. Tertio ostendit quod maxime fit accusatio et querela in amicitia quae est propter utile, ibi, quae autem propter utile etc..

Dicit ergo primo, quod illi qui sunt amici propter virtutem, prompti sunt ad hoc quod sibiinvicem benefaciant. Haec enim est propria operatio et virtutis et amicitiae, scilicet bene operari ad amicum. Et cum ita sit quod

uterque ad hoc intendat, ut obsequatur amico, non potest contingere quod exinde proveniant accusationes et pugnae.

|#5 Nullus enim vult contristare eum qui se amat et sibi benefacit, sed, si sit gratus, ille qui recipit beneficium studet ad retribuendum per aliud beneficium. Et si detur quod unus eorum sit superexcellens, quamvis non tantum recipiat quantum impendit, tamen si sortitur illud quod appetit, non accusabit amicum suum. Hoc autem quod ab utroque appetitur est bonum, idest conveniens et honestum; et hoc est illud quod non excedit facultatem amici.

|#6 Deinde cum dicit: non omnino autem etc., ostendit qualiter se habeat circa amicitiam delectabilis. Et dicit quod neque etiam in amicitias quae sunt propter delectationem passim fiunt accusationes et querelae, etsi aliquando contingant fieri. Si enim in mutua societate gaudent, uterque habet quod quaerit, scilicet delectationem. Et ideo nullus est locus querelae. Si autem unus ab altero delectationem non recipiat, ridiculum est quod ille alter eorum accuset illum qui delectationem non exhibet, cum in sua potestate habeat cum illo non morari.

|#7 Deinde cum dicit: quae autem propter utile etc., ostendit qualiter se habeat in amicitia utilis.

Et dicit quod illa amicitia quae est propter utile, maxime patitur accusationes et querelas.

Illi enim qui utuntur se invicem ad utilitatem, semper pluri indigent quam eis detur, et existimant quod minus recipiant quam eis conveniat. Et ideo conqueruntur quod non tanta recipiant quantis indigent; praesertim cum sint tantorum digni. E contrario autem benefactores dicunt, quod non possunt ad tanta danda sufficere quantis indigent illi qui ab eis bene patiuntur.

|#8 Deinde cum dicit: videtur autem, quemadmodum etc., assignat rationem, quare contingit querela in amicitia utilis.

Et primo quantum ad aequales. Secundo quantum ad inaequales, ibi, differunt autem, et in his etc..

Circa primum duo facit. Primo assignat rationem.

Secundo movet dubitationem, ibi, dubitationem autem habet etc..

Circa primum duo facit: primo assignat rationem querelarum, quae sunt in amicitia utilis. Secundo docet huiusmodi querelas vitare, ibi, potenti autem etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit rationem. Secundo exponit quod dixerat, ibi, est autem legalis quidem etc..

Dicit ergo primo, quod duplex est iustum. Unum quidem, quod non est scriptum sed rationi inditum, quod supra nominavit iustum naturale. Aliud autem est iustum secundum legem scriptam, quod supra in quinto nominavit iustum legale.

|#9 Et similiter est duplex utilitas, quam oportet in amicitias consequi. Quarum una est moralis, quando scilicet unus exhibet utilitatem alteri secundum quod pertinet ad bonos mores. Et haec utilitas respondet iusto non scripto. Alia autem est utilitas legalis, prout scilicet unus exhibet utilitatem alteri, secundum quod est lege statutum. Maxime igitur fiunt accusationes in amicitia utilis quando non secundum idem fit commutatio utilitatis; puta cum unus exhibet utilitatem secundum exigentiam legis, alter vero requirit eam secundum convenientiam bonorum morum. Et sic fit dissolutio amicitiae.

|#10 Deinde cum dicit: est autem legalis etc., manifestat quod dixerat.

Et primo quantum ad utilitatem legalem.

Secundo quantum ad moralem, ibi, moralis autem etc..

Dicit ergo primo, quod legalis utilitas consistit in dictis, idest in conventionibus, quae fiunt ex conducto utriusque. Et haec est duplex.

Quaedam enim est omnino foralis, id est per modum emptionis et venditionis, quae scilicet est ex manu in manum, scilicet cum aliquis statim accipit quod ei promittitur pro obsequio impenso. Alia autem est liberalior, quae habet temporis dilationem, sed tamen determinatum est quid pro quo debeat dari.

Et sic non est dubium, sed manifestum, quid sit debitum, est tamen hic quaedam amicabilis dilatio eius quod debetur. Et ideo apud quosdam talium, non oportet per aliquem iudicem iustitiam exhibere, sed fidelitatem servant in commutationibus et aestimatur quod propter hoc sint diligendi.

|#11 Deinde cum dicit: moralis autem etc., exponit quae sit moralis utilitas. Et dicit, quod moralis utilitas non consistit in dictis, id est in conventionibus quae fiunt ex conducto sed sicut consuevit aliquid gratis dari amico, ita unus dat cuicumque alii sine pacto foris expresso; sed tamen quantum ad intentionem ille qui dat dignum reputat, ut reportet aliquid aequale, vel etiam maius, ac si non esset gratis dans, sed accommodans. Si autem non hoc

modo fiat commutatio, ut scilicet ille qui accepit restituat et solvat aequale aut maius, ille qui dedit accusabit recipientem et conqueretur de eo.

#12 Consequenter autem assignat praedictorum causam. Et dicit, quod hoc quod dictum est, scilicet quod ille qui gratis dat retributionem quaerit, ideo accidit quia omnes vel plures volunt, idest approbant honesta, sed tamen in suis actibus eligunt ea quae sibi sunt utilia; quod autem aliquis beneficiat alteri non ea intentione, ut contra patiatur restitutionem beneficium, est honestum.

Et ideo, ut homines sint aliis accepti, volunt videri hoc modo benefacere. Sed quod aliquis beneficia recipiat est utile et ideo homines (hoc) eligunt, quantumcumque aliud praetendant.

#13 Deinde cum dicit: potenti autem etc., ostendit quomodo huiusmodi querimonia sit vitanda. Et dicit, quod ille qui recipit beneficium, si potest, debet retribuere secundum dignitatem eorum quae recepit, et hoc propria sponte, quia non debet aliquis facere amicum involuntarium, ut scilicet velit gratis accipere ab eo qui noluit gratis dare.

Sed in hoc peccavit a principio ille qui beneficium accepit quod hoc passus est ab eo a quo non oportuit; non enim recepit beneficium a vero amico, neque ab homine qui beneficium contulit propter ipsum cui datum est, sed propter utilitatem inde speratam. Ille igitur qui beneficium recepit debet solvere danti, sicut fit in dictis, idest in conventionibus quae fiunt ex conducto. Et si potest reddere aequivalens ei quod recepit, debet confiteri, scilicet protestando, se totum restituisse.

Si vero non possit reddere, neque etiam ille qui dedit beneficium dignum reputat ut sit ab eo exigendum.

#14 Est ergo hoc observandum, quod tali benefactori, qui retributionem intendit, sit retribuendum, si recipiens possit. Sed a principio, quando homo beneficium recipit, debet attendere a quo recipiat; utrum scilicet ab amico gratis dante, vel ab eo qui retributionem quaerit, et similiter debet homo attendere in qua re beneficium recipiat, utrum scilicet possit recompensare vel non, ut sic sustineat se beneficiari vel non.

#15 Deinde cum dicit dubitationem autem habet etc., movet dubitationem circa praedicta. Et primo proponit dubitationem. Et dicit, quod dubitatio est utrum retributionem faciendam oporteat mensurare secundum utilitatem eius qui recepit beneficium vel secundum operationem eius qui dedit beneficium.

#16 Secundo ibi: patientes quidem enim etc., assignat rationem dubitationis. Illi enim, qui recipiunt beneficia intendentes attenuare suscepta beneficia, dicunt se talia recepisse a beneficiis quae parva erant illis ad dandum et quae illi poterant de facili ab aliis recipere.

E converso autem benefactores volentes magnificare sua beneficia, dicunt se contulisse maxima eorum quae habebant, et qualia non poterant ab aliis recipere et quod ea contulerunt in periculis et in magnis necessitatibus.

#17 Tertio ibi: igitur propter utile etc., solvit dubitationem. Et dicit quod, si amicitia sit propter utile, mensura retributionis debet accipi secundum utilitatem quam percepit ille qui passus est beneficium.

Iste enim est, qui indiguit beneficio.

Et sufficit ei quod tentet reddere aequalem retributionem; tantum ergo fuit adiutorium benefactoris quantum recipiens fuit adiutus, et ideo tantum debet reddere quantum accepit de adiutorio. Et si plus faciat, melius est.

In amicitiiis autem quae sunt secundum virtutem, non sunt quidem accusationes, sicut supra dictum est.

#18 Est tamen in eis facienda recompensatio.

Et hic electio vel voluntas conferentis beneficium habet similitudinem mensurae.

Quia mensura uniuscuiusque generis est id quod est principale in genere illo. Principalitas autem virtutis et moris consistit in electione. Et ideo in amicitia quae est secundum virtutem, debet fieri recompensatio secundum voluntatem eius qui beneficium contulit, etiam si parvum aut nullum auxilium ex hoc est aliquis consequutus.

|+14 Lectio 14

#1 Differunt autem et in his etc..

Postquam Philosophus ostendit qualiter fiant accusationes in amicitia utilis, quae est secundum aequalitatem, hic ostendit, quomodo fiant accusationes in amicitiiis quae sunt secundum superexcellitiam. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit controversiam quae in talibus amicitiiis fieri consuevit. Secundo assignat controversiae rationem, ibi, existimat enim melior etc.; tertio determinat veritatem, ibi, videtur autem uterque etc..

Dicit ergo primo, quod etiam in amicitiiis, quae sunt secundum superexcellitiam, est quaedam differentia et discordia inter amicos, dum uterque, scilicet et maior et minor, dignum reputat quod ipse plus habeat.

Et si hoc non fiat, dissolvitur propter hoc amicitia.

|#2 Deinde cum dicit existimat enim etc., assignat rationem praedictae discordiae.

Et primo ponit rationem quae movet maiores.

Secundo rationem quam inducunt minores, ibi, indigens autem etc..

Dicit ergo primo, quod quantum ad amicitiam quae est secundum virtutem, ille qui est melior existimat conveniens esse sibi quod plus habeat. Si enim bono debetur bonum, conveniens est quod meliori plus de bono attribuat.

Et similiter in amicitia quae est secundum utile, ille qui est utilior aestimat quod ipse debeat plus habere.

|#3 Non enim oportet, sicut dicunt, quod ille qui est inutilis aequalia recipiat ei qui utilior est. Esset enim quaedam ministratio, idest servitus, et non amicitia, si commoda quae ex amicitia proveniunt non distribuerentur secundum dignitatem operum, ut scilicet ille qui melius operatur plus habeat. Existimatur enim, quod sicut in mercationibus ex communi pecunia plura recipiunt illi qui plus posuerunt, ita etiam debeat fieri in amicitia quod qui plura apposuit ad amicitiam plura recipiat.

|#4 Deinde cum dicit: indigens autem etc., ponit rationem quam inducunt inferiores. E converso enim loquuntur indigens in amicitia utilis et deterior in amicitia virtutis. Dicunt enim, quod ad amicum excellentem in bono pertinet quod ipse sufficienter provideat amicis indigentibus. Nulla enim videretur esse utilitas, quod aliquis inferior esset amicus alicui virtuoso vel potenti, si nihil ab eo recipere debeat.

|#5 Deinde cum dicit: videtur autem etc., determinat veritatem.

Et primo proponit veritatem. Secundo manifestat eam, ibi: virtutis quidem enim etc.; tertio infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod et utique etc..

Dicit ergo primo quod uterque, scilicet et superior et inferior, recte videtur aestimare id quod dignum est, quia utrique oportet aliquid plus dare, non tamen de eodem; sed ei qui superexcellit debet plus dari de honore, ei autem qui indiget debet plus dari de lucro.

|#6 Deinde cum dicit: virtutis quidem enim etc., manifestat quod dictum est.

Et primo per rationem. Secundo per exemplum, ibi, sic autem habere etc..

Tertio probat quiddam quod dixerat, ibi: possibile enim etc..

Dicit ergo primo, quod ideo superexcellenti debet dari plus de honore, quia honor est propria retributio pro operibus virtutis et pro beneficiis praestitis, in quibus excedunt maiores.

Sed per lucrum praestatur auxilium contra indigentiam, quam patiuntur inferiores.

|#7 Deinde cum dicit: sic autem habere hoc etc., manifestat idem per exemplum. Sic enim videmus accidere in urbanitatibus, id est in dispositionibus civitatum; non enim in civitatibus honoratur ille qui nullum bonum tribuit communitati, sed ei qui aliquod beneficium communitati contulit, datur commune bonum, quod est honor. Non enim de facili contingit, quod aliquis a communitate simul et divitias et honores recipiat. Non enim aliquis sustineret quod haberet minus quantum ad omnia; scilicet et quantum ad divitias et quantum ad honores. Sed ei qui diminutus est in pecuniis propter expensas quas in servitium communitatis fecit, tribuunt civitates honorem, ei vero, qui propter sua servitia expectat dona, tribuunt pecunias.

|#8 Dictum est enim supra, quod illud quod est secundum dignitatem observatum et exhibitum facit aequalitatem proportionalem in amicitias et sic amicitias conservat. Sicut igitur civitates quibusdam exhibent honores, quibusdam pecuniam secundum eorum dignitatem, sic faciendum est quando sunt amici inaequales: ut scilicet ei qui suo beneficio in pecuniarum exhibitione utilis fuit, vel qui opera virtuosa peregit, reddatur honor, ita quod retributio fiat, etsi non de aequivalenti, tamen de eo quod fieri potest.

|#9 Deinde cum dicit possibile enim etc., probat quod sufficiat reddere quod contingit; quia amicitia requirit id quod est possibile amico, non autem semper id quod esset dignum, quia quandoque non esset possibile.

Non enim potest in omnibus beneficiis retribuere condignus honor, sicut patet in honoribus qui exhibentur Deo et parentibus, quibus nullus potest aliquando retribuere condignum.

Si tamen aliquis famuletur Deo et parentibus secundum suam potentiam, videtur esse epiiches, idest virtuosus.

|#10 Deinde cum dicit propter quod et utique etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Et primo concludit ex dictis, quod non licet filio abnegare patrem, sed patri licet quandoque abnegare filium.

|#11 Secundo ibi: debentem manifestat, quod dictum est, duabus rationibus.

Quarum prima est quia filius, cum sit constitutus debitor patri propter suscepta beneficia, debet ei retribuere, nec potest aliquid dignum facere beneficiis receptis. Unde semper remanet debitor. Et ideo non licet ei abnegare

patrem. Sed illi quibus debetur aliquid, habent potestatem dimittendi eos qui sibi debent. Et ita pater habet potestatem dimittendi filium.

|#12 Secundam rationem ponit ibi simul autem forte etc..

Et dicit, quod nullus filius videtur recedere a patre abnegando ipsum, nisi forte per excellentem malitiam, quia, praeter amicitiam naturalem quae est inter filium et patrem, humanum est, quod aliquis non expellat eum qui sibi auxiliatus est. Et ita iniquissimum est, quod filius expellat patrem. Sed si filius sit malus, pater debet fugere eum vel ad minus non dare magnam operam ad providendum ei sufficienter, quia per hoc in malitia cresceret. Multi enim sunt qui volunt bene pati ab aliis, sed fugiunt benefacere ac si hoc esset inutile.

|#13 Ultimo autem epilogando concludit quod de his, quae ad species amicitiae pertinent in tantum dictum est. Et sic terminatur sententia octavi libri.

|*ETH.9 : LIBER 9

|+1 Lectio 1

|#1 In omnibus autem dissimilium etc..

Postquam Philosophus ostendit quid est amicitia, et determinavit de amicitiae speciebus, hic in nono libro determinat de amicitiae proprietatibus.

Et primo ponit proprietates amicitiae.

Secundo movet quasdam dubitationes circa praedeterminata, ibi, dubitatur autem utrum oportet etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat ea quae pertinent ad conservationem et dissolutionem amicitiae. Secundo determinat de amicitiae effectibus, ibi, amicabilia autem quae ad amicos etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat ea quae pertinent ad conservationem amicitiae.

Secundo determinat quaedam, quae pertinent ad dissolutionem ipsius, ibi, habet autem dubitationem et de eo etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit id quod est amicitiae conservativum. Secundo ostendit quomodo per huius defectum amicitia turbatur, ibi: hic quidem igitur inventa est etc.. Tertio docet remedia contra huiusmodi periculum, ibi: dignitatem autem etc..

|#2 Et quia in amicitia aequalium manifestum est, quod amicitia conservatur per hoc quod aequivalens redditur, manifestat primo qualiter possit conservari amicitia, quae est dissimilium personarum adinvicem, quod magis dubium esse videbatur. Et dicit, quod in omnibus talibus amicitia dissimilium personarum puta patris ad filium, regis ad subditum, et sic de aliis, adaequat et conservat amicitiam hoc, quod exhibetur analogum, id est id quod est proportionale utrique. Et hoc manifestat per exemplum eius quod accidit in politica iustitia, secundum quam, ut dictum est in V: coriario pro calciamentis quae dedit fit retributio secundum dignitatem, quod est secundum proportionem; et idem est de textore, et de reliquis artificibus.

|#3 Deinde cum dicit: hic quidem igitur etc., ostendit quomodo propter defectum analogi turbatur amicitia.

Et circa hoc duo facit. Primo proponit causam quare huiusmodi perturbatio contingere non potest circa iustitiae commutationem. Et dicit, quod hic, scilicet in commutationibus politicis inventa est quaedam communis mensura, scilicet denarius, ad quem sicut ad mensuram omnia, commutabilia referuntur. Et eorum pretium per denarios mensuratur. Et ideo certum esse potest quid pro quo reddendum sit. Sed ea quae secundum amicitiam commutantur, puta affectus et obsequia amicorum, appetiari pecunia non possunt.

|#4 Et ideo secundo ibi, in amicitia autem etc., amicitia perturbatur.

Et primo ostendit ex eo quod non fit recompensatio ab uno amico alteri. Secundo ex eo quod non recompensatur id quod quaerebatur, ibi, contendunt autem etc..

Circa primum duo facit: primo ponit causam perturbationis amicitiae. Secundo ostendit in quibus amicitia hoc contingat, ibi, accidunt autem talia etc..

Circa primum considerandum est, quod recompensatio amicitiae attenditur secundum duo.

Primo quidem quantum ad interiorem affectum amoris, et quantum ad hoc dicit, quod quandoque in amicitia contingit quod amator accusat eum quem amat, quoniam cum ipse superabundanter amet, non redamatur ab eo quem amat.

Et quandoque sua accusatio est iniusta, puta si contingat, quod nihil habeat in se unde sit dignus amari. Secundo fit recompensatio amicitiae quantum ad exteriora dona vel obsequia.

Et quantum ad hoc dicit, quod multoties ille qui amatur accusat amatorem, quia cum prius repromiserit sibi omnia, tandem nihil perficit.

#5 Deinde cum dicit: *accidunt autem etc.*, ostendit in quibus amicitiiis haec contingant.

Et dicit, quod praedictae mutuae accusationes inter amatorem et amatum accidunt, quando amator amat amatum propter delectationem, amatus autem amat amatorem propter utile. Contingit autem quandoque, quod ista non existunt; quia scilicet nec amatus exhibet amanti delectationem nec amator amato utilitatem, et ideo fit dissolutio amicitiae, cum non permaneant illa, propter quae sola amicitia erat. Non enim seinvicem propter seipsos amabant, sed propter praedicta, scilicet utilitatem et delectationem, quae non sunt permanentia, et ideo nec tales amicitiae sunt permanentes. Sed, sicut supra dictum est, amicitia quae est propter bonos mores est permanens, quia secundum eam amant seinvicem amici propter seipsos.

#6 Deinde cum dicit *contendunt autem etc.*, ostendit quomodo amicitia turbatur per hoc quod non recompensatur id quod quaerebatur, sed aliud. Et dicit, quod multoties amici contendunt adinvicem, cum non recompensentur eis illa quae appetunt, sed quaedam alia. Cum enim aliquis non potitur eo quod desiderat, simile est ac si nihil ei fieret.

Et ponit exemplum de quodam cytharoedo, cui quidam repromisit, quod quanto melius cantaret, tanto plus ei daret; cum autem in mane post cantum petiisset repromissiones sibi adimpleri, respondit promissor, quod ipse pro delectatione reddiderat ei delectationem, quia versa vice in aliquo eum delectaverat.

Et si quidem citharoedus quaerebat delectationem, sufficienter se habet recompensatio facta. Si vero promissor quaerebat delectationem, cytharoedus autem lucrum, non est bene facta communicatio, quia unus eorum habet quod quaerebat, alius autem non.

Ille enim qui exhibet aliquid, ad illa attendit quibus indiget, et horum gratia dat illa quae dat.

#7 Deinde cum dicit *dignitatem autem etc.*, docet remedia contra praedictas amicitiae turbationes. Et circa hoc duo facit. Primo docet quae sint observanda, ad hoc quod pax amicitiae conservetur. Secundo determinat quamdam dubitationem, ibi, *dubitationem autem habent etc.*

Circa primum duo facit. Primo ostendit ad quem pertineat aestimare dignam recompensationem in amicitiiis. Secundo ostendit qualiter huiusmodi recompensatio fiat, ibi, *in quibus autem non fit etc.*

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod aestimatio dignae recompensationis pertinet ad eum qui primo accepit beneficium.

Secundo ostendit quomodo ex eius defectu sequitur accusatio in amicitiiis, ibi, *praeaccipientes autem etc.*

#8 Dicit ergo primo, quod ordinare dignitatem recompensationis pertinet ad utrumque: scilicet ad eum qui ante dedit, et ad eum qui ante accepit beneficium. Sed tamen ille qui ante dedit, videtur concedere iudicium recompensationis illi qui accepit, sicut dicitur de Protagora Philosopho, quod cum doceret discipulos, iubebat quod discipulus honoraret eum muneribus quantum dignum sibi videbatur dare pro his quae eo docente sciebat; et tantum accipiebat ab unoquoque eorum. In talibus enim amicitiae obsequiis sufficit quibusdam quod eis redditur secundum aestimationem recipientium beneficia. Et sic videntur sufficienter mercedem recipere; quia merces datur viro, scilicet benefico, non autem rei exhibitae.

Et ideo sufficiens videtur esse merces quae sufficit viro, etiam si non aequiparet beneficium.

#9 Deinde cum dicit *praeaccipientes autem etc.*, ostendit quomodo perturbatio amicitiae provenit ex defectu eorum qui primo accipiunt.

Et dicit, quod illi qui primo accipiunt pecuniam, ante scilicet quam serviant, deinde nihil faciunt eorum quae promiserunt, quia forte promissiones fuerunt superfluae, convenienter accusantur, quia non perficiunt ea quae promiserunt.

Et hoc coguntur facere sophistae, quia pro omnibus quae sciunt nihil daretur eis, si committerent arbitrio discentium sicut Protagoras faciebat, eo quod tota eorum scientia in quibusdam apparentibus et frivolis consistit. Sic igitur isti convenienter accusantur, dum non faciebant illa pro quibus mercedem accipiebant.

#10 Deinde cum dicit: *in quibus autem etc.*, ostendit quomodo debeat fieri recompensatio in amicitiiis.

Et primo quantum ad amicitias quae sunt secundum virtutem. Secundo quantum ad alias amicitias, ibi, *non tali autem existente etc.*

Dicit ergo primo, quod si non fiat collatio beneficii propter confessionem, idest promissionem alicuius certi ministerii, sicut in praedictis fiebat: (contingit quandoque) quod illi qui ante dant beneficia aliquibus propter ipsos accipientes, et non intuitu alicuius recompensationis.

Manifestum est ex praedictis in VIII quod tales sunt inaccusabiles. Hoc enim pertinet ad amicitiam quae est secundum virtutem, in qua facienda est retributio, respiciendo ad electionem, sive affectum facientis.

Electio enim maxime pertinet ad amicitiam et virtutem, sicut supra dictum est.

#11 Et sicut hoc observatur in amicitia quae consistit in communicatione virtutis, sic etiam observandum est in communicatione philosophiae, puta inter Magistrum et discipulum. Non enim dignitas philosophiae quam quis

addiscit, potest mensurari secundum pecuniam nec potest discipulus aequivalens pretium Magistro reddere; sed forte reddendum est illud quod sufficit, sicut etiam Deo et parentibus.

#12 Deinde cum dicit: non tali autem etc., ostendit qualiter fiat recompensatio in aliis amicitiiis.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, quantum enim etc.. Tertio respondet tacitae quaestioni, ibi, oportet autem forte etc..

Dicit ergo primo, quod si non sit talis datio, quod scilicet aliquis det amico propter seipsum sed in aliquo recipiendo sit dantis intentio, oportet quod fiat retributio quae videatur ambobus digna, scilicet et danti et accipienti.

Et si hoc non contingat, debet aestimare dignam compensationem ille qui prius habuit beneficium. Et hoc non solum est necessarium, sed etiam iustum.

#13 Deinde cum dicit quantum enim utique etc., probat propositum.

Et primo per rationem. Secundo per auctoritatem legis, ibi, alicubi autem etc..

Dicit ergo primo, quod quantum aliquis est adiutus per beneficium amici in amicitia utilis, aut quantum acceptat delectationem in amicitia delectabilis, tantum dignum est quod recompenset, quia sic etiam videtur fieri in emptionibus, quod scilicet quantum aliquis aestimat rem, pro tanto emat eam. Quantum autem aliquis sit adiutus ex beneficio, vel quantum acceptet delectationem, ipse maxime scire potest qui est adiutus vel delectatus. Et ideo necessarium et iustum est quod eius existimationi committatur recompensatio.

#14 Deinde cum dicit: alicubi autem etc., ostendit idem ex auctoritate legis. Et dicit quod in aliquibus civitatibus lege statuitur, quod non fiat aliqua vindicta circa voluntarias conventiones si postea aliquis eorum se deceptum reputet, quasi oporteat ut, si aliquis voluntarie credidit alicui beneficium suum vel obsequium, quod solvatur secundum eius iudicium cui credidit secundum modum primae communicationis. Existimant enim legislatores quod ille cui a principio concessum est, magis iuste debet ordinare recompensationem quam ille qui ei concessit. Et hoc ideo, quia multa sunt quae non aequaliter appetantur illi qui iam habent ea et illi qui de novo volunt ea accipere. Videtur enim singulis quod propria bona quae dant sint digna multo pretio. Sed tamen retributio debet fieri in tantum quantum aestimant recipientes.

#15 Deinde cum dicit: oportet autem etc., respondet tacitae quaestioni dicens, quod ille qui recipit beneficium debet appetiari ipsum non secundum hoc quod ei videtur dignum postquam iam habet, sed quantum appetiabatur antequam haberet. Solent enim homines appetiari bona temporalia adepta minus quam quando ea non habita cupiebant, et praecipue in necessitate existentes.

|+2 Lectio 2

#1 Dubitationem autem habent etc..

Postquam Philosophus ostendit quod amicitia conservatur per recompensationem proportionalem, hic movet quasdam dubitationes circa beneficia amicorum et recompensationes eorundem.

Et primo movet dubitationes. Secundo solvit eas, ibi, igitur omnia talia etc..

Circa primum movet tres dubitationes.

Quarum prima est: utrum circa omnia oportet magis beneficia patri (attribuere) et oboedire ei quam quibuscumque personis aliis, vel circa quaedam sit magis obediendum aliis: puta quod laborans, idest infirmus, magis debet obedire medico quam patri; et homo bellicosus magis debet ordinari praecepto ducis exercitus quam praecepto patris. Secunda dubitatio est, utrum aliquis magis debeat ministerium exhibere amico suo vel homini virtuoso.

Tertia dubitatio est utrum homo debeat magis retribuere benefactori pro gratia suscepta quam dare amico, si ita contingat quod homo non possit utrique satisfacere.

#2 Deinde cum dicit igitur omnia talia etc., solvit praedictas quaestiones.

Et primo solvit in generali; secundo solvit in speciali, ibi: et beneficia quidem etc..

Dicit ergo primo, quod omnia huiusmodi determinare per certitudinem non est facile, quia circa praedicta potest attendi differentia multipliciter et secundum omnem modum: scilicet secundum magnitudinem et parvitatem, puta quod aliquis est virtuosus, vel amicus, vel benefactor, vel multum vel parum. Et similiter quandoque est differentia secundum bonum et necessarium: puta ministrare virtuoso seu amico videtur esse melius, sed ministrare benefactori videtur esse magis necessarium.

Hoc tamen in talibus est manifestum quod non omnia sunt eidem exhibenda; sed quaedam eis, quaedam aliis.

#3 Deinde cum dicit: et beneficia quidem etc., solvit praemissas quaestiones in speciali.

Et primo solvit tertiam dubitationem. Secundo solvit primam, per quam etiam datur intelligi solutio secundae, ibi, quoniam quidem igitur non eadem etc..

Circa primum tria facit. Primo docet quid sit communiter observandum. Et dicit quod ut in pluribus magis debet homo retribuere benefactori quam dare gratis amico, si utrumque fieri non possit: sicut etiam magis debet reddi mutuum quam gratis dari amico. Eodem enim modo homo tenetur secundum moralem honestatem ad retribuendum beneficia, sicut secundum legalem iustitiam ad mutuum reddendum.

|#4 Secundo ibi: forte autem neque hoc etc., ponit casum in quo fallit hoc quod dicitur.

Et dicit quod forte hoc quod dictum est non est semper observandum, puta in casu in quo aliquis potest liberari a latronibus, potest esse dubitatio quid horum trium sit potius faciendum. Quorum primum est, utrum scilicet homo debeat liberare de manu latronum eum qui quandoque ipsum solvit a vinculis, quicumque ille sit. Secundum est, si benefactor non sit captus et petat sibi in aliquo alio satisfieri, an sit ei retribuendum.

Tertium est, utrum homo debeat liberare patrem a latronibus: et hoc tertium est prae omnibus magis eligendum. Videtur enim quod homo debeat magis liberare patrem etiam quam seipsum.

|#5 Tertio ibi: quod igitur dictum est etc., ostendit qualiter sit observandum quod prius dictum est.

Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, quod quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod illud quod dictum est, scilicet quod debitum sit reddendum magis quam gratis dandum, est universaliter observandum. Sed si gratuita donatio excedat in bono virtutis, puta si sit alicui multum virtuoso ministrandum, vel si excedat in necessario, puta cum imminet alicui liberare patrem, debet magis ad hoc declinare. Quandoque enim contingit quod non potest aequiparari hoc quod aliquis retribuit beneficiis praeexistentibus alicui gratuita dationi: puta cum ex una parte aliquis beneficium confert ei quem scit esse virtuosum, ex alia parte fit retributio ei quem aliquis aestimat malum esse.

|#6 Nec est mirum, si benefactori quandoque non est retribuendum, quia neque etiam accommodanti quandoque debet homo reaccommodare; contingit enim quandoque quod aliquis malus accommodet alicui virtuoso, aestimans se acquirere aliquod lucrum ex eo.

Virtuosus autem non sperat lucrum si mutuet malo; si igitur secundum veritatem ita se habet quod ille sit malus, manifestum est quod non est aequalis dignitas quod retribuatur ei et quod detur bono. Si autem non ita se habet quod benefactor sit malus, sed ita existimat ille qui recepit beneficium, non videtur inconveniens facere, si magis det gratis studioso.

|#7 Deinde cum dicit: quod quidem igitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis. Patet enim ex his quae nunc dicta sunt, verum esse id quod multotiens dictum est, scilicet quod rationes quae sunt circa actiones et passiones humanas non possunt habere aliquid determinatum secundum certitudinem, sicut nec ea circa quae sunt.

|#9 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., solvit primam dubitationem.

Et primo ostendit quod non omnia sunt patri exhibenda. Secundo determinat quae quibus exhibenda sint, ibi: videbitur autem utique etc..

Dicit ergo primo non esse immanifestum quod non sunt eadem omnibus reddenda. Unde nec patri sunt reddenda omnia, sicut nec apud gentiles omnia sacrificantur iovi, sed quaedam aliis diis. Quia ergo alia debentur parentibus et fratribus et amicis et benefactoribus singulis eorum sunt attribuenda ea quae sunt eis propria et quae ad eos pertinent.

Et eadem ratio est de virtuosis.

|#10 Et hoc etiam homines observare videntur: quia ad nuptias, secundum quas fit propagatio generis, vocant homines cognatos, quibus est commune genus. Et similiter ad actiones quae sunt circa nuptias vocantur consanguinei.

Et propter eandem rationem aestimant homines quod consanguinei debeant occurrere in kedea, id est in conventionem in qua tractatur de nuptiis agendis.

|#11 Deinde cum dicit: videbitur autem etc., ostendit quae quibus sint attribuenda.

Et primo manifestat propositum. Secundo ostendit in quibus hoc sit facile et in quibus difficile: ibi: eorum quidem igitur etc..

Dicit ergo, quod in his quae pertinent ad sustentationem quae est per nutrimentum, videtur quod filii maxime debeant sufficientiam praebere parentibus. Sunt enim in hoc debitores eis, sicut causis essendi per generationem. Unde et circa haec quae pertinent ad conservationem ipsius esse, magis debent subvenire parentibus quam sibiipsis. Similiter etiam parentibus debent homines honorem tamquam causis essendi, sicut et diis.

|#12 Non tamen omnem honorem debent homines parentibus: quia neque eundem honorem debent patri et matri, neque iterum patri debet homo honorem qui debetur sapienti vel qui debetur duci exercitus. Sed patri debet homo honorem paternum et matri maternum. Similiter etiam et cuilibet seni debetur honor propter aetatem in assurgendo et inclinando eis et in huiusmodi. Amicis autem et fratribus debet homo fiduciam et communicationem omnium. Et similiter consanguineis et his qui sunt unius tribus, et concivibus et reliquis huiusmodi semper tentandum est attribuere id quod est proprium unicuique, et adaptare singulis ea quae eis competunt secundum proprietatem, puta aetatis et virtutem, puta sapientiae, et usum officii, sicut duci exercitus.

|#13 Deinde cum dicit: eorum quidem igitur etc., ostendit in quibus hoc sit facile et difficile. Et dicit quod iudicium de talibus est facile in his quae sunt unius generis, puta quod magis est subveniendum magis consanguineo inter duos consanguineos, vel magis sapienti inter duos sapientes. Sed difficilius est iudicare de differentibus: puta utrum magis sit subveniendum sapientiori, vel magis consanguineo. Et quamvis hoc sit difficile determinare, non tamen oportet recedere ab huiusmodi consideratione; sed determinare id quod dictum est, sicut fieri potest.

|+3 Lectio 3

|#1 Habet autem dubitationem etc..

Postquam Philosophus determinavit de his quae pertinent ad conservationem amicitiae, hic determinat ea quae spectant ad eius dissolutionem. Et circa hoc duo facit.

Primo inquit quando debeat dissolvi amicitia.

Secundo ostendit qualiter homo se debeat habere ad amicum post amicitiae dissolutionem, ibi: utrum igitur nihil alienius etc..

Circa primum duo facit. Primo inquit de dissolutione amicitiae ad eos qui mutantur a pristina conditione. Secundo de dissolutione amicitiae ad eos qui in eodem statu permanent, ibi, si autem hic quidem permaneat etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit dubitationem.

Secundo ponit solutionem quantum ad amicitiam utilis et delectabilis, ibi: vel ad eos quidem etc.; tertio quantum ad amicitiam quae est propter virtutem, ibi, si autem acceptet etc..

Dicit ergo primo, quod dubitatio est, utrum debeat dissolvi amicitia vel non debeat ad eos qui non permanent in eadem conditione secundum quam amici erant.

|#2 Deinde cum dicit vel ad eos quidem etc., solvit dubitationem quantum ad amicitiam utilis vel delectabilis.

Et primo ostendit qualiter huiusmodi amicitiae dissolvantur. Secundo ostendit quomodo circa eas fiant iustae accusationes, ibi, accusabit autem etc..

Dicit ergo primo, quod non est inconveniens, si dissolvatur amicitia ad eos qui sunt amici propter utile vel propter delectabile cessante utilitate vel delectatione; quia secundum has amicitias homines amant delectationem et utilitatem, non personam hominum propter seipsas. Unde, deficiente utilitate vel delectatione, rationabile est quod desinat amicitia.

|#3 Deinde cum dicit: accusabit autem etc., ostendit quomodo circa huiusmodi amicitias oriantur iuste accusationes. Et dicit quod iuste aliquis accusabit illum qui cum amet propter utilitatem vel delectationem, simulat se amare propter moralem virtutem. Ut enim in principio huius tractatus dictum est, plures sunt differentiae amicitiae. Unde potest contingere quod non similiter, idest secundum unam amicitiae speciem, aliqui sunt amici et existimantur esse, puta si sunt amici propter utilitatem et existimantur esse propter virtutem. Et in hoc casu, si ille qui se existimat amari propter virtutem decipiatur ex seipso, ita quod ille qui eum amat nihil operetur ad huiusmodi deceptionem, ille qui deceptus est debet causari contra se ipsum;

|#4 Sed quando decipitur per alterius simulationem, iustum est quod accuset decipientem, multo magis quam eos qui corrumpunt numismata, in quantum malignitas illius qui simulat virtutem consistit in operatione quae est circa rem honorabiliorem. Multo enim honorabilior virtus quam pecunia: unde qui falso simulant virtutem, maligniores sunt his qui fingunt falsam monetam.

|#5 Deinde cum dicit: si autem acceptet etc., solvit praedictam quaestionem quantum ad amicitiam quae est secundum virtutem.

Et primo ostendit quod ad eos qui non permanent in virtute est amicitia dissolvenda. Secundo quomodo sit dissolvenda, ibi, utrum igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo iterat quaestionem.

Si enim aliquis acceptet ad suam amicitiam quasi bonum et postea fiat malus, ita quod eius malitia videatur manifeste, quaestio est: utrum debeat postmodum amari.

#6 Secundo ibi: vel non possibile etc., solvit quaestionem. Et dicit duo, quorum unum est: quod non est possibile quod ille cuius malitia manifestatur, ametur a virtuoso, quia virtuoso non potest esse amabile quodcumque, sed solum bonum honestum.

Secundum est, quod non oportet eum qui iam factus est malus amari; idest non est utile neque decens, quia non oportet quod homo amet malum neque assimiletur pravo viro. Et hoc sequeretur si conservaretur amicitia ad eum qui est malus. Dictum est enim supra, quod simile simili est amicum: et ita non potest esse quod diu conservetur amicitia ad malum nisi sit aliqua similitudo malitiae.

#7 Deinde cum dicit: utrum igitur etc., ostendit qualiter sit talis amicitia dissolvenda.

Et primo proponit quaestionem: utrum scilicet homo statim debeat dissolvere amicitiam ad eum qui factus est malus.

#8 Secundo ibi: vel non omnibus etc., solvit quaestionem. Et dicit quod hoc non est faciendum in omnibus, ut statim amicitia dissolvatur; sed solum in illis qui propter magnitudinem malitiae sunt insanabiles, id est non possunt de facili reduci ad statum virtutis. Si autem aliqui sunt qui suscipiant directionem, ut scilicet possint reduci ad statum rectitudinis, magis est eis auxilium ferendum ad recuperandum bonos mores quam ad recuperandum substantiam amissam, inquantum virtus melior est et magis propria amicitiae quam pecunia. Cum autem dissolvit aliquis amicitiam ad eum qui factus est malus non videtur aliquid inconveniens facere: quia non erat amicus huic vel tali, idest vitioso, sed virtuoso. Et ideo, ex quo alteratur a prima dispositione, amicus qui non potest eum reducere ad salutem, convenienter recedit ab eius amicitia.

#9 Deinde cum dicit: si autem hic quidem etc., agit de dissolutione amicitiae (ad eos qui in eodem statu permanent) et primo movet quaestionem. Si enim unus amicorum permaneat in pristino statu; alius autem fiat magis virtuosus, ita quod fiat magna differentia virtutis inter utrumque; quaestio est utrum ille qui profecit in virtute debeat uti ut amico illo qui non profecit.

#10 Secundo ibi: vel non contingit etc., est possibile, ut scilicet proficiens conservet amicitiam ad non proficientem. Et hoc maxime apparet in magna distantia amicorum: puta in amicitis quae fiunt ex pueritia. Si enim unus permanet puer secundum mentem, alius autem fiat optimus vir, non poterunt remanere amici, cum non complacent sibi in eisdem, neque etiam de eisdem gaudeant et tristentur. Et sine hoc non potest amicitia conservari, ad quam maxime requiritur quod amici convivant. Non possunt autem sibiinvicem convivere, nisi eadem eis placeant et de eisdem gaudeant et tristentur. Et de his dictum est supra.

#11 Deinde cum dicit: utrum igitur nihil etc., inquit qualiter aliquis se debeat habere ad amicum post amicitiae dissolutionem.

Et primo movet quaestionem, utrum scilicet post dissolutionem amicitiae nihil alienius vel familiarius se debeat homo habere ad amicum, quam si nunquam de praeterito fuisset amicus.

#12 Secundo ibi: si autem memoriam etc., solvit quaestionem. Et dicit, quod, quia oportet habere memoriam praeteritae consuetudinis, sicut existimamus, quod magis debeat homo aliquid exhibere amicis quam extraneis, ita etiam et his qui in praeterito fuerunt amici debet homo se magis exhibere propter praeteritam amicitiam, nisi in uno casu, scilicet quando propter abundantem malitiam facta est dissolutio amicitiae; tunc enim nihil familiarius homo debet exhibere ei ad quem dissolvit amicitiam.

|+4 Lectio 4

#1 Amicabilia autem etc..

Postquam Philosophus determinavit de conservatione et dissolutione amicitiae, hic agit de eius effectibus.

Et primo ostendit, qui sunt effectus amicitiae.

Secundo determinat de eis, ibi, benevolentia autem etc..

Circa primum tria facit. Primo ponit, qui sunt amicitiae effectus; secundo ostendit quomodo ad eos se habeant boni, ibi, ad se ipsum autem etc.; tertio quomodo ad praedicta se habeant mali, ibi, videntur autem dicta etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit originem effectuum sive actuum amicitiae. Secundo enumerat huiusmodi effectus vel actus, ibi, ponunt enim amicum etc..

Dicit ergo primo, quod amicabilia id est amicitiae opera, quibus aliquis ad amicos utitur, et secundum quae determinantur amicitiae, videntur processisse ex his quae sunt homini ad seipsum. Sic enim videtur esse unus homo alteri amicus, si eadem agit ad amicum quae ageret ad seipsum.

#2 Deinde cum dicit: ponunt enim amicum etc., enumerat opera amicitiae. Et ponit tria: quorum primum consistit in voluntaria exhibitione beneficiorum. Et dicit quod homines ponunt illum esse amicum qui vult et

operatur ad amicum bona, vel apparentia, gratia ipsius amici. Dicit autem volentem et operantem, quia unum sine altero non sufficit ad amicitiam. Neque enim videtur esse amicabilis beneficentia si unus alteri benefaciat invitus, vel si voluntatem opere explere negligat.

Dicit autem bona vel apparentia, quia interdum aliquis ex amicitia exhibet alteri, quae aestimat ei bona, etsi non sint. Dicit autem illius gratia, quia si homo exhiberet voluntarius alicui beneficia, non quasi intendens bonum illius, sed sui ipsius, non videretur esse vere amicus illius, sed sui ipsius, sicut cum aliquis nutrit equum propter commodum suum.

|#3 Secundum pertinet ad benevolentiam: quod ponit ibi: vel volentem esse etc..

Et dicit, quod amicus vult suum amicum esse, et vivere gratia ipsius amici et non propter seipsum, ut scilicet quaerat ex eo solum proprium commodum. Et hoc patiuntur matres ad filios, quod scilicet volunt eos esse et vivere; et similiter amici, cum intervenit aliqua amicitiae offensa. Etsi enim non velint propter offensam amicabiliter amicis convivere, saltem volunt eos esse et vivere.

|#4 Tertium pertinet ad concordiam: quod ponit ibi: hi autem etc..

Quae quidem potest attendi quantum ad tria. Primo quantum ad exteriorem convictum.

Secundo quantum ad electionem. Tertio quantum ad passiones, ad quas omnes sequitur gaudium et tristitia. Unde dicit, quod quidam determinant illum esse amicum qui convivit, quantum ad primum, et qui eadem eligit quantum ad secundum, et qui condolet et congaudet quantum ad tertium. Et haec etiam considerantur in matribus respectu filiorum.

|#5 Subdit autem, quasi epilogando, quod per aliquod dictorum determinatur amicitia; aestimant enim homines inter illos esse amicitiam in quibus horum aliquod invenitur.

|#6 Deinde cum dicit: ad se ipsum autem etc., ostendit qualiter circa haec se habeant boni.

Et primo ostendit qualiter se habeat circa haec bonus ad se ipsum; secundo quomodo se habeat ad alterum, ibi, ad amicum autem etc.; tertio movet quandam quaestionem, ibi: ad se ipsum autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo assignat rationem cuiusdam quod dixerat, ibi, videtur enim etc.. Tertio manifestat principale propositum, ibi, iste enim etc..

Dicit ergo primo, quod unumquodque praedictorum convenit homini virtuoso respectu suiipsius. Aliis autem, qui non sunt virtuosus, in tantum praedicta conveniunt respectu suiipsorum, in quantum se aestimant virtuosos esse.

|#7 Deinde cum dicit videtur enim etc., assignat rationem eius quod secundo dictum est. Ideo enim unusquisque amicabilia patitur ad seipsum, secundum quod aestimat se virtuosum, quia virtus et virtuosus videntur esse mensura unicuique homini. In unoquoque enim genere habetur pro mensura id quod est perfectum in genere illo, in quantum scilicet omnia alia iudicantur vel maiora vel minora, secundum propinquitatem vel remotionem a perfectissimo. Unde, cum virtus sit propria perfectio hominis, et homo virtuosus sit perfectus in specie humana, consequens est, ut ex hoc accipiatur mensura in toto humano genere.

|#8 Deinde cum dicit: iste enim etc., manifestat principale propositum.

Et primo ostendit, quod virtuoso convenit respectu suiipsius id quod pertinet ad beneficentiam.

Secundo id quod pertinet ad benevolentiam, ibi: et vivere autem vult etc.; tertio id quod pertinet ad concordiam, sed et convivere etc..

Dicit ergo primo, quod virtuosus maxime vult sibiipsi bona et vera et apparentia. Eadem enim sunt apud ipsum vera et apparentia bona. Vult enim sibi bona virtutis, quae sunt vera hominis bona; nec huiusmodi voluntas in eo est vana, sed huiusmodi bona etiam operatur ad seipsum, quia boni hominis est ut laboret ad perficiendum bonum.

|#9 Dictum est enim in secundo, quod virtus facit habentem bonum, et opus eius etiam reddit bonum. Et hoc etiam vult et operatur gratia suiipsius, idest gratia intellectivae partis quae est principalis in homine. Unumquodque autem videtur id maxime esse, quod est principale in eo, virtuosus autem semper ad hoc tendit ut operetur id quod est conveniens rationi. Et sic patet, quod semper vult sibi bonum secundum seipsum.

|#10 Deinde cum dicit: et vivere autem etc., ostendit, quomodo virtuoso respectu suiipsius conveniat id quod pertinet ad benevolentiam.

Et dicit, quod virtuosus maxime vult vivere seipsum, et conservari in esse, et praecipue quantum ad illam animae partem, cui inest sapientia. Si enim homo est virtuosus, oportet quod velit id quod est sibi bonum, quia unusquisque vult sibiipsi bona. Bonum autem est virtuoso suum esse, quod scilicet sit virtuosus.

#11 Si autem contingeret, quod aliquis homo fieret alius, puta si secundum fabulas homo transformaretur in lapidem vel asinum, nullus curaret an illud in quod transformaretur haberet omnia bona et ideo unusquisque vult se esse in quantum conservatur id quod ipse est. Id autem, quod maxime conservatur idem in suo esse, est Deus; qui quidem non vult sibi aliquod bonum, quod nunc non habeat, sed nunc habet in se perfectum bonum. Et ipse semper est quod aliquando est, quia est immutabilis. Deo autem maxime sumus similes secundum intellectum, qui est incorruptibilis et immutabilis. Et ideo esse uniuscuiusque hominis maxime consideratur secundum intellectum. Unde virtuosus, qui totus vivit secundum intellectum et rationem, maxime vult seipsum esse et vivere. Vult enim se esse et vivere secundum id quod in eo permanet. Qui autem vult se esse et vivere principaliter secundum corpus, quod transmutationi subiacet, non vere se vult esse et vivere.

#12 Deinde cum dicit: sed et convivere etc., ostendit, quomodo virtuoso competat respectu sui ipsius id quod pertinet ad concordiam.

Et primo quantum ad convictum. Et dicit, quod virtuosus maxime vult convivere sibi ipsi, scilicet revertendo ad cor suum, et secum meditando. Hoc enim facit delectabiliter: uno quidem modo quantum ad memoriam praeteritorum, quia memoria bonorum, quae operatus est, est sibi delectabilis. Secundo quantum ad spem futurorum. Habet enim spem bene operandi in futuro, quae est sibi delectabilis.

Tertio quantum ad cognitionem praesentium.

Abundat enim secundum mentem theorematibus, idest considerationibus veris et utilibus.

#13 Secundo ibi, condoletque etc., ostendit, quod virtuosus habet concordiam ad seipsum secundum passiones. Et dicit, quod ipse maxime condolet et condelectatur sibi ipsi, quia toti sibi, idest quantum ad partem sensitivam et intellectivam, est idem triste et delectabile, et non aliud alii; quia videlicet pars sensitiva in eo adeo est rationi subiecta, quod sequitur motum rationis, vel saltem non vehementer renititur: non enim ducitur a passionibus sensitivae partis, ut postea passione cessante poeniteat de eo quod iam fecit contra rationem. Sed quia semper secundum rationem agit, non de facili poenitet, et ita maxime consentit sibi ipsi.

#14 Ultimo autem epilogando concludit, quod praedicta conveniunt virtuoso respectu sui ipsius.

#15 Deinde cum dicit ad amicum autem etc., ostendit, quomodo praedicta conveniant virtuoso respectu amici. Et dicit, quod virtuosus se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus secundum affectum amici est quasi alius ipse, quia scilicet homo afficitur ad amicum sicut ad seipsum. Videtur igitur, quod amicitia in aliquo praedictorum consistat, quae homines ad seipsos patiuntur; et quod illi vere sint amici quibus praedicta existunt.

#16 Deinde cum dicit: ad se ipsum autem etc., movet quamdam dubitationem; utrum scilicet sit amicitia hominis ad seipsum. Et dicit quod ista quaestio relinquenda est in praesenti, quia magis pertinet ad nomen quam ad rei veritatem. Amicitia enim videtur esse inter quoscumque, secundum quod eis competunt duo vel tria ex praedictis. Et cum ad aliquos superabundanter amicitiam habemus, haec assimilatur dilectioni quam habet homo ad seipsum. Unde, cum aliquis vult commendare amicitiam suam ad alterum consuevit dicere: ego diligo eum sicut meipsum. Unde non refert, quantum ad rei veritatem, utrum nomen amicitiae dicatur respectu sui ipsius, ex quo ipsa res amicitiae superabundanter competit homini ad seipsum.

#17 Deinde cum dicit: videntur autem etc., ostendit qualiter mali se habeant ad praedicta amicitiae opera.

Et primo ostendit quod haec non possunt convenire malis. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, si utique etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi: differunt autem etc..

Dicit ergo primo, quod praedicta amicitiae opera videntur multis convenire respectu sui ipsorum quamvis sint pravi. Tamen considerandum est quod in tantum participant praedictis amicitiae operibus ad seipsos, in quantum placent sibi ipsi et aestimant se esse virtuosos.

Sed nulli eorum qui sunt valde pravi et nefarii, neque praedicta conveniunt, neque convivere videntur. Et fere nullis pravis videntur convenire praedicta. Raro enim inveniuntur homines pravi qui aestiment se virtuosos suam malitiam non cognoscentes.

#18 Deinde cum dicit: differunt autem etc., manifestat propositum.

Et primo ostendit quod pravis non convenit respectu sui ipsorum opus amicitiae quod pertinet ad beneficentiam. Secundo, quod neque illud quod pertinet ad benevolentiam, ibi, quibus autem multa etc.; tertio quod nec etiam illud quod pertinet ad concordiam, ibi: quaeruntque mali etc..

Dicit ergo primo, quod mali differunt a seipsis, in quantum scilicet alia concupiscunt secundum partem sensitivam et alia volunt secundum rationem; sicut patet de incontinentibus, qui loco eorum quae secundum rationem iudicant esse sibi bona, appetunt delectabilia quae sunt eis nociva. Alii autem propter timiditatem et

pigritiam praetermittunt operari ea quae secundum rationem iudicant sibi bona. Et sic dupliciter carent beneficentia ad seipsos: uno modo, inquantum operantur sibi nociva; alio modo, inquantum vitant sibi proficua.

|#19 Deinde cum dicit: quibus autem etc., ostendit quod eis non convenit ad seipsos opus quod competit ad benevolentiam. Et dicit quod illi a quibus facta sunt multa et gravia mala, ita quod propter seipsos ab hominibus odiuntur, non volunt se esse et vivere; sed est eorum vita eis taediosa, cognoscentes se omnibus esse graves, et ita fugiunt vivere in tantum quod quandoque interimunt seipsos.

|#20 Deinde cum dicit: quaeruntque mali etc., ostendit quod non conveniat malis opus pertinens ad concordiam. Et primo quantum ad convictum. Non enim possunt mali sibiipsis convivere revertendo ad cor suum, sed quaerunt alios cum quibus commorentur, colloquendo et cooperando eis secundum exteriora verba et facta. Et hoc ideo, quia statim secum cogitando de seipsis recordantur multa et gravia mala quae in praeterito commiserunt, et praesumunt se similia facturos in futurum, quod est eis dolorosum. Sed quando sunt cum aliis hominibus, diffundendo se ad exteriora, obliviscuntur suorum malorum. Et sic, cum nihil in seipsis habeant quod sit dignum amari nil amicabile patiuntur ad seipsos.

|#21 Secundo ibi: neque gaudent etc., manifestat quod non habent secum concordiam quantum ad passiones. Et dicit quod tales neque congaudent neque condolent sibiipsis. Anima enim eorum est in quadam contentione contra seipsam, inquantum scilicet pars sensitiva repugnat rationi; et ex una parte dolet si recedat a delectabilibus propter malitiam in eo dominantem, quae causat huiusmodi tristitiam in parte sensitiva: ex alia autem parte delectatur secundum rationem quae iudicat mala esse vitanda: et sic una pars animae trahit hominem malum ad unam partem, alia autem pars trahit eum ad partem contrariam, ac si anima eius in diversas partes discerperetur et contra seipsam discreparet.

|#22 Tertio ibi: si autem non possibile etc., removet quandam dubitationem. Posset enim aliquis dicere non esse possibile quod homo pravus simul de eodem doleat et delectetur: et hoc quidem verum est quantum ad sensum utriusque, quamvis causa utriusque simul inesse possit secundum diversas animae partes. Dicit ergo quod si non sit possibile quod homo pravus simul perfecte tristetur et delectetur, tamen parum post delectationem tristatur de hoc ipso quod delectatus est, et vellet quod huiusmodi delectabilia non recepisset. Homines enim pravi replentur poenitentia, quia videlicet impetu malitiae vel passionis cessante, quo mala faciunt, secundum rationem cognoscunt se mala egisse, et dolent. Et sic patet quod pravi non disponuntur amicaliter ad seipsos, propter hoc quod non habent in seipsis aliquid amicitiae dignum.

|#23 Deinde cum dicit: si utique sic habere etc., concludit ex praemissis, quod si valde miserum est sic se habere absque amicitia ad seipsum, intense, idest vehementi studio fugere debemus malitiam et conari ad hoc quod simus virtuosus. Per hunc enim modum se habebit aliquis amicaliter ad seipsum, et fiet etiam aliis amicus.

|+5 Lectio 5

|#1 Benivolentia autem etc..

Postquam Philosophus ostendit quae sunt opera amicitiae et quibus convenient, hic determinat de singulis horum. Praedicta autem amicitiae opera reducuntur ad tria: scilicet beneficentiam, benevolentiam et concordiam, ut dictum est; et ideo de his tribus nunc determinat.

Primo quidem de benevolentia, quae consistit in interiori affectu respectu personae.

Secundo de concordia, quae etiam in affectu consistit, sed respectu eorum quae sunt personae, ibi, amicabile autem etc.. Tertio de beneficentia, quae consistit in exteriori effectui, ibi, benefactores autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod benevolentia non est amicitia. Secundo ostendit quod est amicitiae principium, ibi, videtur utique etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod benevolentia non est amicitia, quae significatur per modum habitus. Secundo, quod non est amatio, quae significatur per modum passionis, ut in octavo dictum est, ibi, sed neque amatio etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod benevolentia videtur esse aliquid simile amicitiae, inquantum scilicet oportet omnes amicos esse benevolos. Non tamen est idem quod amicitia.

|#2 Secundo ibi: fit enim etc., probat propositum per duo media. Quorum primum est, quod benevolentia potest fieri ad homines ignotos, quorum scilicet experientiam aliquis non accipit cum eis familiariter conversando. Sed hoc non potest esse in amicitia. Secundum medium est, quod benevolentia potest esse latens eum ad quem benevolentiam habemus; quod de amicitia dici non potest; et haec supra in principio octavi dicta sunt.

|#3 Deinde cum dicit: sed neque amatio etc., ostendit quod benevolentia non sit amatio, duplici ratione. Quarum prima est, quod benevolentia non habet distensionem animi, neque appetitum, idest passionem in appetitu sensitivo, quae animum suo impetu distendit quasi cum quadam violentia ad aliquid movens. Quod quidem accidit in passione amationis; non autem in benevolentia, quae consistit in simplici motu voluntatis.

|#4 Secundam rationem ponit ibi, et amatio quidem etc..

Et dicit quod amatio fit cum consuetudine.

Importat enim amatio, ut dictum est, quemdam vehementem impetum animi. Non autem consuevit animus statim vehementer ad aliquid moveri; sed paulatim ad maius perducitur.

Et ideo per quamdam consuetudinem amatio crescit: sed quia benevolentia importat simplicem motum voluntatis, potest repente fieri, sicut accidit hominibus videntibus pugnas agonistarum. Fiunt enim benevoli ad alterum pugnantium; et placeret aspicientibus quod hic vel ille vinceret; tamen nullam operam ad hoc darent, quia ut dictum est, homines fiunt repente benivoli et diligunt superficialiter idest secundum solum et debilem motum voluntatis, non prorumpentem in opus.

|#5 Deinde cum dicit: videtur utique etc., ostendit, quod benevolentia sit principium amicitiae.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit benevolentiam esse amicitiae principium. Secundo ostendit cuius amicitiae principium sit, ibi: non eam quae propter utile etc..

Dicit ergo primo quod benevolentia videtur esse principium amicitiae, sicut delectari in aspectu alicuius mulieris, est principium amationis eius. Nullus enim incipit amare aliquam mulierem nisi prius fuerit delectatus in eius pulcritudine, nec tamen statim tunc cum gaudet in aspectu formae mulieris amat eam; sed hoc est signum amationis completae, quando si sit absens desiderat eam, quasi graviter ferens eius absentiam, et praesentiam concupiscens. Et similiter se habet de amicitia et benevolentia. Non enim possibile est aliquos esse amicos, nisi prius facti fuerint benevoli.

|#6 Nec tamen propter hoc, quod sunt benevoli, possunt dici amici: quia ad benevolos pertinet hoc solum, quod velint bona illis quibus sunt benevoli; ita tamen, quod nihil pro eis facerent, neque pro eorum malis turbarentur. Unde potest aliquis translative loquendo dicere, quod benevolentia est quaedam amicitia otiosa, quia scilicet non habet operationem amicabilem adiunctam.

Sed quando diu durat homo in benevolentia, et consuescit bene velle alicui, firmatur animus eius ad volendum bonum, ita quod voluntas non erit otiosa, sed efficax; et sic fit amicitia.

|#7 Deinde cum dicit: non eam quae propter utile etc., ostendit cuius amicitiae benevolentia sit principium.

Et primo ostendit cuius non sit principium.

Secundo cuius sit principium, ibi, totaliter autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit quod intendit. Et dicit, quod benevolentia per diuturnitatem et consuetudinem non perducitur ad veram speciem amicitiae, quae est propter utile aut delectabile.

|#8 Secundo ibi: non enim etc., probat propositum. Non enim benevolentia in illam amicitiam transit, in qua benevolentia locum non habet; non autem habet benevolentia locum in praedictis amicitiiis. Et hoc quidem manifeste apparet in amicitia delectabilis, in qua uterque amicorum vult sibi ex altero delectationem, quae quandoque est cum malo alterius, et sic tollitur benevolentia.

Sed in amicitia utilis potest esse benevolentia quantum ad eum qui iam recepit beneficia; qui si iuste operetur, retribuit saltem benevolentiam pro beneficiis quae recepit.

|#9 Sed si aliquis de aliquo velit quod bene se habeat et bene operetur propter spem quam habet ut per illum in bonis abundet, non videtur esse benevolus ad illum, per quem sperat se abundare; sed magis ad se ipsum, sicut etiam non videtur esse amicus alicuius qui aliquam curam apponit ad bonum eius propter aliquam sui utilitatem, ut scilicet ad aliquid ipso utatur.

|#10 Deinde cum dicit: totaliter autem etc., ostendit cuius amicitiae benevolentia sit principium. Et dicit, quod universaliter benevolentia videtur esse ad aliquem propter aliquam eius virtutem et epiichiam, cum scilicet alicui videatur, quod ille ad quem est benevolus sit bonus aut fortis aut aliquid huiusmodi, propter quae homines consueverunt laudari; sicut dictum est de agonistis, quibus efficitur benevoli propter fortitudinem quae apparet in eis, vel propter aliquid huiusmodi.

|+6 Lectio 6

|#1 Amicabile autem etc..

Postquam Philosophus determinavit de benevolentia, hic determinat de concordia.

Et primo ostendit quid sit concordia; secundo ostendit quibus conveniat, ibi: est autem talis etc..

Circa primum duo facit: primo ostendit quid sit concordia; secundo quomodo se habeat ad amicitiam politicam, ibi: politica autem amicitia etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat genus concordiae. Secundo materiam ipsius, ibi: neque circa quodcumque etc..

Dicit ergo primo, quod concordia videtur ad genus amicitiae pertinere. Dictum est enim supra, quod ad amicos pertinet, quod eadem eligant, in quo consistit ratio concordiae. Et ex hoc patet, quod concordia non est homodoxia, per quod significatur unitas opinionis. Potest enim contingere, quod sint eiusdem opinionis etiam illi qui se invicem non cognoscunt, inter quos tamen non est concordia, sicut nec amicitia.

|#2 Deinde cum dicit: neque circa quodcumque etc., inquit materiam concordiae.

Et primo ostendit circa quae non sit concordia.

Et dicit, quod non dicuntur concordare homines, qui concordant circa quodcumque, sicut illi qui consentiunt sibiipsis in speculativis, puta de his quae pertinent ad corpora caelestia. Consentire enim sibi invicem in his non pertinet ad rationem amicitiae, quia amicitia ex electione est, iudicium autem de rebus speculativis est ex necessitate conclusionis et ideo nihil prohibet aliquos amicos diversa circa huiusmodi sentire, et aliquos inimicos in his sibi consentire. Unde patet concordiam, quae ad rationem amicitiae pertinet, circa talia non esse.

|#3 Secundo ibi: sed civitates etc., ostendit circa quae sit concordia. Et primo ostendit in generali, quod est circa operabilia.

Et dicit, quod civitates dicuntur concordare sibiinvicem quando consentiunt circa utilia, ita quod eadem eligunt, et communiter operantur ea quae opinantur esse utilia. Et sic patet, quod concordia est circa operabilia.

|#4 Secundo ibi: et horum circa quae etc., ostendit in speciali circa quae operabilia sit concordia. Et ponit duo. Quorum unum est, quod concordia attenditur circa ea quae habent aliquam magnitudinem. Non enim tollitur concordia aliquorum ex hoc quod in aliquibus minimis dissentiunt. Aliud autem est, quod illa, circa quae est concordia, sint talia, quae possint convenire utrique concordantium, vel etiam omnibus, sive hominibus, sive civibus unius civitatis. Si enim aliquis consentiat alicui, quod habeat id quod nullus alius potest habere, non multum pertinet ad concordiam.

|#5 Et ponit exemplum de civitatibus, in quibus dicitur esse concordia, quando omnibus civibus idem videtur; puta, quod principes assumantur per electionem, non autem sorte vel per successionem, vel cum videtur Atheniensibus, quod ineant societatem cum Lacedaemoniis ad simul pugnandum contra hostes; vel quando omnibus civibus videtur, quod talis homo, puta Putacus, principetur, si tamen et ipse voluerit principari. Tunc enim, qui hoc volunt ei concordant.

|#6 Sed cum quilibet vult seipsum principari, sequitur, quod contendat, sicut de quibusdam recitatur in formistis, id est in quibusdam poematibus. Non enim consistit concordia in hoc quod uterque velit sibiipsi bonum, quamvis videatur similitudo voluntatis secundum proportionem, quia uterque vult bonum sibi. Quinimo hoc est contentionis causa. Sed oportet, ad hoc quod sit concordia, quod consentiant in eodem secundum numerum: sicut cum in aliqua civitate tam plebs quam virtuosus in hoc concordent, quod optimi principentur. Per hunc enim modum omnibus fit illud quod desiderant, quando in eodem omnes consentiunt.

|#7 Deinde cum dicit: politica autem etc., ostendit qualiter se habeat concordia ad amicitiam politicam. Et dicit, quod amicitia politica, sive sit civium unius civitatis adinvicem, sive sit inter diversas civitates, videtur idem esse quod concordia. Et ita etiam homines dicere consueverunt; scilicet quod civitates, vel cives concordantes, habent amicitiam adinvicem. Est enim amicitia politica circa utilia et circa ea quae conveniant ad vitam humanam, circa qualia dicimus esse concordiam.

|#8 Deinde cum dicit: est autem talis etc., ostendit in quibus inveniatur concordia.

Et primo ostendit quod invenitur in bonis.

Secundo ostendit quod non invenitur in pravis, ibi, pravos autem etc..

Dicit ergo primo, quod concordia talis, qualis determinata est, invenitur in his qui sunt virtuosus. Huiusmodi enim homines sic se habent, quod quilibet eorum, et sibiipsi concordat, et etiam concordant adinvicem in quantum immobiliter permanent in eisdem, et electionibus, et operibus; quia sicut supra dictum est, boni sunt quasi impenitibiles.

Sed addit ut est dicere quia non est possibile, quod homines in hac vita omnimodam immutabilitatem habeant.

|#9 Et ad expositionem dictorum subdit, quod ideo dicuntur in eisdem existentes, quia voluntates talium hominum manent fixae in bono et non transfluunt ex uno in aliud, sicut euripus, idest quidam locus maritimus in Graecia, in quo aqua fluit et refluit.

Et huiusmodi homines virtuosi volunt iusta et utilia, et talia communiter appetunt.

|#10 Deinde cum dicit: pravos autem etc., ostendit quod in pravis non est concordia.

Et dicit quod pravi non possunt concordare, nisi forte parum, sicut et parum possunt esse amici. Ideo autem concordare non possunt, quia volunt superabundanter habere in bonis utilibus, sed volunt deficere, idest minus habere, in laboribus qui communiter imminent sustinendi vel etiam in ministrationibus, idest quibuscumque tributis vel servitiis.

Et, dum sibi unusquisque vult haec, scilicet superabundare in bonis et deficere in malis, inquit de proximo suo et impedit eum ne hoc adipiscatur quod ipse cupit. Et ita dum non servant bonum commune quod est iustitia, destruitur inter eos communitas concordiae.

Et sic accidit inter eos contentio, dum unus cogit alium ad hoc quod servet ei id quod est iustum, sed tamen ipse non vult alteri iustitiam facere, sed vult superabundare in bonis et deficere in malis, quod est contra aequalitatem iustitiae.

|+7 Lectio 7

|#1 Benefactores autem etc..

Postquam Philosophus determinavit de benevolentia et concordia, hic determinat de beneficentia.

Et primo proponit id quod circa eam accidit.

Et dicit quod benefactores magis videntur amare eos quibus benefaciunt, quam illi qui bene patiuntur ab eis ament operantes sibi bona.

|#2 Secundo ibi: et ut praeter rationem etc., movet super hoc quaestionem. Et dicit, quod hoc quod dictum est habet quaestionem, quia videtur praeter rationem contingere.

Beneficiati enim ex debito obligantur ad amandum benefactores, sed non e converso.

|#3 Tertio ibi: pluribus quidem igitur etc., solvit praedictam quaestionem, assignans rationem praedicti accidentis.

Et primo ponit rationem apparentem. Secundo assignat rationes veras, ibi, videbitur autem etc..

Dicit ergo primo, quod pluribus videtur ratio praedicti accidentis esse, quia beneficiati debent aliquid benefactoribus: sed benefactoribus aliquid debetur, sicut et mutantibus.

Hoc autem videmus in mutuis accidere, quod illi qui debent vellent non esse illos quibus debent, ad hoc quod essent immunes a debito.

Sed accommodantes, quibus debetur, curam gerunt de salute debentium eis, ne perdant id quod eis debetur; ita etiam videtur quod benefactores velint esse et vivere illos qui ab ipsis bene passi sunt ut acquirant ab eis gratiarum actionem. Sed illi qui beneficia receperunt non curant reddere gratias, sed magis vellent absolvi ab hoc debito. Et ideo non multum amant benefactores.

|#4 Et hanc quidem rationem eppicarinus, id est quidam Philosophus vel poeta, approbans: (hanc rationem) forte dicet quod hanc rationem dicant quidam considerantes malitiam hominum; assimilatur enim humanae consuetudini quae apud plures invenitur. Multi enim sunt immemores beneficiorum et magis appetunt bene recipere ab aliis quam benefacere.

|#5 Deinde cum dicit: videbitur autem etc., assignat veras rationes quatuor.

Circa quarum primam duo facit. Primo praefert hanc rationem ei quam supra posuit.

Et dicit quod causa eius quod dictum est naturalior esse videtur ea quae nunc dicitur, quia videlicet sumitur ab ipsa natura beneficium, nec est similis rationi supra assignatae quae sumpta est ex parte accommodantium.

Accommodantes enim non amant illos quibus accommodant; sed quod volunt eos conservari in esse non est ex amore, sed propter lucrum. Sed benefactores amant secundum appetitum sensitivum, et diligunt secundum electionem eos qui ab eis bona recipiunt, etiam si in nullo sint eis utiles in praesenti, nec expectent aliquam utilitatem in futuro.

|#6 Secundo ibi: quod et in artificibus etc., ponit primam rationem. Et dicit quod idem accidit de benefactoribus ad beneficiatos, quod accidit in artificibus respectu suorum operum.

Omnis enim artifex diligit proprium opus magis quam diligitur ab eo, etiam si esset possibile quod opus illud fieret animatum.

Et hoc maxime videtur accidere circa poetas qui superabundanter diligunt propria poemata, sicut parentes amant filios. Poemata enim magis ad rationem pertinent secundum quam homo est homo, quam alia mechanica opera. Et huic assimilatur hoc quod accidit circa benefactores diligentes eos quibus benefaciunt. Quia ille qui bene patitur ab aliquo est quasi opus eius. Et ideo magis diligunt benefactores opus suum, scilicet beneficiatos, quam e converso.

|#7 Positis autem exemplis subiungit omnium rationem. Et dicit quod causa praedictorum est, quia omnibus hominibus est eligibile et amabile suum esse. Unumquodque enim in quantum est bonum est, bonum autem est eligibile et amabile. Esse autem nostrum consistit in quodam actu. Esse enim nostrum est vivere, et per consequens operari.

Non est enim vita absque vitae operatione quacumque. Unde unicuique est amabile operari opera vitae. Faciens autem in actu est quodammodo ipsum opus facientis. Actus enim moventis et agentis est in moto et patiente. Ideo itaque diligunt opus suum et artifices et poetae et benefactores, quia diligunt suum esse. Hoc autem est naturale, scilicet quod unumquodque suum esse amet.

|#8 Rationem autem huius consequentiae, scilicet quod diligant opus, quia diligunt esse: manifestat subdens quod est potentia hoc actu opus nunciat. Homo enim est in quantum habet animam rationalem: anima autem est actus primus corporis physici potentia vitam habentis, id est quod est in potentia ad opera vitae. Sic igitur primum esse hominis consistit in hoc quod habeat potentiam ad opera vitae. Huius autem potentiae reductionem in actu denunciat ipsum opus quod homo facit exercendo actu opera vitae.

|#9 Secundam rationem ponit ibi simul autem etc..

Circa quod duo facit. Primo proponit rationem dicens quod unusquisque (enim) diligit proprium bonum. Bonum autem benefactoris consistit in suo actu, quo scilicet beneficia tribuit.

Est enim actus virtutis. Et ideo benefactor delectatur in beneficiato sicut in eo in quo invenitur eius bonum; sed bene patiens, qui scilicet recipit beneficium, non habet aliquod bonum honestum in operante, id est in benefactore non enim est virtutis actus recipere ab alio beneficia. Sed si habet aliquod bonum, hoc est bonum utile, quod est minus delectabile et amabile quam bonum honestum. Et ita patet quod minus est amabilis benefactor beneficiato quam e converso.

|#10 Secundo ibi delectabilis autem etc., probat quod supposuerat, dupliciter.

Primo quidem quia delectabile quidem circa praesens est ipse actus sive operatio; circa futurum autem spes; circa factum autem sive praeteritum memoria: inter quae tria delectabilissimum est actus, et similiter magis amabile quam spes vel memoria.

Benefactori autem manet honestas proprii operis, quia bonum honestum non cito transit, sed est diuturnum; et ita delectatur in eo cui benefecit sicut in praesenti suo bono. Sed utilitas quam patiens recipit de facili transit. Et ita beneficiatus delectatur in benefactore secundum memoriam praeteriti.

Magis ergo est delectabile et amabile benefactori bonum honestum quod habet in beneficiato, quam beneficiato bonum utile quod habet in benefactore.

|#11 Secundo ibi: et memoria etc., probat idem dicens quod memoria bonorum, id est honestorum, quae quis in praeterito fecit, est delectabilis. Sed memoria bonorum utilium quae quis quandoque habuit, vel omnino non est delectabilis, puta cum circa eorum amissionem est quis contristatus; vel minus est delectabilis, quam memoria honestorum, puta quando aliquid ex eis remanet; sed circa expectationem futurorum videtur e converso se habere, scilicet quod magis est delectabile expectare utilia quam expectare honesta.

|#12 Huius autem diversitatis ratio est, quia bonum ignotum non delectat, sed solum bonum cognitum; honesta autem nemo cognoscit nisi qui habet. Unde cognoscuntur si sint praeterita, non autem si solum sint futura. Bona autem utilia cognoscuntur et praeterita et futura; sed auxilium praeteritorum iam pertransiit. Auxilium autem quod ex eis in futurum expectatur delectat quasi remedium quoddam contra futuras necessitates.

Unde plus delectatur homo in spe utilium quam in memoria eorumdem, vel etiam quam in spe honestorum. Sed in memoria honestorum plus delectatur homo, quam in memoria utilium. Benefactor autem habet in beneficiato memoriam boni honesti, beneficiatus autem in benefactore memoriam boni utilis. Delectabilior ergo et amabilior est benefactori beneficiatus, quam e converso.

|#13 Tertiam rationem ponit ibi, et amatio quidem etc..

Et dicit, quod amare assimilatur ei quod est facere. Pertinet enim ad amantem, quod velit et operetur bonum ei quem amat, sed amari assimilatur ei quod est pati. Faciens autem superexcellit patienti. Et ideo rationabiliter his qui superexcellunt in agendo, scilicet benefactoribus, et artificibus et poetis consequitur, quod ament et habeant ea quae ad amorem consequuntur.

|#14 Quartam rationem ponit ibi, adhuc autem etc..

Illa enim, quae laboriose fiunt ab omnibus magis diliguntur. Sicut illi, qui proprio studio et labore possident divitias magis amant eas quam illi qui accipiunt eas ex successione parentum, vel ex gratuito dono alicuius, unde sic accipientes magis sunt liberales, ut in quarto dictum est. Quod autem aliquis recipiat beneficium ab aliquo est sine eius labore. Sed quod aliquis alteri beneficiat est operosum, idest requires operam et laborem. Unde rationabile est, quod benefactores magis ament beneficiatos, quam e converso.

|#15 Et hanc rationem confirmat per exemplum matrum, quae magis amant filios quam patres. Tum quia magis laborant circa eorum generationem portando et pariendo eos, quam patres. Tum etiam quia matres magis possunt scire, quod sint earum filii quam patres.

Et hoc etiam videtur esse proprium benefactorum, ut scilicet ament beneficiatos inquantum circa eos laborant.

|+8 Lectio 8

|#1 Dubitatur autem etc..

Postquam Philosophus determinavit de conservatione et dissolutione amicitiae, et iterum de amicitiae operibus, hic movet quasdam dubitationes circa amicitiam.

Et primo ex parte amantis. Secundo ex parte amatorum, ibi, utrum igitur quam plurimos etc..

Circa primum duo facit. Primo solvit dubitationem de amore amantis quem habet ad seipsum. Secundo de amore amantis quem habet ad alterum, ibi, dubitatur autem, et circa felicem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit dubitationem.

Secundo ostendit eam esse rationabilem, ibi, increpant enim etc..

Tertio solvit, ibi, forte igitur tales etc..

Dicit ergo primo, quod dubitatio est, utrum oporteat quod aliquis diligit seipsum maxime, vel aliquem alium magis quam se.

|#2 Deinde cum dicit increpant enim etc., ostendit dubitationem esse rationabilem.

Et primo obiicit pro una parte. Secundo pro alia, ibi, rationibus autem his etc.. Tertio concludit dubitabilitatem quaestionis, ibi, dubitatur autem etc..

Circa primum primo inducit hoc quod homines increpant illos, qui maxime amant seipsos. Et hoc, quod aliqui sint amatores sui, reputatur quasi ad malum.

|#3 Secundo ibi: videturque etc., inducit, quod homo pravus omnia facit propter suam utilitatem; et tanto hoc magis observat quanto peior est, et quanto hoc magis facit, magis accusatur ab hominibus, velut qui nihil facit extra seipsum, idest quod sit propter bonum aliorum, sed solum propter suum.

Sed homines virtuosī non agunt solum propter se ipsos, sed magis agunt propter bonum honestum et propter amicos, propter quae plerumque praetereunt suas utilitates.

|#4 Deinde cum dicit rationibus autem etc., obiicit pro parte contraria. Et dicit, quod a praemissis rationibus dissonant opera, secundum quae homines maxime ostenduntur amare seipsos. Et hoc non irrationabiliter.

Primo quidem, quia sicut communiter homines dicunt, oportet hominem maxime amare, eum qui maxime est nobis amicus; ille autem est alicui maxime amicus qui maxime vult ei bonum eius gratia, etiam si nullus alius sciret. Quae quidem maxime existunt homini ad seipsum. Unusquisque enim maxime vult sibi bona. Sic ergo patet, quod homo maxime debet amare seipsum.

|#5 Secundo ibi: et reliqua etc., inducit pro hac parte id quod dictum est. Et dicit, quod reliqua omnia quibus determinatur et definitur quid sit amicus, maxime existunt homini ad se ipsum, unde supra dictum est quod omnia amicabilia quae considerantur in comparatione ad alios, proveniunt ex amicabilibus quae patitur homo ad seipsum.

|#6 Tertio ibi: sed et proverbia etc., inducit ad idem quaedam proverbia. Et dicit, quod omnia proverbia quae vulgariter dicuntur, consentiunt in hanc partem, quod homo maxime diligit se ipsum, sicut quod dicitur unam esse animam duorum amicorum. Et quod, ea quae sunt amicorum sunt communia. Et quod, amicitia est quaedam aequalitas. Et quod, amicus se habet ad amicum sicut genu ad tibiam, quae habent maximam propinquitatem.

Per haec autem omnia datur intelligi, quod amicitia in quadam unitate consistit, quae maxime est alicuius ad seipsum. Et sic omnia praedicta proverbia maxime verificantur de aliquo respectu suiipsius. Et hoc ideo, quia homo maxime est amicus sibiipsi, et sic homo maxime debet seipsum amare.

|#7 Deinde cum dicit dubitatur autem etc., concludit dubitabilitatem quaestionis. Et dicit quod convenienter dubitatur quas rationes praedictorum sit debitum sequi, cum ambae habeant aliquid credibile.

|#8 Deinde cum dicit: forte igitur etc., solvit praemissam dubitationem.

Et primo determinat modum solvendi. Secundo solvit, ibi, in opprobrium quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, quod tales sermones, qui habent rationes probabiles pro utraque parte, oportet distinguere et determinare quantum ex utraque parte verum dicatur, et in quo.

Et sic si accipiamus qualiter aliquis dicatur amator sui secundum utramque partem obiectionum, fiet manifestum illud quod quaeritur.

|#9 Deinde cum dicit: in opprobrium quidem igitur etc., solvit distinguendo praedictam dubitationem.

Et primo ostendit qualiter dicatur amator sui, secundum quod vituperatur. Secundo qualiter dicatur, secundum quod laudatur, ibi, videbitur autem utique etc..

Circa primum duo facit. Primo manifestat propositum. Secundo probat quod dixerat, ibi, quoniam autem talia etc..

Dicit ergo primo, quod illi qui in opprobrium reputant esse amatorem sui, illos vocant sui amatores, qui tribuunt sibi plus in bonis corporalibus, scilicet in pecuniis, et honoribus, et in delectationibus corporalibus, quales sunt ciborum et venereorum. Huiusmodi enim bona multitudo hominum appetit.

Et attendunt ad ipsa homines, ac si essent optima.

|#10 Et quia multi quaerunt in his superabundantiam, quam non possunt omnes simul habere, sequitur, quod circa huiusmodi bona fiant pugnae et contentiones. Illi autem qui circa talia plus abundant, horum abundantiam convertunt ad satisfaciendum concupiscentiis, et universaliter aliis passionibus; et per consequens irrationali parti animae, ad quam pertinent passiones. Et sic illi, qui talia bona appetunt, amant seipsos secundum partem animae irrationalem, scilicet sensitivam.

Multitudo autem hominum talis est, quod magis sequitur sensum quam intellectum. Et ideo ipsa appellatio amantis seipsum, sumpta est ab eo quod est pravum, quod multis convenit. Et sic patet quod philautus, id est amator sui ipsius, secundum hanc acceptionem prout in pluribus invenitur, iuste exprobratur.

|#11 Deinde cum dicit: quoniam autem etc., probat quod dixerat. Et dicit manifestum esse quod multi consueverunt illos dicere philautos, id est amatores sui ipsorum, qui plus tribuunt sibi de bonis praedictis, quae pertinent ad partem irrationalem; quia si aliquis velit superabundare in bonis rationis, quae sunt opera virtutum, puta si velit inter alios maxime agere opera iustitiae vel temperantiae vel quaecumque alia virtutis opera, ita quod semper velit sibi bonum honestum acquirere, nullus de praedicta multitudine vocabit eum philautum, id est amatorem sui; vel si aliquis sapiens vocet eum philautum, hoc non dicet in eius vituperium.

|+9 Lectio 9

|#1 Videbitur autem utique talis etc..

Postquam Philosophus ostendit qualiter dicatur aliquis amator sui secundum quod est exprobrabile, hic ostendit qualiter aliquis dicatur amator sui secundum quod est laudabile. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit esse quemdam modum quo aliquis est amator sui, alium a praedicto. Secundo ostendit quod secundum hunc modum esse amatorem sui est laudabile, ibi, circa bonas quidem igitur etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit illum esse amatorem sui qui sibi tribuit abundantiam bonorum rationis. Secundo ostendit quod virtuosus est talis, ibi quoniam quidem igitur etc.. Tertio ostendit hunc modum amandi se esse differentem a praemisso, ibi, secundum alteram speciem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod talis, qui scilicet studet excellere in operibus virtutis, magis videtur esse philautus, id est amator sui, quam ille qui tribuit sibi superabundantiam bonorum sensibilibium.

|#2 Secundo ibi: tribuit enim etc., probat propositum duabus rationibus. Quarum prima est quia tanto aliquis magis amat seipsum, quanto maiora bona sibi attribuit.

Sed ille qui studet superexcedere in operibus virtutis, tribuit sibi optima, quae scilicet sunt maxime bona, scilicet bona honesta. Ergo talis maxime diligit seipsum.

|#3 Secundam rationem ponit ibi: et largitur etc..

Quia scilicet talis largitur bona ei quod est principalissimum in ipso, scilicet intellectui.

Et facit quod omnes partes animae intellectui oboediunt; tanto autem aliquis magis amat se ipsum quanto magis amat id quod est principalius in eo. Et ita patet quod ille qui vult superexcellere in operibus virtutis maxime amat seipsum.

#4 Tertio ibi, quemadmodum autem etc., probat quod supposuerat: scilicet quod ille qui amat id quod est principalissimum in ipso scilicet intellectum vel rationem, maxime amat seipsum. Et hoc ostendit tribus rationibus.

Quarum prima est, quod civitas maxime videtur esse id quod est principalissimum in ea, unde illud quod faciunt in ea rectores civitatis dicitur tota civitas facere, et eadem ratio est de omni alia re ex pluribus constituta.

Unde et homo maxime est id quod est principale in eo, scilicet ratio vel intellectus; et sic ille qui diligit intellectum vel rationem et ei largitur bona, maxime videtur esse philautus, idest amator sui.

#5 Ibi: et continens etc..

Dicitur enim aliquis continens quasi se tenens et incontinens quasi se non tenens, et hoc inquantum homo retinet intellectum sedendo (ad) eius iudicium per continentiam vel non retinet per incontinentiam, quasi unusquisque homo sit hoc, idest suus intellectus. Et ita videtur quod ille homo vere se amet qui amat intellectum.

#6 Tertiam rationem ponit ibi, et egisse videntur etc..

Et dicit, quod illa quae homines faciunt per rationem maxime videntur ipsimet fecisse et voluntarie facta esse: quae autem homo facit per concupiscentiam vel iram quasi non videtur ipse fecisse propria voluntate, sed extraneo motu ductus. Et sic patet quod homo est praecipue id quod est secundum intellectum et rationem. Unde maxime se amat, quando amat intellectum et rationem.

#7 Deinde cum dicit: quoniam quidem igitur etc., ostendit cui competit secundum praedictum modum esse amatorem sui. Et dicit, manifestum esse ex praedictis, quod unusquisque est hoc, scilicet intellectus vel ratio. Vel quia aliqua alia concurrunt ad esse hominis, potest dici quod homo maxime est hoc, scilicet intellectus vel ratio, quia hoc est formale et completivum speciei humanae. Manifestum est etiam quod virtuosus maxime diligit hoc, scilicet intellectum et rationem, quia totaliter conservat ipsum et in omnibus obedit ei.

Unde manifestum est quod virtuosus maxime est philautus, id est amator sui.

#8 Deinde cum dicit secundum alteram speciem etc., ostendit hunc modum amandi se, differre specie a praemisso. Et dicit quod virtuosus est amator sui secundum alteram speciem amandi se ab eo quod exprobratur, ut supra dictum est. Et assignat duas differentias: quarum una est ex parte actionis.

Virtuosus enim amat seipsum inquantum vivit secundum rationem. Sed ille qui vituperatur vivit secundum passionem. Sequitur enim passiones irrationabilis animae, ut supra dictum est. Alia vero differentia est ex parte finis.

Nam virtuosus amat se ipsum in quantum sibi appetit id quod est simpliciter bonum, ille autem qui vituperatur amat seipsum, inquantum appetit sibi id quod apparet bonum utile, cum tamen sit nocivum.

#9 Deinde cum dicit: circa bonas quidem igitur actiones etc., ostendit quod amare seipsum hoc secundo modo est laudabile.

Et primo ostendit propositum. Secundo excludit ab eo qui secundo modo amat seipsum id propter quod amator sui vituperatur, ibi: verum enim quod de studioso etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit, quod ille qui amat seipsum secundum rationem est laudandus. Talis enim, ut dictum est, ad hoc studet, ut superexcellat in operibus virtutum. Manifestum est autem quod omnes acceptant et laudant illos qui student ad bonas actiones differenter ab aliis, idest superabundantius aliis: et sic patet quod ille qui amat se secundum virtutem est laudabilis.

#10 Secundo ibi: omnibus autem etc., ostendit quod etiam est utilis et sibi et aliis.

Dictum enim est quod ille qui amat se ipsum secundum virtutem studet superexcellenter bene agere. Si autem omnes contenderent ad bonum, ita scilicet quod unusquisque intenderet excellere alium in bonitate optime agendo, sequeretur quod omnes communiter haberent ea quibus indigent; quia unus alteri subveniret, et propria uniuscuiusque fierent illa quae sunt maxima bonorum, scilicet virtutes.

#11 Tertio ibi: quare bonum etc., infert duo corollaria ex praedictis. Quorum primum est oportunum esse quod bonus amet se ipsum, quia bona agendo et se et alios iuvabit. Sed non oportet quod malus amet seipsum; quia sequendo pravas passiones, et seipsum laedet privando se virtutibus, et proximos privando eos bonis sensibilibus.

#12 Secundo ponit ibi, malo quidem igitur etc..

Dicit quod in malo homine contraria sunt ea quae agit et quae oportet ipsum agere.

Agit enim contra intellectum et rationem.

Omnis autem intellectus eligit id quod est optimum sibiipsi. Et ita malus non agit ea quae oportet ipsum agere. Sed hoc convenit virtuoso qui in omnibus obedit intellectui.

#13 Deinde cum dicit verum enim quod de studioso etc., excludit ab eo qui amat se secundum virtutem id quod supra positum est in accusationem amantis seipsum, scilicet quod nihil facit propter alium.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Secundo manifestat propositum, ibi, paucum enim tempus etc.. Tertio epilogando concludit veritatem quaestionis, ibi, sic quidem igitur etc..

Dicit ergo primo, verum esse quod dicitur de virtuoso, quod multa faciet gratia amicorum et prime, id est maxime inter omnes alios, et etiam si oporteat eum mori, non deseret amicum. Pecunias vero et honores et omnia exteriora bona circa quae homines pugnant quasi proiciet et contemnet propter amicum: per quae omnia procurat sibiipsi bonum, scilicet honestum quod est eminentius.

Unde et in hoc etiam magis amat seipsum, quod sibi maius bonum procurat.

#14 Deinde cum dicit paucum enim tempus etc., manifestat quod dixerat.

Et primo quantum ad mortem quam virtuosus sustinet pro amico. Secundo quantum ad hoc quod propter amicum contemnit exteriora bona, ibi, et pecunias etc..

Tertio quantum ad actiones virtuosas quas quandoque virtuosus amico concedit, ibi, contingit autem etc..

Dicit ergo primo, quod ideo moriens pro amico procurat sibiipsi bonum, quia magis eligit per paucum tempus multum delectari in magno opere virtutis, quam per multum tempus quiete, idest mediocriter delectari in mediocribus operibus virtutis.

#15 Et magis eliget excellenter bene vivere per unum annum, quam per multos annos mediocriter. Et similiter etiam magis eliget unam actionem bonam et magnam, quam multas bonas et parvas. Hoc autem accidit his qui moriuntur propter virtutem; quia licet minus vivant, in una tamen sola actione, qua se pro amico exponunt, maius bonum faciunt, quam in aliis multis actionibus. Et ita in hoc quod se exponunt morti pro amicis virtuose agendo, magnum bonum sibiipsi eligunt. Et in hoc manifestum est quod maxime se amant.

#16 Deinde cum dicit: et pecunias etc., manifestat idem quantum ad contemptum exteriorum bonorum.

Et primo quantum ad pecuniam. Et dicit quod virtuosus causa amicorum proiciunt, idest contemnunt vel dispergunt pecunias, ita scilicet quod eorum amici plura circa pecunias accipiant, et in hoc etiam magis se amant secundum veritatem. Dum enim aliquis pecuniam concedit amico et sibiipsi acquirit bonum honestum, manifestum est quod maius bonum sibiipsi attribuit, et hic magis se amat.

#17 Secundo ibi: et circa honores etc., ostendit idem circa honores et dignitates.

Et dicit quod eodem modo se habet circa honores et principatus: omnia enim haec virtuosus de facili derelinquet amico, quia hoc ipsum est quoddam bonum: (id est) opus virtutis et laudabile. Et sic patet quod virtuosus convenienter facit pro omnibus: (id est) loco omnium exteriorum bonorum, eligens bonum virtutis, quod est maximum, et sic maxime diligit se ipsum.

#18 Deinde cum dicit: contingit autem etc., ostendit idem quantum ad ipsas actiones virtutis.

Et dicit, quod contingit quandoque quod virtuosus etiam actiones virtuosas concedat suo amico: puta si sit aliquod opus virtutis faciendum per ipsum vel per alterum, concedit quod fiat per amicum, ut ex hoc proficiat et laudetur.

Et tamen in hoc etiam accipit sibi id quod est melius. Melius est enim et magis virtuosum, quod ipse sit causa amico suo talia faciendi, quam etiam si ipse facit, praesertim cum sibi remaneat opportunitas, alias talia vel maiora faciendi. Sic igitur patet quod virtuosus plus sibi tribuit de bono quantum ad omnia laudabilia, et sic maxime amat seipsum.

#19 Ultimo autem epilogando concludit, quod oportet esse amatorem sui sic, sicut dictum est de virtuoso; non autem sicut multi homines, qui scilicet non sunt virtuosus, amant seipsos.

|+10 Lectio 10

#1 Dubitatur autem et circa felicem etc..

Postquam Philosophus solvit quaestionem quae movebatur ex parte amantis respectu suiipsius, hic solvit dubitationem quae movetur ex parte amantis respectu alterius.

Et primo proponit dubitationem. Secundo ostendit dubitationem esse rationabilem, ibi, nihil enim aiunt etc.. Tertio solvit, ibi, quid igitur etc..

Dicit ergo primo, quod dubitatio est circa felicem, utrum indigeat amicis vel non.

|#2 Deinde cum dicit nihil enim aiunt etc., ostendit dubitationem esse rationabilem, obiiciendo ad utramque partem.

Et primo obiicit ad partem negativam. Secundo ad partem affirmativam, ibi, assimilatur autem etc..

Circa primum obiicit dupliciter. Primo quidem per rationem. Dicunt enim quidam, quod beati, cum sint sibi per se sufficientes, non indigent amicis. Cum enim omnia bona ipsis existant habentes per se bonorum sufficientiam, nullo alio videntur indigere. Amicus autem videtur esse necessarius, quia cum sit alter ipse, tribuit ea quae homo per seipsum habere non potest; et sic videtur quod (felix) sive beatus non indigeat amicis.

|#3 Secundo ibi: unde: cum Daemon etc., inducit ad idem quoddam proverbium quod tempore gentilium dicebatur, scilicet quod cum Daemon aliquid boni det, non est opus amicis.

Ponebant enim gentiles, et maxime Platonici, hunc esse providentiae ordinem quod res humanae mediantibus Daemonibus per divinam providentiam gubernarentur; Daemonum tamen dicebant quosdam esse bonos et quosdam malos; est ergo sensus proverbii quod, cum per divinam providentiam homini proveniunt bona, sicut videtur contingere felicibus, non indiget homo humano auxilio amicorum.

|#4 Deinde cum dicit assimilatur autem etc., obiicit ad partem contrariam tribus rationibus.

Videtur enim esse inconveniens, quod omnia exteriora bona dentur felici, et amici non sibi dentur, cum tamen amicus sit aliquid maximum inter exteriora bona.

|#5 Secundam rationem ponit ibi: sique amici etc..

Et circa hoc duo facit. Primo ponit rationem.

Ut enim supra dictum est: magis pertinet ad amicum benefacere, quam benepati. Proprium autem est virtutis benefacere. Felicitas autem consistit in operatione virtutis, ut in primo dictum est. Et sic necesse est felicem esse virtuosum, et per consequens, quod benefaciat.

Melius autem est quod homo benefaciat amicis quam extraneis, ceteris paribus; quia hoc homo delectabilius et promptius facit.

Ergo felix cum sit virtuosus indiget amicis, quibus benefaciat.

|#6 Secundo ibi, propter quod et quaeritur etc., concludit ex praemissis quamdam dubitationem: utrum scilicet homo magis indigeat amicis in bonis fortunis, quam (in) infortuniis: in utraque enim fortuna videtur homo indigere amicis; infortunatus enim indiget amicis, qui ei benefaciant, sed bene fortunatus indiget amicis quibus ipse benefaciat. Hanc autem dubitationem inferius prosequetur.

|#7 Tertiam rationem ponit ibi, inconveniens autem etc..

Et dicit, quod hoc videtur esse inconveniens, quod beatus sit solitarius. Hoc enim est contra communem omnium electionem: nullus enim eligeret ut semper viveret secundum se ipsum, scilicet solus, etsi omnia alia bona haberet; quia homo naturaliter est animal politicum et aptus natus convivere aliis. Quia igitur felix habet ea quae sunt naturaliter bona homini, conveniens est quod habeat cum quibus convivat. Manifestum est autem, quod melius est ipsum convivere amicis et virtuosis, quam extraneis et quibuscumque.

Sic ergo manifestum est, quod felix indiget amicis.

|#8 Deinde cum dicit: quid igitur dicunt etc., solvit praedictam dubitationem.

Et primo ostendit, quomodo verum dicant qui negant felicem indigere amicis. Secundo quomodo dicant falsum, ibi, hoc autem non est etc..

Dicit ergo primo, quod cum probatum sit, quod felix indiget amicis, oportet considerare, quid sit quod primi dicunt, negantes felicem indigere amicis, et quantum ad quid verum dicant.

|#9 Circa quod considerandum est quod multi existimant illos esse amicos, qui sunt eis utiles in collatione exteriorum bonorum, quae sola populares homines cognoscunt.

Talibus ergo amicis non indiget beatus, quia sufficit sibi in bonis quae habet. Similiter etiam non indiget amicis propter delectabile, nisi parum, in quantum scilicet in conversatione humana necesse est quandoque uti ludicris ad quietem, sicut in quarto dictum est. Felicis enim vita cum sit delectabilis secundum seipsam, ut in primo dictum est, non indiget superinducta delectatione, propter quam sint sibi necessarii amici. Et, cum non indigeat talibus amicis, scilicet utilibus et delectabilibus, videtur non indigere amicis.

|#10 Deinde cum dicit: hoc autem non est forte verum etc., ostendit non esse omnino verum quod dicunt.

Et primo hoc ostendit quibusdam rationibus moralibus. Secundo per quamdam rationem magis naturalem, ibi, naturalius autem intendentibus etc..

Circa primum ponit tres rationes, primo dicens non esse verum quod dictum est, scilicet quod si felix non indiget amicis utilibus et delectabilibus, quod propter hoc non indigeat amicis. Sunt enim amici quidam propter virtutem quibus indiget. Cuius prima ratio est, quia sicut in primo dictum est, felicitas est operatio quaedam.

#11 Manifestum est autem, quod operatio consistit in fieri et non est quiddam existens ad modum rerum permanentium, sicut si esset aliqua possessio, qua habita, esset homo felix, ita quod non oporteret eum aliquid operari. Sed esse felicem consistit in vivere et operari continue. Oportet autem, quod operatio boni viri sit bona et delectabilis secundum seipsam, quia est per se bona, sicut in primo libro dictum est. Est autem operatio bona inter delectabilia proprium delectabile virtuosus non enim esset virtuosus qui non delectaretur in operatione virtutis, ut in primo dictum est. Requiritur ergo ad felicitatem, quod felix delectetur in opere virtutis.

#12 Non autem possumus delectari nisi in eo quod cognoscimus, magis autem possumus speculari proximos, quam nos ipsos; et actiones illorum quam nostras, quia uniuscuiusque iudicium in propriis magis deficit propter privatum affectum, quem habet ad seipsum. Sic igitur patet, quod bonis hominibus delectabiles sunt actiones eorum, qui sunt et boni et amici, in quibus inveniuntur ambo, quae sunt secundum naturam delectabilia, scilicet bonum et amatum. Sic igitur beatus indigebit talibus amicis, scilicet virtuosis, in quantum quaerit considerare bonas actiones et sibi appropriatas, quales quidem sunt actiones viri boni, qui est amicus. Quia enim amicus hominis est quasi alter ipse, actiones amici sunt sibi quasi propriae.

#13 Secundam rationem ponit ibi existimant autem etc.. Dicit quod communiter existimatur quod felicem oportet delectabiliter vivere. Est enim delectatio unum eorum quae requiruntur ad felicitatem, ut in primo dictum est. Ille autem qui solitarius vivit, patitur difficilem, id est gravem vitam. Oportet enim quod interrumpatur sua delectatio quae operationem consequitur. Non enim est facile quod homo secundum seipsum, id est solitarius existens, continue operetur; sed hoc est facile si cum alteris existat, fit enim quaedam vicissitudo operationum, dum ad se invicem bona operantur. Et sic continuatur delectatio.

#14 Si igitur homo cum amicis moretur, operatio eius quae est delectabilis secundum seipsam, scilicet virtuosa, erit magis continua. Et hoc oportet existere circa beatum, ut scilicet continue delectetur in operibus virtutis. Virtuosus enim, in quantum huiusmodi, gaudet in actionibus virtuosis, sive a se, sive ab aliis factis. Et contristatur in operibus contrariis quae ex malitia alicuius procedunt, sicut musicus delectatur in bonis melodiis et offenditur in malis.

#15 Tertiam rationem ponit ibi, fiet autem etc.. Et dicit quod ex hoc quod virtuosus convivit amicabiliter bonis viris, (fiet) askesis, id est consociatio in virtute, sicut dixit theonis, quidam poeta. Et talis societas opportuna est cuilibet virtuoso, sicut et alia humana opera melius perficiuntur in societate.

|+11 Lectio 11

#1 Naturalius autem intendentibus etc.. Postquam Philosophus assignavit quasdam rationes morales ex quibus apparet quod felix indiget amicis, nunc ostendit idem per quamdam rationem magis naturalem. Et primo ostendit quod felici eligibile est habere amicum. Secundo concludit ulterius quod felix amico indiget, ibi: quod autem est ipsi eligibile etc.. Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit quod si quis velit considerare per rationem magis naturalem, manifeste apparebit quod virtuoso et felici amicus virtuosus est naturaliter eligibilis, etiam magis quam alia et exteriora bona.

#2 Secundo ibi, natura enim etc., probat propositum. Et primo ostendit quid sit naturaliter eligibile et delectabile virtuoso respectu sui ipsius. Secundo ostendit quid sit sibi eligibile et delectabile respectu amici, ibi, ut autem ad seipsum etc.. Circa primum duo facit. Primo ostendit quod virtuoso naturaliter est eligibile esse et vivere. Secundo ostendit quod est sibi delectabile et eligibile hoc sentire, ibi, videns autem quia videt etc.. Circa primum ponit talem rationem. Omne quod est bonum naturaliter, est virtuoso bonum et delectabile secundum seipsum, ut patet in his quae supra in septimo dicta sunt. Sed esse et vivere naturaliter bonum est et delectabile viventibus. Ergo esse et vivere est bonum et delectabile virtuoso.

|#3 Maior per se patet in litera.

Minorem ponit ibi: vivere autem etc..

Circa quam tria facit. Primo enim manifestat in quo consistat vivere. Et dicit quod in omnibus animalibus communiter determinatur vivere secundum potentiam sensus. In hominibus autem determinatur secundum potentiam sensus quantum ad id quod habet commune cum aliis animalibus, vel secundum potentiam intellectus quantum ad id quod est proprium sibi. Omnis autem potentia reducitur ad operationem sicut ad propriam perfectionem; unde id quod est principale consistit in operatione, et non in potentia nuda.

Actus enim est potior quam potentia, ut probatur in IX metaphysicae, et ex hoc patet quod principaliter vivere animalis vel hominis, est sentire vel intelligere. Dormiens enim, quia non actu sentit vel intelligit, non perfecte vivit, sed habet dimidium vitae, ut in primo dictum est.

|#4 Secundo ibi: vivere autem etc., ostendit quod vivere sit naturaliter bonum et delectabile. Et dicit quod ipsum vivere est de numero eorum quae sunt secundum se bona et delectabilia, et hoc probat per hoc quod est determinatum. Illud autem quod est determinatum pertinet ad naturam boni.

|#5 Ad cuius evidentiam considerandum est, quod potentia quantum est de se indeterminata est, quia se habet ad multa; determinatur autem per actum, sicut patet in materia et forma. Potentia autem sine actu est potentia cum privatione, quae facit rationem mali, sicut perfectio quae est per actum facit rationem boni; et ideo, sicut aliquid quando est indeterminatum est malum, ita determinatum, in quantum huiusmodi, est bonum.

|#6 Vivere autem determinatum est, praesertim secundum quod principaliter in operatione consistit, ut dictum est. Unde patet quod vivere est naturaliter bonum. Id autem quod est naturaliter bonum est etiam virtuoso bonum, ut dictum est, cum virtuosus sit mensura in genere humano, ut dictum est. Et ideo, quia vivere est naturaliter bonum, videmus quod omnibus est delectabile.

|#7 Tertio ibi: non oportet autem etc., removet dubium; dicens quod in eo quod dictum est, quod vivere est naturaliter bonum et delectabile, non oportet accipere vitam malam, idest vitiosam et corruptam, idest recedentem a naturae ordine, neque etiam vitam quae est in tristitiis. Talis enim vita non est naturaliter bona, quia est indeterminata, idest debita perfectione carens, sicut et ea quae circa ipsam existunt. Quia enim unumquodque determinatur per id quod in eo existit, si illud fuerit indeterminatum, et ipsum indeterminatum erit: puta si aegritudo est indeterminatum et corpus aegrum erit indeterminatum; et sic vita quae est cum malitia seu tristitia est indeterminata et mala sicut et ipsa malitia et corruptio seu tristitia. Et hoc magis erit manifestum in habitis, idest in consequentibus, in quibus de tristitia agetur.

|#8 Deinde cum dicit: si autem ipsum vivere etc., infert conclusionem praedictae rationis. Et dicit, quod si ipsum vivere est naturaliter bonum et delectabile (quod non solum apparet ex ratione praedicta, sed etiam ex hoc quod omnes appetunt ipsum), sequetur quod maxime virtuosus et beatus sit bonum et delectabile vivere. Quia enim horum vita est perfectissima et beatissima, ideo est ab eis magis eligenda.

|#9 Deinde cum dicit: videns autem etc., ostendit quod sentire se vivere est eligibile et delectabile virtuoso. Ille enim qui videt se videre sentit suam visionem, et similiter est de illo qui audit se audire; et similiter contingit in aliis quod aliquis sentit se operari.

In hoc autem quod nos sentimus nos sentire et intelligimus nos intelligere, sentimus et intelligimus nos esse: dictum est enim supra quod esse et vivere hominis principaliter est sentire vel intelligere.

Quod autem aliquis sentiat se vivere est de numero eorum quae sunt secundum se delectabilia; quia, sicut supra probatum est, vivere est naturaliter bonum. Quod autem aliquis sentiat bonum esse in se ipso est delectabile.

Et sic patet quod cum vivere sit eligibile, et maxime bonis quibus est bonum esse et delectabile, quod etiam percipere se sentire et intelligere est eis delectabile; quia simul cum hoc sentiunt id quod est eis secundum se bonum, scilicet esse et vivere; et in hoc delectantur.

|#10 Deinde cum dicit: ut autem ad se ipsum etc., ostendit ex praemissis, quid sit virtuoso et felici eligibile et delectabile respectu amici. Et dicit quod virtuosus ita se habet ad amicum sicut ad seipsum, quia amicus quodammodo est alter ipse. Sicut igitur unicuique virtuoso est eligibile et delectabile quod ipse sit, sic est ei eligibile et delectabile quod amicus sit.

Et si non aequaliter, tamen propinque. Maior est enim unitas naturalis quae est alicuius ad seipsum, quam unitas affectus quae est ad amicum. Dictum est autem supra quod virtuoso est eligibile et delectabile suum esse et vivere propter hoc quod sentit suum esse et vivere esse bonum. Talis autem sensus est delectabilis secundum seipsum, quo scilicet aliquis sentit bonum sibi inesse. Sicut ergo aliquis delectatur in suo esse et vivere sentiendo ipsum, ita ad hoc quod delectetur in amico, oportet quod simul sentiat ipsum esse,

#11 Quod quidem continget convivendo sibi secundum communicationem sermonum et considerationum mentis; hoc enim modo homines dicuntur proprie sibi convivere, secundum scilicet vitam quae est homini propria, non autem secundum hoc quod simul pascantur, sicut contingit in pecoribus.

#12 Sic ergo ex omnibus praemissis concludit id quod proposuerat; dicens quod si beato est secundum se eligibile suum esse, in quantum est naturaliter bonum et delectabile; cum esse et vita amici sint quantum ad eius affectum propinqua propriae vitae, consequens est quod etiam amicus sit eligibilis virtuoso et felici.

#13 Deinde cum dicit: quod autem est etc., ostendit ulterius quod felici sint necessarii amici. Quod enim est felici eligibile, oportet ei inesse, alioquin remanebit in indigentia, quod est contra rationem felicitatis, quae requirit sufficientiam. Requiritur ergo quod ille qui est in statu felicitatis opus habeat amicis virtuosus. Loquitur autem hic de felicitate qualis potest esse in hac vita, sicut in primo dictum est.

|+12 Lectio 12

#1 Utrum igitur quam plurimos amicos etc..

Postquam Philosophus prosecutus est quasdam dubitationes circa amicitiam ex parte amantium, hic prosequitur dubitationes ex parte eorum qui amantur. Ponit autem circa hoc tres dubitationes.

Quarum prima est de numero amicorum.

Secunda de necessitate ipsorum ibi, utrum autem in bonis fortunis etc.; tertia de convictu eorum, ibi, utrum igitur quemadmodum etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit dubitationem, utrum scilicet aliquis debeat sibi facere quam plurimos amicos vel non: sed sicut prudenter videtur esse dictum de peregrinatione in proverbio cuiusdam dicentis: non vocer multum peregrinus, neque non peregrinus, idest non dicatur de me quod nimis discurram per diversas terras inutiliter, neque etiam quod nunquam extra domum exeam causa peregrinationis, ita etiam congruit et circa amicitiam esse; ut scilicet neque aliquis nulli sit amicus, neque etiam sit amicus multis secundum superabundantiam.

#2 Secundo ibi: his quidem igitur etc., solvit praedictam quaestionem. Et primo quantum ad amicitiam utilis. Et dicit quod id quod dictum est de vitanda superflua multitudine amicorum, totaliter videtur congruere in amicis qui sunt ad opportunitatem, idest ad utilitatem: quia si homo habeat multos tales amicos a quibus recipiat obsequia, oportet etiam quod e converso multis obsequatur. Et hoc est valde laboriosum, ita quod non sufficit tempus vitae his qui hoc volunt agere.

#3 Si igitur sint plures amici utiles, quam sint necessarii ad propriam vitam, nimis distrahunt hominem et impediunt ipsum a bona vita, quae consistit in operatione virtutis, quia dum homo superflue intendit negotiis aliorum, consequens est quod non possit debitam curam gerere de seipso. Et ita patet quod non est opus homini habere plurimos amicos utiles.

#4 Secundo ostendit idem in amicitia delectabilis.

Et dicit quod etiam ad delectationem sufficiunt pauci amici. Delectatio enim exterior quae per tales amicos exhibetur, quaeritur in vita humana sicut condimentum in cibo quod, etiam si parum sit, sufficit. Unde et pauci amici sufficiunt homini ad delectationem, ut cum eis per aliquod tempus recreetur.

#5 Tertio ibi: studiosos autem etc., solvit quaestionem quantum ad amicos secundum virtutem.

Et primo ostendit propositum per rationem.

Secundo per experimentum, ibi, sic autem videtur habere etc..

Circa primum tria, facit. Primo resumit quaestionem. Et dicit quod remanet considerandum, utrum aliquis debeat sibi facere amicos virtuosos plures numero, ita quod quanto plures habet melius sit, vel oporteat quamdam mensuram adhibere circa multitudinem amicorum, sicut patet de multitudine civitatis quae neque constat ex decem hominibus tantum et, si constat ex decem miriadibus, idest centum millibus (nam myrias, idem est quod decem milia, iam prae multitudine non erit civitas, sed quaedam regio).

Sed quanta multitudo sit necessaria ad civitatem, non est determinatum secundum aliquid unum; quia potest esse civitas maior et minor. Sed possunt accipi duo extrema, inter quae quicquid est medium potest determinari ut congruens multitudini civitatis.

#6 Secundo ibi: et amicorum etc., solvit quaestionem dicens quod etiam non oportet esse immensa multitudo amicorum, sed debet esse quaedam determinata multitudo eorum.

Et hoc probat tribus rationibus. Quarum prima est, quod plures possunt esse amici cum quibus tamen possit homo convivere; hoc enim inter cetera magis videtur esse amicabile, idest congruens amicitiae quae est secundum virtutem.

Manifestum est autem quod non est possibile quod homo convivat immoderate multitudini hominum, et quod quodammodo distribuat se inter multos. Et sic patet quod non possunt esse multi amici secundum virtutem.

|#7 Secundam rationem ponit ibi, adhuc autem etc..

Manifestum est enim, quod amicos oportet adinvicem convivere. Et ita, si aliquis habeat multos amicos, oportet quod omnes etiam illi sint amici sibiinvicem. Aliter enim non possunt adinvicem commorari, et per consequens neque convivere amico. Hoc autem est difficile quod in multis servetur, scilicet ut sint amici adinvicem. Et ita, non videtur possibile quod unus homo habeat plures amicos.

|#8 Tertiam rationem ponit ibi, difficile autem etc..

Dictum est enim supra, quod amicus congaudet amico. Difficile est autem quod aliquis familiariter congaudeat et condoleat multis.

Verisimiliter enim simul concidet quod oporteat cum uno delectari et cum alio tristari, quod est impossibile. Et ita non est possibile habere plures amicos.

|#9 Tertio ibi: forte igitur bene habet etc., concludit propositum ex dictis: scilicet quod non bene se habet quod homo inquirat fieri amicissimus multis, sed tot quot potest sufficere ad convictum: quia etiam hoc non videtur esse contingens quod homo sit valde amicus multis (unde etiam nec secundum amorem libidinosum unus homo amat plures mulieres intenso amore)p quare perfecta amicitia in quadam superabundantia amoris consistit, quae non potest observari nisi ad unum, vel ad valde paucos. Semper enim id quod est abundans, paucis competit; quia non potest in multis contingere quod ad summam perfectionem perveniatur propter multiplices defectus et impedimenta.

|#10 Deinde cum dicit: sic autem videtur etc., ostendit propositum per experientiam. Ita enim videmus in rebus contingere, quod unus ad paucos habet amicitiam. Non enim inveniuntur esse multi amici unius secundum amicitiam etayricam, id est sodalium vel connutritorum.

Quod probat quodam proverbio quo dicuntur aliqui hymnizare in duobus.

|#11 Consuetum est enim ut plurimum, quod iuvenes socialiter bini incedunt cantantes. Sed polyphili, idest amatores multorum, qui scilicet omnibus familiariter potiuntur, non videntur esse vere amici alicui, quia nulli diu convivunt sed pertranseunter se habent familiariter ad unumquemque. Sed tamen tales vocantur amici politice, idest secundum quod est consuetum in civitatibus, in quibus amicitia ex talibus applausibus et familiaritatibus iudicatur. Hos autem qui sic sunt amici multorum vocant homines placidos, quod sonat in vitium superabundantiae in condelectando, ut supra in quarto dictum est.

|#12 Deinde cum dicit: politice quidem igitur etc., ostendit secundum quam amicitiam dicuntur aliqui esse amici multorum. Et dicit, quod hoc contingit esse secundum amicitiam politicam, non solum eo modo quo aliquis placidus est amicus multorum, sed etiam hoc potest competere alicui vere virtuoso. Dictum est enim supra, quod politica amicitia videtur idem esse quod concordia. Virtuoso autem cum multis concordat in his quae pertinent ad vitam politicam. Non tamen contingit quod virtuoso habeat amicitiam ad multos propter virtutem, ita quod diligat eos propter seipsos, et non solum propter utile vel delectabile. Quinimo multum debet esse homini amabile et carum, si paucos tales amicos possit invenire, scilicet propter virtutem et secundum seipsos.

|+13 Lectio 13

|#1 Utrum autem in bonis etc..

Postquam Philosophus solvit dubitationem de multitudine amicorum, hic proponit dubitationem de necessitate eorum. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit dubitationem. Secundo solvit eam, ibi: necessarium magis quidem etc.; tertio probat quiddam quod supposuerat, ibi: est enim et praesentia etc..

Dicit ergo primo quod dubitari potest utrum homo habeat opus amicis magis in bonis fortunis vel infortuniis. Manifestum est enim, quod in utraque fortuna requiruntur amici. In infortuniis enim homo habet opus amicis, qui ei ferant auxilia contra infortunia.

In bonis autem fortunis homines habent opus amicis, quibus convivant et quibus beneficiant.

Si enim virtuosi sint, volunt bene operari.

#2 Deinde cum dicit necessarium magis etc., ponit solutionem quaestionis; concludens ex praemissis, quod habere amicos est homini magis necessarium in infortuniis, in quibus indiget auxilio, quod fit per amicos, ut dictum est. Et inde est, quod in tali statu homo habet opus amicis utilibus qui ei auxilium ferant. Sed in bonis fortunis est melius, idest magis honestum habere amicos. Et inde est, quod in hoc statu quaerunt homines amicos virtuosos. Quia eligibilis est talibus benefacere, et cum eis conversari.

#3 Deinde cum dicit est enim et praesentia etc., probat quod supposuerat; scilicet quod amicis in utraque fortuna sit opus. Et primo proponit quod intendit. Et dicit, quod ipsa praesentia amicorum est delectabilis, tam in bonis fortunis quam in infortuniis.

#4 Secundo ibi, alleviantur enim etc., probat propositum. Et primo quantum ad infortunia. Secundo quantum ad bonas fortunas, ibi: in bonis fortunis etc.. Tertio infert quoddam correlarium ex dictis. Circa primum tria facit. Primo manifestat propositum. Et dicit, quod homines qui sunt in tristitia, alleviationem quamdam sentiunt ex praesentia amicorum eis condolentium.

#5 Secundo ibi, propter quod etc., inquit, quae sit causa huius, quod dictum est. Et ponit duas causas sub dubitatione, quae earum potior sit. Quarum prima sumitur ex exemplo eorum, qui portant aliquod pondus grave; quorum unus alleviatur ex societate alterius onus illud secum sumentis. Et similiter videtur, quod onus tristitiae melius ferat unus amicorum, si alius secum idem onus tristitiae ferat.

#6 Sed haec similitudo non videtur congruere quantum ad ipsam tristitiam. Non enim eiusdem tristitiae numero, quam quis patitur, alius partem sibi assumit, ut ex hoc alterius tristitia minuatur. Potest tamen congruere quantum ad tristitiae causam: puta si aliquis tristatur ex damno, quod passus est, dum amicus partem damni subit minuitur damnum alterius, et per consequens tristitia.

#7 Secunda causa melior est, et competit quantum ad ipsam tristitiam. Manifestum est enim, quod quaelibet delectatio superveniens tristitiam minuit: amicus autem praesens et condolens delectationem ingerit dupliciter. Uno modo, quia ipsa praesentia amici est delectabilis. Alio modo, quia dum intelligit eum sibi condolere, delectatur in eius amicitia, et sic eius tristitia minoratur.

#8 Et quia hoc est praeter principale propositum, subiungit, quod ad praesens dimittendum est inquirere, utrum propter hoc quod dictum est, vel propter aliquid aliud alleviantur homines tristati ex praesentia amicorum condolentium. Manifeste tamen apparet accidere, hoc, quod dictum est.

#9 Tertio ibi: videtur autem etc., ostendit, quod praesentia amici condolentis habet quamdam tristitiam admixtam. Et primo ostendit propositum. Secundo infert quoddam corollarium ex dictis, ibi, propter quod viriles quidem etc.. Dicit ergo primo, quod praesentia amicorum condolentium videtur quamdam mixtionem habere ex delectabili et tristabili. Ipsa enim visio amicorum est delectabilis, et propter aliam rationem communem, et specialiter homini infortunato, qui ab amico adiuvatur ad hoc quod non contristetur, inquantum amicus consolatur suum amicum, et ex visione, et etiam ex sermone si sit epidexius, idest idoneus ad consolandum. Cognoscit enim unus amicus morem alterius et in quibus amicus suus delectatur et tristatur; et sic potest ei conveniens remedium adhibere contra tristitiam. Per hunc igitur modum praesentia amici condolentis est delectabilis. Sed ex alia parte est tristis, inquantum homo sentit amicum suum contristari in suis infortuniis. Quilibet enim homo bene dispositus refugit quantum potest esse causa tristitiae suis amicis.

#10 Deinde cum dicit propter quod viriles etc., concludit ex praemissis, quod homines, qui sunt viriles animi naturaliter verentur et cavent ne amici eorum propter ipsos contristentur. Est enim de natura amicitiae, quod amicus velit benefacere amico, non autem esse ei causa alicuius mali. Et nullo modo sustinent viriles homines, quod amici eorum propter eos contristentur nisi superexcedat auxilium, quod ab amicis sibi praebetur ad non contristandum tristitiam amicorum. Sustinent enim, quod per modicam amicorum tristitiam sua tristitia sublevetur. Et universaliter, virilibus hominibus non complacet habere comploratores, quia ipsi viriles homines non sunt plorativi.

#11 Sunt autem quidam viri muliebriter dispositi, qui delectantur in hoc, quod habeant aliquos simul secum angustiatos, et amant eos qui sibi condolent quasi amicos. Sed in hac diversitate hominum oportet imitari quantum ad omnia meliores, videlicet viriles.

#12 Deinde cum dicit: in bonis fortunis autem etc., ostendit secundam partem propositi, scilicet quod praesentia amicorum in bonis fortunis sit laudabilis. Et dicit, quod in bonis fortunis praesentia amicorum duo delectabilia habet.

Primo quidem conversationem amicorum. Quia delectabile est cum amicis conversari. Secundo hoc quod homo intelligit amicos suos delectari in propriis bonis. Quaerit enim unusquisque esse amicis suis delectationis causa.

#13 Deinde cum dicit propter quod videbitur etc., infert quoddam corollarium ex dictis, continens in se quaedam documenta moralia.

Et primo quantum ad eos, qui convocant amicos. Secundo quantum ad eos, qui sponte ad amicos accedunt, ibi: ire autem e converso etc..

Circa primum ponit tria documenta moralia.

Primo quidem concludens ex praemissis, quod quia delectabile est quod homo intelligat amicos in propriis bonis delectari, oportet, quod homo prompte vocet amicos ad suas bonas fortunas, ut eas scilicet amico communicet; oportet enim quod bonus homo beneficiat amico.

#14 Secundum documentum est, quod homo tarde et cum quadam pigritia vocet amicum ad sua infortunia. Debet enim homo tradere amico de suis malis quantum minimum potest. Et ad hoc inducit proverbium cuiusdam dicentis: sufficienter ego infortunans, quasi dicat: sufficit quod ego infortunium patiar, non oportet quod etiam amici mei haec patiantur.

#15 Tertium documentum est, quod tunc maxime sunt amici ad infortunia vocandi, quando cum pauca sua turbatione possunt amico magnum iuvamen praestare.

#16 Deinde cum dicit: ire autem e converso etc., ponit tria documenta ex parte sponte euntium ad amicos. Quorum primum est, quod ad amicos in infortuniis existentes oportet aliquem prompte ire, etiam non vocatum; quia amici est benefacere amicis et maxime illis qui sunt in necessitate, et qui non dignificant, idest qui non dignum ducunt hoc requirere ab amico. Sic enim dum auxilium praestatur non requirenti, ambobus, scilicet praestanti et recipienti, fit melius, id est honestius, quia et ille qui dat maius opus virtutis facit et etiam ille qui recipit: (ille enim qui dat) videtur magis sponte dare et ille qui recipit, virtuose agit, nolendo gravare amicum. Est etiam ambobus delectabilis, quia et recipienti parcitur a verecundia, quam quis patitur in requirendo amicum et dans magis delectatur quasi ex seipso non provocatus faciens opus virtutis.

#17 Secundum documentum est, quod ad bonas fortunas amici prompte se debet homo offerre ad cooperandum ei, cum necesse fuerit; quia ad hoc indiget homo amicis, ut scilicet ei cooperentur.

#18 Tertium documentum est, quod ad hoc quod homo bene patiat ab amico bene fortunato, debet homo accedere quiete, id est remisse, et non de facili. Non enim est bonum, quod homo reddat se promptum ad suscipiendum iuvamen ab amico. Sed homo debet vereri et cavere opinionem indelectationis, idest ne hanc famam incurrat, quod ipse non sit delectabilis amico in hoc, quod est onerosum esse, idest propter hoc quod ipse se reddit onerosum amico. Quod manifestum est quandoque accidere: dum enim aliqui nimis se ingerunt beneficiis recipiendis, reddunt se onerosos, et indelectabiles suis amicis. Vel secundum aliam literam, debet homo revereri, id est cavere, opinionem delectationis in morari, id est ne amicus eius opinetur de eo quod delectetur in morari circa ipsum propter beneficia.

#19 Ultimo autem ex praemissis concludit, quod praesentia amicorum in omnibus, videtur esse eligibilis.

|+14 Lectio 14

#1 Utrum igitur, quemadmodum etc..

Pertractatis quaestionibus de multitudine et necessitate amicorum, hic inquit de convictu eorum. Et circa hoc tria facit.

Primo proponit quaestionem. Secundo manifestat veritatem, ibi: communicatio enim etc.. Tertio infert corollarium ex dictis, ibi, fit igitur etc..

Quaestio igitur, prima fundatur in quadam assimulatione amicitiae ad amationem libidinosam: in qua quidem videmus, quod amantibus est maxime appetibile videre illas quas amant. Et magis eligunt hunc sensum, videlicet visus, quam alios exteriores sensus; quia, sicut supra dictum est, per visionem incipit fieri maxime passio amoris, et secundum hunc sensum conservatur. Provocatur enim talis amor praecipue ex pulchritudine quam visus percipit.

|#2 Est ergo quaestio quid sit proportionale visioni in amicitia: utrum scilicet ipsum convivere; ut scilicet, sicut amantes maxime delectantur in mutuo aspectu: (ita) amici maxime delectentur in mutuo convictu. Secundum tamen aliam literam non inducitur hoc per modum quaestionis, sed per modum conclusionis: quae quidem litera sic habet: iam igitur quemadmodum etc.. Et potest hoc concludi ex eo quod supra probatum est praesentiam amicorum in omnibus esse delectabilem.

|#3 Deinde cum dicit communicatio enim etc., manifestat veritatem praemissae, sive quaestionis sive conclusionis, triplici ratione. Quarum prima est, quia amicitia in communicatione consistit, ut patet ex his quae dicta sunt in octavo. Maxime autem seipsos sibiinvicem communicant in convictu. Unde convivere videtur esse maxime proprium et delectabile in amicitia.

|#4 Secundam rationem ponit ibi: et ut ad se ipsum etc..

Sicut enim homo se habet ad amicum, ut ex supra dictis patet.

Ad seipsum autem ita se habet, quod est sibi eligibile et delectabile quod sentiat se ipsum esse; ergo hoc etiam est ei delectabile circa amicum.

Sed hoc fit in convivendo. Quia per mutuas operationes quas vident, seinvicem esse sentiunt. Convenienter ergo amici appetunt adinvicem convivere.

|#5 Tertiam rationem ponit ibi, et quod aliquando est etc..

Quae sumitur ab experimento. Videmus enim quod homines volunt cum suis amicis conversari secundum actionem in qua principaliter delectantur, quam reputant suum esse, et cuius gratia eligunt suum vivere, quasi ad hoc totam vitam suam ordinantes.

|#6 Et inde est quod quidam cum amicis volunt simul potare. Quidam autem simul ludere ad aleas, quidam autem simul exercitari, puta in torneamentis, luctationibus et aliis huiusmodi, vel etiam simul venari vel simul philosophari, ita quod singuli in illa actione volunt commorari cum amicis, quam maxime diligunt inter omnia huius vitae. Quasi enim volentes convivere cum amicis, huiusmodi actiones faciunt in quibus maxime delectentur et in quibus reputant consistere totam vitam suam. Et in talibus actionibus communicant amicis, quarum communicationem existimant esse convivere. Et sic patet quod convivere est eligibilissimum in amicitia.

|#7 Deinde cum dicit: fit igitur pravorum etc., concludit ex praemissis primo quidem circa pravos, quod eorum amicitia est mala. Delectantur enim maxime in pravis operibus. Et in his sibiinvicem communicant.

Et cum sint instabiles, semper de malo in peius procedunt, quia unus efficitur malus accipiendo similitudinem malitiae alterius.

|#8 Secundo ibi: quae autem eorum etc., concludit quantum ad bonos, quod amicitia virtuosorum est bona, et semper bonis colloquiis in virtute coauegetur. Et ipsi amici fiunt meliores in hoc quod simul operantur et seinvicem diligunt. Unus enim ab alio recipit exemplum virtuosi operis in quo sibi complacet.

Unde in proverbio dicitur, quod bona homo sumit a bonis.

|#9 Ultimo autem epilogando concludit, quod de amicitia in tantum dictum est, et quod consequenter dicendum est de delectatione.

Et sic terminatur sententia noni libri.

|*ETH.10 : LIBER 10

|+1 Lectio 1

|#1 Post haec autem de delectatione etc..

Postquam Philosophus determinavit de virtutibus moralibus et intellectualibus, et etiam de continentia et amicitia quae quamdam affinitatem cum virtute habent, in hoc decimo libro intendit determinare de fine virtutis.

Et primo quidem de fine virtutis qui est hominis in seipso. Secundo autem de fine virtutis in respectu ad bonum commune, quod est bonum totius civitatis, ibi, utrum igitur si et de his etc..

Circa primum duo facit. Primo determinat de delectatione, quae a quibusdam esse ponitur finis virtutis; secundo determinat de felicitate, quae secundum omnes est finis virtutis, ibi: dictis autem his quae circa virtutes etc..

Circa primum duo facit. Primo prooemialiter ostendit quod determinandum est de delectatione.

Secundo prosequitur suum propositum, ibi, eudoxus igitur delectationem etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit.

#2 Et dicit quod post praedicta consequens est, ut pertranseunter, idest breviter, de delectatione tractetur. Tractaverat quidem supra in septimo de delectatione, in quantum est materia continentiae, unde potissime sua consideratio versabatur circa delectationes sensibiles et corporales. Nunc autem intendit determinare de delectatione secundum quod adiungitur felicitati. Et ideo praecipue determinat de delectatione intelligibili et spirituali.

#3 Secundo ibi: maxime enim etc., probat quod de delectatione sit agendum, tribus rationibus. Quarum prima sumitur ex affinitate delectationis ad nos. Videtur enim delectatio maxime connaturaliter appropriari humano generi et inde oikizontes id est gubernatores domorum, maxime erudiunt pueros per delectationem et tristitiam; volentes enim eos provocare ad bonum et declinare a malo, bene agentes eos student delectare, puta aliquibus minusculis, male autem agentes contristant, puta verberibus. Et quia moralis philosophia de rebus humanis considerat, pertinet ad moralem de delectatione considerare.

#4 Secundam rationem ponit ibi: videtur autem etc..

Quae sumitur per comparisonem ad virtutem.

Et dicit quod maxime videtur ad moralem virtutem pertinere quod homo gaudeat in quibus oportet et odiat ea quae oportet et contristetur in eis. Praecipue enim consistit virtus moralis in ordinatione appetitus, quae cognoscitur per ordinationem delectationis et tristitiae, quae consequuntur omnes appetitivos motus, ut supra in II dictum est. Et hoc est quod subdit: quod haec, scilicet delectatio et tristitia, protenduntur ad omnia quae sunt humanae vitae, et habent magnam potestatem ad hoc quod homo sit virtuosus et feliciter vivens, quod non potest esse si inordinate delectetur, vel tristetur.

#5 Homines enim frequenter eligunt delectabilia etiam mala, et fugiunt tristia etiam bona. Nequaquam autem videtur quod homo qui vult esse virtuosus et felix debeat eligere delectationem et fugam tristitiae pro talibus, scilicet pro hoc quod incurrat aliquas malas operationes vel quod careat operibus virtutis.

Et e converso potest dici quod non est eligendum facere mala, aut vitare bona pro talibus, idest pro delectabilibus accipiendis et tristibus fugiendis. Et sic patet quod ad moralem Philosophum pertinet considerare de delectatione, sicut et de virtute morali et de felicitate.

#6 Tertiam rationem ponit ibi, aliterque etc..

Quae quidem sumitur ex dubitatione existente circa delectationem.

Et circa hoc duo facit. Primo enumerat diversas opiniones circa delectationem, ex quibus dubitatio probatur; secundo reprobatur quiddam quod in opinionibus dictum est, ibi, ne forte autem etc..

Dicit ergo primo, quod alia ratione determinandum est de delectatione et tristitia, quia habent multam dubitationem. Quod patet ex diversitate loquentium de eis.

#7 Quidam enim dicunt, delectationem esse quiddam bonum, quidam vero e contrario dicunt, delectationem esse aliquid valde pravum. Et hoc diversimode. Nam quidam hoc dicunt, quia persuasum est eis, quod ita se habeat et ita credunt se verum dicere, alii vero, licet non credant hoc verum esse quod delectatio sit aliquid pravum, tamen existimant melius esse ad vitam nostram enunciare, quod delectatio sit quiddam pravum, quamvis non sit, ad retrahendum homines a delectatione ad quam multi inclinantur et inserviunt delectationibus, et ideo oportet homines in contrarium ducere, ut scilicet abhorreant delectationes, enunciando eas esse malas; sic enim pervenietur ad medium, ut scilicet homo moderate delectationibus utatur.

#8 Deinde cum dicit: ne forte autem etc., reprobatur id quod ultimo dictum est. Non enim videtur esse bene dictum, quod homines falso enuncient delectationes esse malas, ad hoc, quod homines retrahantur ab eis: quia circa actiones et passiones humanas minus creditur sermonibus, quam operibus. Si enim aliquis operetur quod dicit esse malum, plus provocat exemplo quam deterreat verbo.

#9 Et huius ratio est, quia unusquisque videtur eligere id quod sibi videtur esse bonum in particulari, circa quod sunt passiones et operationes humanae. Quando ergo sermones alicuius dissonant ab operibus sensibiliter in ipso apparentibus, tales sermones contemnantur.

Et per consequens interimitur verum quod per eos dicitur. Et ita acciderit in proposito.

#10 Si enim aliquis vituperans omnem delectationem aliquando videretur ad aliquam delectationem inclinari daret intelligere, quod omnis delectatio esset eligenda. Multitudo enim vulgaris non potest determinare distinguendo hoc esse bonum et illud malum, sed indistincte accipit esse bonum, quod in uno bonum apparet. Sic igitur sermones veri non solum videntur esse utiles ad scientiam, sed etiam ad bonam vitam.

Creditur enim eis in quantum concordant cum operibus. Et ideo tales sermones provocant eos, qui intelligunt veritatem ipsorum ut secundum eos vivant.

#11 Ultimo autem epilogando concludit, quod de talibus sufficienter dictum est. Oportet autem procedere ad ea quae dicta sunt ab aliis de delectatione.

|+2 Lectio 2

#1 Eudoxus igitur delectationem etc..

Postquam Philosophus ostendit quod determinandum est de delectatione, hic incipit de ea tractare.

Et primo prosequitur opiniones aliorum.

Secundo determinat veritatem, ibi: quid autem est vel quale quid etc..

Circa primum duo facit. Primo prosequitur opinionem ponentium delectationem in genere bonorum. Secundo prosequitur opinionem contrariam ibi, tali utique... Ratione etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit rationes ex quibus probabat eudoxus delectationem esse in genere bonorum.

Secundo ponit rationes, ex quibus probabat eam esse maximum bonum, ibi, maxime autem eligibile etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo eudoxus probabat delectationem esse de genere bonorum ex parte ipsius delectationis.

Secundo quomodo hoc probabat ex parte contrarii, ibi, non minus autem etc..

Circa primum duo facit: primo ponit opinionem et rationem eudoxi. Secundo ostendit, quare eius opinioni et rationi credebatur, ibi, credebantur autem etc..

#2 Dicit ergo primo, quod eudoxus existimabat delectationem esse de genere bonorum, quia videbat quod omnia desiderant ipsam, tam rationalia scilicet homines, quam irrationalia, scilicet bruta animalia. Illud autem quod est apud omnes eligibile, videtur esse epiiches, idest bonum, et maxime potens in bonitate, ex quo potest trahere ad se omnem appetitum. Et sic quod omnia ferantur ad idem, scilicet ad delectationem, denunciat, quod delectatio non solum est bonum, sed etiam quiddam optimum; manifestum est enim, quod unumquodque quaerit invenire id quod est sibi bonum, sicut cibus est bonum omnibus animalibus, a quibus communiter appetitur. Sic ergo patet delectationem, quam omnia appetunt, esse aliquid bonum.

#3 Deinde cum dicit credebantur autem sermones etc., ostendit quare eudoxo maxime credebatur.

Et dicit, quod sermones eudoxi magis credebantur propter moralem virtutem dicentis, quam etiam propter eorum efficaciam. Ipse enim erat temperatus circa delectationes differenter, quasi excellentius aliis. Et ideo cum laudabat delectationem, non videbatur hoc dicere quasi amicus delectationis, sed quia sic se habet secundum rei veritatem.

#4 Deinde cum dicit: non minus autem etc., ponit rationem eudoxi, quae sumebatur ex parte contrarii. Et dicit, quod eudoxus existimabat esse manifestum delectationem esse de genere bonorum non minus ex contrario, scilicet ex parte ipsius delectationis.

Manifeste enim apparet, quod tristitia secundum se est omnibus fugienda. Unde contrarium, scilicet delectatio, videtur esse omnibus eligendum.

#5 Deinde cum dicit: maxime autem etc., inducit duas rationes eudoxi, ad ostendendum, quod delectatio sit maximum bonum.

Quarum prima est. Illud autem videtur esse maxime eligibile, et per consequens maxime bonum, quod non eligitur propter alterum quod ei accidat, neque gratia alicuius sicut finis.

Hoc autem manifeste confitentur omnes circa delectationem. Nullus enim quaerit ab alio, cuius gratia velit delectari; quasi delectatio sit secundum seipsam eligibilis. Ergo delectatio est maxime bonum.

#6 Secundam rationem ponit ibi: appositamque etc..

Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam rationem. Hoc enim apparet circa delectationem, quod apposita cuicumque bono facit ipsum eligibilis. Sicut si apponatur ei quod est iuste agere, vel temperatum esse, auget horum bonitatem. Melior enim est, qui delectatur in operatione iustitiae seu temperantiae.

Et ex hoc volebat concludere, quod delectatio esset optimum, quasi omnibus bonitatem augens.

#7 Secundo ibi: videtur autem etc., ostendit defectum huius rationis. Et dicit, quod praedicta ratio videtur concludere, quod delectatio sit de genere bonorum, non autem quod sit magis bonum aliquo alio. De quocumque enim bono hoc etiam verificatur, quod alteri bono coniunctum, est melius quam si sit solitarium per seipsum.

#8 Deinde cum dicit: tali utique ratione etc., prosequitur opinionem ponentium, delectationem non esse bonum.

Et primo ostendit, quomodo obviat praemissis rationibus. Secundo ponit rationes eorum, quas in contrarium adducunt, ibi, non tamen si non qualitatatum etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo ratione superius inducta, ad ostendendum delectationem esse optimum, utebantur ad contrarium. Secundo ostendit, quomodo obviabant aliis rationibus, ibi, instantes autem etc..

Circa primum duo facit. Primo manifestat, quomodo Plato praemissa ratione ad oppositum utebatur; secundo solvit processum Platonis, ibi, manifestum autem etc..

Dicit ergo primo, quod per rationem immediate praemissam Plato, qui erat contrariae opinionis, interimere conabatur, quod dictum est, ostendendo, quod delectatio non est per se bonum. Manifestum est enim, quod delectatio est eligibilior si adiungatur prudentiae. Quia igitur delectatio commixta alteri melior est, concludebat, quod delectatio non sit per se bonum. Illud enim, quod est per se bonum, non fit eligibilis per appositionem alterius.

#9 Circa quod sciendum est, quod Plato per se bonum nominabat id quod est ipsa essentia bonitatis, sicut per se hominem ipsam essentiam hominis. Ipsi autem essentiae bonitatis nihil potest apponi, quod sit bonum alio modo, quam participando essentiam bonitatis.

Et ita quicquid bonitatis est in eo quod additur est derivatum ab ipsa essentia bonitatis.

Et sic per se bonum non fit melius aliquo addito.

#10 Deinde cum dicit manifestum autem etc., improbat Aristoteles processum Platonis.

Manifestum est enim quod secundum hanc rationem nihil aliud in rebus humanis erit per se bonum, cum quodlibet humanum bonum fiat eligibilis additum alicui per se bono. Non enim potest inveniri aliquid in communicationem humanae vitae veniens quod sit tale, ut scilicet non fiat melius per appositionem alterius.

Tale autem aliquid quaerimus, quod scilicet in communicationem humanae vitae veniat. Qui enim dicunt delectationem esse bonum, intendunt eam esse quoddam humanum bonum, non autem ipsum divinum bonum, quod est ipsa essentia bonitatis.

#11 Deinde cum dicit: instantes autem etc., ostendit quomodo Platonicus obviabant rationibus eudoxi probantibus delectationem esse bonum.

Et primo quomodo obviabant rationi quae sumebatur ex parte ipsius delectationis; secundo quomodo obviabant rationi quae sumebatur ex parte contrarii, ibi,... Videtur autem etc..

Obviabant autem primae rationi interimendo istam: bonum est quod omnia appetunt.

Sed Aristoteles hoc improbat dicens, quod illi qui instant rationi eudoxi dicentes quod non est necessarium esse bonum id quod omnia appetunt, nihil dicere videntur.

#12 Illud enim quod videtur omnibus dicimus ita se habere; et hoc habetur quasi principium. Quia non est possibile quod naturale iudicium in omnibus fallat; cum autem appetitus non sit nisi eius quod videtur bonum, id quod ab omnibus appetitur omnibus videtur bonum. Et sic delectatio quae ab omnibus appetitur est bona.

#13 Ille autem qui hoc quod ab omnibus creditur interimit, non dicit totaliter credibilia. Posset enim sustineri illud quod dicitur, si sola ea quae sine intellectu agunt, sicut bruta animalia et homines pravi appeterent delectationes; quia sensus non iudicat bonum nisi ut nunc: et sic non oporteret delectationem esse bonum simpliciter, sed solum quod sit bonum ut nunc. Sed cum etiam habentes sapientiam appetant aliquam delectationem, omnino non videntur aliquid verum dicere.

#14 Et tamen, si omnia quae agunt sine intellectu appeterent delectationem, adhuc esset probabile quod delectatio esset quoddam bonum: quia etiam in pravis hominibus est quoddam naturale bonum quod inclinat in appetitum convenientis boni; et hoc naturale bonum est melius quam pravi homines, inquantum huiusmodi. Sicut enim virtus est perfectio naturae, et propter hoc virtus moralis est melior quam virtus naturalis, ut in sexto dictum est; ita cum malitia sit corruptio naturae, bonum naturale est melius, sicut integrum corrupto. Manifestum est autem quod secundum id quod ad malitiam pertinet pravi homines diversificantur.

Sunt enim malitiae sibiinvicem contrariae. Et ideo id secundum quod omnes pravi conveniunt, scilicet delectationem appetere, videtur magis ad naturam quam ad malitiam pertinere.

#15 Deinde cum dicit: non videtur autem etc., ostendit quomodo obviabant rationi quae sumebatur ex parte tristitiae. Dicebant enim quod non sequitur, si tristitia est malum, quod propter hoc delectatio sit bonum. Quia invenitur quod malum opponitur non solum bono sed etiam malo: sicut audacia non solum fortitudini, sed etiam timiditati; et ambo scilicet bonum et malum, opponuntur ei quod neque est bonum neque malum, sicut extrema opponuntur medio. Est autem aliquid tale secundum suam speciem consideratum, sicut levare festucam de terra vel aliquid huiusmodi.

#16 Sed hunc processum Aristoteles improbens dicit, quod non dicunt male quantum ad istam oppositionem mali ad malum: sed tamen non dicunt verum in proposito.

Non enim tristitia opponitur delectationi sicut malum malo. Si enim ambo essent mala, oporteret quod ambo essent fugienda, sicut enim bonum in quantum huiusmodi, est appetibile; ita malum in quantum huiusmodi, est fugiendum. Si autem neutrum eorum esset malum, neutrum esset fugiendum vel similiter se haberet circa utrumque. Sed nunc omnes videntur fugere tristitiam tamquam malum, et appetere delectationem tamquam bonum. Sic ergo opponuntur adinvicem sicut bonum et malum.

|+3 Lectio 3

#1 Non tamen si non qualitatum etc..

Postquam Philosophus removet obviaciones Platoniorum ad rationes eudoxi hic ponit rationes eorum contra ipsam positionem eudoxi. Et circa hoc duo facit.

Primo proponit rationes ad ostendendum quod delectatio non sit de genere bonorum.

Secundo ponit rationes ad ostendendum quod delectatio non sit per se et universaliter bonum, ibi, manifestare autem videtur etc..

Et quia primae rationes falsum concludunt, ideo Aristoteles simul ponendo eas, destruit eas. Ponit ergo circa primum quatuor rationes.

Quarum prima talis est. Bonum videtur ad genus qualitatis pertinere: quaerenti enim quale est hoc, respondemus, quoniam bonum. Delectatio autem non est qualitas; ergo non est bonum.

#2 Sed hoc Aristoteles removet dicens: quod non sequitur, si delectatio non sit de genere qualitatum, quod propter hoc non sit de genere bonorum, quia etiam operationes virtutis et ipsa felicitas, quae manifeste sunt de genere bonorum, (non sunt qualitates) p bonum enim dicitur non solum in qualitate, sed etiam in omnibus generibus, sicut in primo dictum est.

#3 Secundam rationem ponit ibi: dicunt autem etc..

Et primo ponit ipsam rationem Platoniorum: dicebant enim quod esse bonum est determinatum, ut patet ex his quae supra in nono dicta sunt. Delectatio autem, ut dicunt, est indeterminata. Quod probabant per hoc quod recipit magis et minus. Et sic concludebant quod delectatio non esset de genere bonorum.

#4 Secundo ibi, siquidem igitur etc., destruit huiusmodi processum. Circa quod considerandum est, quod dupliciter aliquid recipit magis et minus. Uno modo in concreto.

Alio modo in abstracto. Semper enim dicitur aliquid magis et minus per accessum ad aliquid unum vel per recessum ab eo; quando igitur id quod inest subiecto est unum et simplex, ipsum quidem in se non recipit magis et minus.

Unde non dicitur magis et minus in abstracto.

Sed potest dici magis et minus in concreto, ex eo quod subiectum magis et minus participat huiusmodi formam.

Sicut patet in luce, quae est una et simplex forma. Unde non dicitur ipsa lux secundum magis et minus. Sed corpus dicitur magis vel minus lucidum, eo quod perfectius vel minus perfecte participat lucem.

#5 Quando autem est aliqua forma quae in sui ratione importat quamdam proportionem multorum ordinatorum ad unum, talis forma etiam secundum propriam rationem recipit magis et minus. Sicut patet de sanitate et pulchritudine; quorum utrumque importat proportionem convenientem naturae eius quod dicitur pulchrum vel sanum. Et quia huiusmodi proportio potest esse vel magis vel minus conveniens, inde est quod ipsa pulchritudo vel sanitas in se considerata dicitur secundum magis et minus. Et ex hoc patet quod unitas secundum quam aliquid est determinatum est causa quod aliquid non recipiat magis et minus. Quia ergo delectatio recipit magis et minus, videbatur non esse aliquid determinatum et per consequens non esse de genere bonorum.

#6 Aristoteles igitur huic obviando dicit quod, si Platonici iudicant delectationem esse aliquid indeterminatum ex eo quod recipit magis et minus in concreto, videlicet per hoc quod contingit aliquem delectari magis et minus, erit idem dicere circa iustitiam et alias virtutes, secundum quas aliqui dicuntur esse aliquales magis et minus. Sunt enim aliqui magis et minus iusti et fortes. Et idem etiam accidit circa actiones. Contingit enim quod aliquis agat iuste et temperate magis et minus.

Et secundum hoc, vel virtutes non erunt de genere bonorum, vel praedicta ratio non removet delectationem esse de genere bonorum.

#7 Si vero dicant delectationem recipere magis et minus ex parte ipsarum delectationum: considerandum est ne forte eorum ratio non referatur ad omnes delectationes, sed assignent causam quod quaedam delectationes sunt simplices et immixtae, puta delectatio quae sequitur contemplationem veri, quaedam autem delectationes sunt

mixtae, puta quae sequuntur contemperantiam aliquorum sensibilibum, sicut quae sequuntur harmoniam sonorum, aut commixtionem saporum, seu colorum.

Manifestum est enim, quod delectatio simplex secundum se non recipiet magis et minus, sed sola mixta; inquantum scilicet contemperantia sensibilibum quae delectationem causat potest esse magis vel minus conveniens naturae eius qui delectatur.

#8 Sed tamen neque etiam delectationes quae secundum se recipiunt magis et minus ratione suae mixtionis, oportet non esse determinatas, neque bonas. Nihil enim prohibet quin delectatio recipiens magis et minus sit determinata, sicut et sanitas. Huiusmodi enim determinata dici possunt, inquantum aliquo modo attingunt id ad quod ordinantur, licet possent propinquius attingere. Sicut commixtio humorum habet rationem sanitatis ex eo quod attingit convenientiam humanae naturae; et ex hoc dicitur determinata, quasi proprium terminum attingens.

#9 Sed complexio quae nullo modo ad hoc attingit, non est determinata, sed est procul a ratione sanitatis. Ideo autem sanitas secundum se recipit magis et minus, quia non est eadem commensuratio humorum in omnibus hominibus, neque etiam in uno et eodem est semper eadem. Sed etiam si remittatur, permanet ratio sanitatis usque ad aliquem terminum. Et sic differt sanitas secundum magis et minus. Et eadem ratio est de delectatione mixta.

#10 Tertiam rationem ponit ibi, perfectumque etc..

Et circa hoc duo facit. Primo ponit ipsam rationem. Ponebant enim Platonici, id quod est per se bonum esse quiddam perfectum; omnes autem motiones et generationes sunt imperfectae.

Est enim motus actus imperfecti, ut dicitur in tertio physicorum. Unde nullam motionem seu generationem ponunt esse de genere bonorum. Nituntur autem affirmare quod delectatio sit motio vel generatio. Unde concludunt quod delectatio non est per se bonum.

#11 Secundo ibi: non bene autem etc., excludit hanc rationem dupliciter. Primo quidem quantum ad hoc, quod dicunt delectationem esse motionem. Et dicit quod non bene videntur dicere dum dicunt, delectationem esse motionem. Omnis enim motio videtur esse velox aut tarda. Velocitas autem et tarditas non conveniunt motioni absolute secundum seipsam, sed per respectum ad aliud. Sicut motio mundi, idest motus diurnus, quo revolvitur totum caelum, dicitur velox per respectum ad alios motus.

#12 Et huius ratio est, quia sicut in IV physicorum habetur, velox est quod in paucis temporibus multum movetur: tardum autem quod in multis temporibus parum, multum autem et paucum dicuntur ad aliquid, ut habetur in praedicamentis. Sed delectationi non competit neque velocitas neque tarditas. Contingit quidem quod aliquis pervenit velociter ad delectationem, sicut aliquis velociter provocatur ad iram. Sed quod aliquis delectetur velociter vel tarde, non dicitur, neque etiam per respectum ad alterum, sicut velociter dicitur aliquis aut tarde ire, aut augeri, et omnia huiusmodi.

Sic igitur patet quod contingit (quod) velociter et tarde aliquis transponatur in delectationem, idest quod perveniat ad ipsam.

#13 Et hoc ideo, quia per aliquem motum potest perveniri ad delectationem. Sed non contingit velociter operari secundum delectationem, ut scilicet aliquis velociter delectetur.

Quia ipsum delectari magis est in factum esse quam in fieri.

#14 Secundo ibi: et generatio etc., excludit rationem Platonicorum quantum ad hoc, quod ponebant delectationem esse generationem.

Et circa hoc duo facit. Primo ostendit, quod delectatio non sit generatio. Secundo ostendit originem huius opinionis, ibi, opinio autem etc..

Dicit ergo primo, quod delectatio non videtur esse generatio. Non enim videtur quilibet ex quolibet generari. Sed unumquodque, ex quo generatur, in hoc dissolvitur. Et oportet, si delectatio est generatio, quod eiusdem tristitia sit corruptio, cuius delectatio est generatio.

Et hoc quidem Platonici asserunt. Dicunt enim quod tristitia est defectus eius quod est secundum naturam, videmus enim quod ex separatione eius quod naturaliter unitur sequitur dolor. Et similiter dicunt, quod delectatio sit repletio: quia cum apponitur aliquid alicui, quod ei convenit secundum naturam, sequitur delectatio.

#15 Sed hoc ipse improbat, quia separatio et repletio sunt corporales passionem.

Si ergo delectatio est repletio eius quod est secundum naturam, sequetur illud delectari in quo est repletio. Sequetur ergo quod corpus delectetur. Sed hoc non videtur esse verum; quia delectatio est passio animae. Patet ergo, quod delectatio non est ipsa repletio seu generatio, sed quiddam ad hoc consequens, facta enim repletionem aliquis delectatur sicut facta incisione aliquis dolet et tristatur.

#16 Deinde cum dicit: opinio autem etc., ostendit originem huius opinionis. Et dicit, quod haec opinio quae ponit delectationem esse repletionem, et tristitiam subtractionem, videtur provenisse ex tristitiis et delectationibus, quae sunt circa cibum. Illi enim qui prius fuerunt tristati propter indigentiam cibi, postea delectantur in ipsa repletione. Sed hoc non accidit circa omnes delectationes; inveniuntur enim quaedam delectationes in quibus non est repletio alicuius defectus. Delectationes enim quae sunt in considerationibus mathematicis, non habent tristitiam oppositam, quam ponunt in defectu consistere. Et ita huiusmodi delectationes non sunt ad repletionem defectus.

Et idem apparet in delectationibus quae sunt secundum sensus, puta per olfactum, auditum, et visum praesentium sensibilibus;

#17 Sunt etiam multae species memoriae delectabiles; nec causa potest assignari, cuius generationes sunt huiusmodi delectationes; quia non inveniuntur aliqui defectus praecedentes quorum fiat repletio per huiusmodi delectationes. Dictum est autem supra, quod cuius generatio est delectatio, eius corruptio est tristitia. Unde, si aliqua delectatio invenitur absque defectu tristitiae, sequitur quod non omnis delectatio sit repletio.

|+4 Lectio 4

#1 Ad proferentes autem etc..

Postquam Philosophus exclusit tres rationes Platonicorum concludentium delectationem non esse de genere bonorum, hic excludit quartam, quae sumitur ex turpitudine quarumdam delectationum. Platonicus enim proferebant in medium quasdam opprobriosas delectationes, puta adulteriorum et ebrietatum, ut ex his ostenderent delectationes non esse de genere bonorum. Sed ad hoc Aristoteles tripliciter obviat.

#2 Primo quidem, ut aliquis dicat, quod huiusmodi turpia non sunt simpliciter delectabilia. Non enim sequitur, si aliqua sunt delectabilia male dispositis, quod propter hoc sint delectabilia simpliciter; nisi quod sunt delectabilia his, id est male dispositis, sicut etiam neque sunt simpliciter sana illa quae sunt sana infirmis neque etiam sunt simpliciter dulcia vel amara, quae videntur huiusmodi habentibus gustum infectum; neque etiam sunt simpliciter alba, quae videntur talia his qui patiuntur obtiniam. Et haec quidem solutio procedit secundum quod delectabile dicitur simpliciter homini id quod est ei delectabile secundum rationem. Quod non contingit de huiusmodi turpibus, quamvis sint delectabilia secundum sensum.

#3 Secundam obviationem ponit ibi, vel sic utique etc..

Potest enim dici, quod omnes delectationes sint eligibiles, non tamen omnibus, sicut etiam ditari bonum est; non tamen est bonum quod ditetur ille qui est proditor patriae; quia sic potest magis nocere. Similiter etiam esse sanum bonum est, non tamen est bonum ei qui comedit aliquid nocivum. Sicut serpens comestus, quandoque curat leprosum, licet perimat sanum. Et similiter delectationes bestiales, bestiis quidem sunt appetibiles, non autem hominibus.

#4 Tertiam obviationem ponit ibi, vel specie etc..

Et dicit, quod delectationes specie differunt.

Aliae enim sunt secundum speciem delectationes quae causantur a bonis operibus, ab illis quae causantur a turpibus. Differunt enim passiones secundum obiecta. Et ita ille qui non est iustus, non potest delectari delectatione quae est propria iusti, sicut nec ille qui non est musicus potest delectari delectatione musici.

Et idem est de aliis delectationibus.

#5 Deinde cum dicit manifestare autem etc., probat quod delectatio non sit per se et universaliter bonum. Et hoc tribus rationibus.

Circa quarum primam dicit, quod hoc, quod delectatio non sit bonum, vel quod sint diversae species delectationis, quarum quaedam sint bonae et quaedam malae, manifestat differentia quae est inter amicum et adulatorem.

Amicus enim colloquitur amico propter bonum, adulator autem propter delectationem.

Unde adulator vituperatur, amicus autem laudatur: et sic patet, quod propter diversa colloquantur.

Est ergo aliud delectatio, et aliud bonum.

#6 Secundam rationem ponit ibi: nullusque utique etc..

Et dicit, quod nullus eligeret per totam vitam suam habere mentem pueri, ita quod semper delectaretur in quibus pueri delectantur, qui tamen aestimantur maxime delectari. Neque etiam aliquis eligeret gaudere faciendo turpissima per totam vitam suam, etiam si nunquam deberet tristari. Quod dicit contra epicuros, qui ponebant

quod turpes delectationes non sunt vitandae, nisi propter hoc quod inducunt in maiores tristitias. Et sic patet, quod delectatio non est per se bonum, quia quolibet modo esset eligenda.

|#7 Tertiam rationem ponit ibi, et circa multa etc..

Manifestum est enim, multa esse ad quae homo studeret, etiam si nulla delectatio ex his sequeretur: sicut videre, recordari, scire, virtutem habere. Nihil autem differt ad propositum si ex his sequuntur delectationes, quia etiam praedicta eligerentur nulla delectatione ab his consequente. Id autem quod est per se bonum tale est sine quo nihil est eligibile ut patet de felicitate. Sic ergo delectatio non est per se bonum.

|#8 Ultimo autem epilogando concludit, quod manifestum videtur esse ex praemissis, quod delectatio non sit per se bonum, et quod non omnis delectatio sit eligibilis. Et quod quaedam delectationes sunt eligibiles, quae vel secundum seipsas differunt specie a malis delectationibus, vel secundum ea a quibus causantur. Et sic sufficienter tractatum est de his, quae ab aliis dicuntur de delectatione et tristitia.

|+5 Lectio 5

|#1 Quid autem est vel quale quid etc..

Postquam Philosophus determinavit de delectatione secundum aliorum opinionem, hic determinat de ea secundum veritatem.

Et primo ostendit delectationem non esse in genere motus, seu generationis sicut a Platonicis ponebatur. Secundo determinat naturam et proprietatem ipsius, ibi, sensus autem omnis etc..

Circa primum duo facit. Primo dicit de quo est intentio, et modum agendi. Et dicit, quod manifestius fiet per sequentia, quid sit delectatio, secundum genus suum, vel quale quid sit, idest utrum sit bona vel mala, si a principio resumamus considerationem de ipsa.

|#2 Secundo ibi, videtur enim etc., exequitur propositum.

Et circa hoc tria facit. Primo praemittit quoddam principium necessarium ad propositum ostendendum. Secundo ostendit propositum, ibi, propter quod neque motus etc.. Tertio concludit principale intentum, ibi, ex his autem manifestum etc..

Dicit ergo primo, quod operatio sensus visus, quae dicitur visio est perfecta, secundum quodcumque tempus. Non enim indiget aliquo posterius advenienti, quod perficiat eius speciem.

Et hoc ideo, quia visio completur in primo instanti temporis; si autem requireretur tempus ad eius complementum, non quodcumque tempus ad hoc sufficeret; sed oporteret esse tempus determinatum, sicut accidit in ceteris quae fiunt in tempore, quorum generatio certam temporis mensuram requirit. Sed visio statim in momento perficitur. Et idem est de delectatione.

|#3 Delectatio enim est quoddam totum, idest completum in primo instanti quo incipit esse, ita quod non potest accipi aliquod tempus in quo sit delectatio quod requirat amplius tempus ad speciem delectationis perficiendam, sicut contingit in his quorum generatio est in tempore; potest enim accipi aliquod tempus generationis humanae quod requirat amplius tempus ad speciem humanam perficiendam.

|#4 Deinde cum dicit propter quod neque motus etc., ostendit propositum duabus rationibus. Quarum prima talis est. Omnis motus seu generatio perficitur in determinato tempore, in cuius parte nondum est motus perfectus. Hoc autem non accidit circa delectationem. Ergo delectatio non est motus, neque generatio.

|#5 Circa hanc autem rationem primo ponit conclusionem; concludens ex praemisso principio, in quo virtualiter tota ratio continetur, quod delectatio non est motus.

|#6 Secundo autem ibi: in tempore enim etc., ponit maiorem praemissae rationis; videlicet quod omnis motus est in tempore, et omnis motus est alicuius finis, idest habens aliquem finem, ad quem ordinatur, ad quem determinato tempore pervenit. Et hoc manifestat primo quidem circa generationem. Ars enim aedificativa perficit suam operationem, quando perficit id quod intendit, scilicet domum; quod quidem facit in toto aliquo determinato tempore, in cuius partibus omnes generationes sunt imperfectae, et differunt specie a tota generatione completa, et etiam adinvicem. Cuius ratio est, quia generatio speciem recipit secundum formam, quae est finis generationis.

|#7 Manifestum est autem quod aliud est forma totius et aliud sunt formae singularium partium. Unde et generationes differunt specie abinvicem. Si enim aliquod templum aedificetur in aliquo determinato tempore, in aliqua parte illius temporis componuntur lapides ad parietis constructionem.

In alia vero parte temporis virgantur columnae, idest in modum virgarum sculpuntur.

Sed in toto tempore construitur ipsum templum.

Et haec tria differunt specie: scilicet lapidum compositio, columnarum virgatio, et templi aedificatio.

#8 Est tamen circa hoc considerandum, quod sicut forma totius templi est perfecta, formae autem partium sunt imperfectae, ita etiam ipsa constructio templi est generatio perfecta, nullo enim exteriori indiget ad propositum aedificatoris explendum; sed generatio fundamenti est imperfecta, et similiter generatio trisculpti, idest columnarum sculpturarum in tres ordines dispositarum supra fundamentum.

Quia utrumque horum est generatio partis, quae habet rationem imperfecti. Sic ergo patet, quod praedictae generationes totius et partium differunt specie; et quod non est accipere, quod species motus perficiatur in quocumque tempore, sed perficitur in toto tempore.

#9 Secundo ibi: similiter autem etc., manifestat idem in motu locali. Et dicit quod id quod dictum est de generatione, similiter videtur esse verum in ambulatione, et in omnibus aliis motibus. Manifestum est enim quod latio, id est motus localis, est motus unde et quo, idest a termino et ad terminum.

Et sic oportet, quod specie diversificetur secundum diversitatem terminorum. Sunt autem diversae species motus localis in animalibus volatus qui convenit avibus, ambulatio quae convenit gressilibus, saltatio quae convenit locustis, et alia huiusmodi quae differunt secundum diversas species principiorum moventium: non enim sunt eiusdem speciei animae diversorum animalium.

#10 Nec solum praedicto modo diversificantur species localium motuum; sed etiam in una dictarum specierum, puta ambulatione, diversae species inveniuntur. Si enim accipiatur motus quo quis perambulat stadium, et motus quo quis ambulat aliquam partem eius, non est utrobique idem unde et quo, idest terminus a quo et terminus ad quem. Et simile est de motibus, quibus aliquis perambulat hanc et illam partem stadii, quia non sunt idem termini, non enim est idem secundum speciem pertransire hanc lineam et illam, quamvis omnes lineae in quantum huiusmodi sint eiusdem speciei.

#11 Tamen secundum quod in certo situ seu loco constituuntur, accipiuntur ut specie differentes secundum diversitatem locorum, quae attenditur secundum diversum ordinem ad primum continens. Ille autem qui pertransit lineam, non solum pertransit lineam, sed lineam in loco existentem; quia in alio loco est una linea ab alia. Et ita manifestum est, quod secundum diversitatem terminorum, differt specie totus motus localis a singulis partibus; ita tamen, quod totus motus habet perfectam speciem, partes autem habent speciem imperfectam.

#12 Et quia ad manifestationem praedictorum requiretur plene cognoscere naturam motus, subiungit, quod in aliis, idest in libro physicorum, dictum est de motu per certitudinem, idest sufficienter et complete. Sed hoc sufficit hic de motu dixisse, quod motus non est perfectus in omni tempore; sed multi sunt motus imperfecti et differentes specie in diversis partibus temporis, ex eo, quod unde et quo, idest termini motus, specificant motum.

#13 Sic igitur manifestata propositione maiori, subiungit minorem, scilicet quod species delectationis est perfecta in quocumque tempore, et hoc manifestum est ex supra dictis.

Unde concludit manifestum esse, quod delectatio et generatio sive mutatio, sunt alterae adinvicem; et quod delectatio est aliquid de numero totorum et perfectorum, quia scilicet in qualibet parte temporis delectatio habet complementum suae speciei.

#14 Secundam rationem ponit ibi: videbitur autem etc..

Quae talis est: non contingit moveri in non tempore, ut in sexto physicorum probatum est. Delectari autem contingit in non tempore.

Sic enim dictum est, quod delectari est aliquid totum, quia contingit etiam delectari in nunc, hoc enim dicitur hic esse totum quod statim in ipso nunc habet suum complementum; ergo delectatio non est motus.

#15 Et est considerandum, quod differentia ex qua procedit haec ratio, est causa differentiae ex qua prima ratio procedebat.

Ideo enim species delectationis est perfecta in quocumque tempore, non autem species motus, quia delectatio est in instanti, motus autem omnis in tempore. Et hoc designat ipse modus loquendi Philosophi cum dicit videbitur autem utique hoc, et ex non contingere etc..

#16 Deinde cum dicit: ex his autem manifestum etc., concludit ex praemissis principale intentum.

Et dicit manifestum esse ex praemissis, quod non bene dicunt, dicentes delectationem esse motum vel generationem. Ratio enim motus et generationis non potest cuique attribui, sed solum divisibilibus, quae non sunt tota, idest quae non statim habent suum complementum.

|#17 Neque enim potest dici quod generatio sit visionis, ita scilicet quod visio successive compleatur. Sic etiam non potest dici de puncto et unitate. Haec enim non generantur, sed consequuntur generationem quorundam. Similiter non potest his attribui motus. Unde nec delectationi, quae etiam est quoddam totum, idest in indivisibili perfectionem habens.

|+6 Lectio 6

|#1 Sensus autem omnis etc..

Postquam Philosophus ostendit quod delectatio non est in genere motus sicut quidam posuerunt, hic ostendit naturam et proprietates delectationis.

Et primo ostendit quid sit delectatio.

Secundo agit de differentia delectationum adinvicem, ibi, unde videntur etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quid sit delectatio. Secundo ex hoc determinat quasdam delectationis proprietates, ibi, usquequo autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quod delectatio est quaedam operationis perfectio; secundo manifestat quaedam quae dixerat, ibi: secundum unumquemque autem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quae sit perfecta operatio. Secundo ostendit quod perfectio operis sit delectatio, ibi, haec autem utique etc.. Tertio ostendit qualiter delectatio operationem perficiat, ibi, perficit autem operationem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum.

|#2 Et dicit, quod cuiuslibet sensus operatio est alicuius operantis in respectu ad sensibile, quod est sensus obiectum; sic igitur in operatione sensus duo considerantur: scilicet ipse sensus qui est operationis principium, et sensibile quod est operationis obiectum. Ad hoc igitur quod operatio sensus sit perfecta, requiritur optima dispositio ex parte utriusque, scilicet sensus et obiecti. Et ideo subdit, quod tunc perfecte sensus operatur quando est operatio sensus bene dispositi ad aliquid pulcherrimum, idest convenientissimum eorum quae sensui subiacent. Hoc enim maxime videtur esse perfecta operatio, quod scilicet a sensu progreditur in comparatione ad tale obiectum.

|#3 Secundo ibi: ipsum autem etc., facit mentionem de quadam dubitatione.

Quia enim dixerat sensum esse operantem, et in primo de anima dictum est, quod anima non operatur, sed homo per animam; ideo subiungit quod nihil differt ad propositum, utrum ipse sensus operetur vel homo sive animal in quo est sensus. Quia quicquid horum dicatur, manifestum est quod circa unumquodque optima operatio est operantis optime dispositi per respectum ad id quod est potissimum inter ea quae subiacent virtuti talis operantis. Ex his enim duobus videtur maxime dependere operationis perfectio; scilicet ex principio activo et obiecto.

|#4 Deinde cum dicit: haec autem etc., ostendit quod delectatio sit operationis perfectio.

Videmus enim quod eadem operatio, quam diximus esse perfectissimam, est etiam delectabilissima. Ubi cumque enim invenitur in aliquo cognoscente operatio perfecta, ibi etiam invenitur operatio delectabilis.

Est enim delectatio non solum secundum tactum et gustum, sed et secundum omnem sensum. Nec solum secundum sensum, sed etiam secundum speculationem intellectus, in quantum scilicet speculatur aliquid verorum per certitudinem.

|#5 Et inter huiusmodi operationes sensus et intellectus illa est delectabilissima quae est perfectissima. Perfectissima autem operatio est quae est sensus vel intellectus bene dispositi in comparatione ad optimum eorum quae subiacent sensui vel intellectui. Si igitur operatio perfecta est delectabilis, perfectissima autem delectabilissima, consequens est quod operatio in quantum est perfecta, sit delectabilis.

Delectatio ergo est operationis perfectio.

|#6 Deinde cum dicit: perficit autem etc., ostendit qualiter delectatio perficiat operationem.

Et dicit, quod non eodem modo delectatio perficit operationem, puta sensus, sicut perficit eam obiectum quod est sensibile et principium activum quod est sensus, quae omnia sunt quaedam bona et bonitatem operationi tribuentia. Sicut etiam eius quod est sanari non eodem modo est causa sanitas et medicus; sed sanitas quidem per modum formae, medicus autem per modum agentis. Similiter autem operationem perficit per modum quidem formae delectatio, quae est ipsa perfectio eius, per modum autem agentis perficit ipsam sensus bene dispositus sicut movens motum. Sensibile autem conveniens, sicut movens non motum.

Et eadem ratio est circa intellectum.

|#7 Deinde cum dicit secundum unumquemque autem etc., manifestat quaedam quae dixerat. Et primo dicit, manifestum esse quod secundum unumquemque sensum est delectatio, ut supra dictum est, per hoc quod

dicimus et experimur visiones esse delectabiles, puta pulchrarum formarum et etiam auditiones, puta suavium melodiaram.

#8 Secundo ibi, manifestum autem etc., manifestat aliud praemissorum dicens, manifestum esse per experimentum quod visio et auditio et quaelibet operatio sensus maxime est delectabilis quando et sensus est potentissimus, idest optime vigens in sua virtute, et quando operatur respectu talis obiecti, scilicet maxime convenientis. Et quamdiu in tali dispositione manet et ipsum sensibile et animal habens sensum, tamdiu manet delectatio, sicut et in aliis apparet quod quamdiu permanet eadem dispositio facientis et patientis, necesse est quod permaneat idem effectus.

#9 Tertio ibi: perficit autem etc., manifestat quod supra dictum est de modo quo delectatio perficit operationem. Dictum est enim, quod delectatio perficit operationem non effective, sed formaliter; est autem duplex formalis perfectio. Una quidem intrinseca, quae constituit essentiam rei. Alia autem quae supervenit rei in sua specie constitutae.

#10 Dicit ergo quod delectatio perficit operationem non sicut habitus qui inest, id est non sicut forma intrans essentiam rei, sed (ut) quidam finis, id est quaedam perfectio superveniens, sicut pulchritudo supervenit iuvenibus non quasi existens de essentia iuventutis, sed quasi consequens bonam dispositionem causarum iuventutis. Et similiter delectatio consequitur bonam dispositionem causarum operationis.

#11 Deinde cum dicit: usquequo autem etc., determinat rationes quarumdam proprietatum delectationis ex his quae praedeterminata sunt de eius quidditate.

Et primo agit de duratione delectationis.

Secundo de eius appetibilitate, ibi, appetere autem etc..

Circa primum tria facit. Primo ostendit quamdiu debeat durare delectatio. Et dicit, quod tamdiu erit delectatio in operatione, quamdiu ex una parte obiectum quod est sensibile, vel intelligibile est in debita dispositione, et ex alia parte ipsum operans quod est discernens per sensum vel speculans per intellectum.

Et huius ratio est quod, quamdiu in activo et passivo manet eadem dispositio et eadem habitudo ad invicem, tandiu manet idem effectus; unde si bona dispositio potentiae cognoscitivae et obiecti est causa delectationis, ea durante necesse est delectationem durare.

#12 Secundo ibi: qualiter igitur etc., assignat rationem quare delectatio non possit esse continua. Et dicit, quod ideo nullus continue delectatur, quia laborat in operatione quam consequitur delectatio. Et sic operatio efficitur non delectabilis. Hoc autem ideo est, quia omnia quae habent corpora passibilia non possunt continue operari propter hoc, quod eorum corpora immutantur a sua dispositione per motum qui coniungitur operationi; cuilibet autem operationi rei habentis corpus, ipsum corpus aliquo modo deservit; vel immediate, sicut operationi sensitivae quae per organum corporeum producitur; vel mediate, sicut operationi intellectivae quae utitur operationibus virtutum sensitivarum quae fiunt per organa corporea. Sic igitur ex quo non potest esse continua operatio, neque etiam delectatio potest esse continua. Delectatio enim sequitur operationem, ut dictum est.

#13 Tertio ibi: quaedam autem delectant etc., assignat rationem quare nova magis delectant.

Et dicit quod quaedam quando sunt nova delectant, postea autem non aequaliter delectant. Et huius ratio est, quia a principio mens inclinatur studiose circa huiusmodi propter desiderium et admirationem, et ita intense, idest vehementer circa huiusmodi operatur.

#14 Et ex hoc sequitur delectatio vehemens: sicut patet de illis qui studiose aspiciunt aliquid quod prius non viderunt, propter admirationem. Postea autem quando consueti sunt videre, non fit talis operatio, ut scilicet ita attente videant vel quidlibet aliud operentur sicut prius; sed negligenter operantur; et ideo etiam delectatio obscuratur, idest minus sentitur.

#15 Deinde cum dicit: appetere autem etc., assignat rationem quare delectatio ab omnibus appetatur.

Et circa hoc duo facit. Primo manifestat propositum. Et dicit quod ideo potest aliquis rationabiliter existimare quod omnes appetant delectationem, quia omnes naturaliter appetunt vivere. Vita autem secundum suam ultimam perfectionem in quadam operatione consistit, ut in nono ostensum est. Et inde est quod unusquisque circa illa maxime operatur et his operationibus insistit quae maxime diligit.

Sicut musicus maxime insistit ad audiendum melodias; et ille qui est amator sapientiae maxime insistit ad hoc, quod mente theoremata, idest considerationes, speculetur. Unde, cum delectatio perficiat operationem, ut supra dictum est, consequens est, quod perficiat ipsum vivere, quod omnes appetunt. Et ita rationabile est, quod omnes appetant delectationem, ex eo quod perficit vivere, quod est omnibus eligibile.

|#16 Secundo ibi: utrum autem etc., movet quamdam dubitationem ex dictis. Dictum est enim quod omnes appetant delectationem, et similiter omnes appetunt vivere quod in operatione perficitur. Appetibilia autem habent ordinem adinvicem, sicut et scibilia.

Potest ergo esse dubitatio utrum homines appetant vitam propter delectationem, vel e converso delectationem propter vitam.

|#17 Et dicit quod haec dubitatio dimittenda est ad praesens: quia ista duo ita coniunguntur adinvicem, quod nullo modo separantur.

Non enim fit delectatio sine operatione, neque rursus potest esse perfecta operatio sine delectatione, ut supra dictum est. Videtur tamen principaliter esse operatio quam delectatio. Nam delectatio est quies appetitus in re delectante, qua quis per operationem potitur.

Non autem aliquis appetit quietem in aliquo, nisi in quantum aestimat sibi conveniens.

Et ideo ipsa operatio, quae delectat sicut quiddam conveniens, videtur per prius appetibilis, quam delectatio.

|+7 Lectio 7

|#1 Unde videntur et specie differre etc..

Postquam Philosophus ostendit naturam delectationis et proprietates ipsius, hic determinat de differentia delectationum ad invicem.

Et circa hoc duo facit.

Primo determinat de differentia delectationum quae sumitur ex parte operationum.

Secundo de differentia delectationum quae sumitur ex parte subiecti, ibi, videtur autem esse etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quomodo delectationes differant specie secundum differentiam operationum. Secundo, quomodo differant in bonitate et malitia, ibi, differentibus autem operationibus etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit per rationem, quod delectationes differunt specie secundum differentiam operationum. Secundo manifestat idem per signa, ibi, apparebit autem utique etc..

Dicit ergo primo, quod cum delectatio sit operationis perfectio, consequens est, quod sicut operationes differunt specie, ita etiam et delectationes differre videantur; ita enim existimamus communiter, quasi per se notum, quod ea quae sunt diversa secundum speciem, perficiuntur perfectionibus specie differentibus.

Quod quidem manifestum est circa perfectiones essentielles, quae constituunt speciem. Idem autem necesse est esse et circa alias consequentes perfectiones, dummodo sint propriae, quia consequuntur ex essentialibus principiis speciei. Et hoc videmus accidere, tam circa naturalia quam circa artificialia.

|#2 Circa naturalia quidem: quia alia est perfectio animalium, quae scilicet consistit in perspicacitate sensus, et alia arborum, quae consistit in earum fecunditate. Circa artificialia vero, quia alia est perfectio picturarum, ut scilicet sint delectabilibus coloribus distinctae, et alia est perfectio imaginum, ut scilicet bene repraesentent ea quorum sunt imagines.

Similiter etiam alia est perfectio domus, ut scilicet sit firmum receptaculum, et alia vasis, ut scilicet sit bonae capacitatis. Unde oportet quod operationes specie differentes perficiantur a delectationibus specie differentibus.

|#3 Manifestum est autem, quod operationes mentis, idest intellectus, differunt specie ab operationibus sensus. Et similiter operationes sensuum ab invicem, diversificantur enim et secundum obiecta, et secundum potentias quae sunt operationum principia. Unde relinquitur, quod delectationes, quae perficiunt operationes, differant specie.

|#4 Deinde cum dicit: apparebit autem etc., manifestat idem per signa.

Et primo per hoc, quod operatio per propriam delectationem confortatur; secundo per hoc quod per extraneam delectationem impeditur, ibi: adhuc autem magis etc.. Dicit ergo primo quod hoc, scilicet differentia delectationum secundum operationes, apparet ex eo quod quaelibet delectatio quadam affinitate appropriatur operationi quam perficit, quia unaquaeque operatio per propriam delectationem augetur, sicut quilibet natus est augeri per id quod est sibi simile et conforme.

|#5 Videmus enim quod illi qui delectabiliter operantur quodcumque opus rationis magis possint singula diiudicare et per certitudinem exquirere ea circa quae delectabiliter negotiantur; sicut geometrae, qui delectantur in considerationibus geometriae, magis possunt intelligere singula huiusmodi considerationis, quia mens magis detinetur in eo in quo delectatur. Et eadem ratio est de omnibus aliis, sicut de his qui amant musicalia et delectantur in eis, et de his qui delectantur in arte aedificativa, et de omnibus aliis, quod per hoc quod gaudent in tali opere, magnum augmentum faciunt ad proprium opus. Et sic patet, quod delectationes augent operationes.

Manifestum est autem, quod ea quae augent sunt propria his quae augentur. Unde oportet, quod diversa diversis augeantur. Si igitur operationes, quae augentur per delectationes, specie differunt, ut ostensum est, consequens est quod et ipsae delectationes augentes specie differant.

#6 Deinde cum dicit: adhuc autem magis etc., inducit aliud signum, quod sumitur ex impedimento quod affertur operationibus per extraneas delectationes.

Et primo ex hoc ostendit differentiam delectationum.

Secundo comparat extraneas delectationes propriis tristitiis, ibi, fere enim alienae etc..

Dicit ergo primo, quod id quod dictum est de differentia delectationum secundum operationes, magis apparet ex eo quod operationes impediuntur per delectationes ab aliis operationibus factas. Ideo autem magis per hoc manifestatur propositum, quia hoc, quod delectationes augent operationes, posset attribui communi rationi delectationis, non autem propriae huius delectationis, secundum quam differunt delectationes adinvicem.

#7 Sed manifeste apparet, quod delectationes specie differunt, dum invenitur, quod propria delectatio auget operationem et extranea impedit. Videmus enim quod illi qui sunt amatores sonitus fistularum, non possunt attendere sermonibus qui eis dicuntur quando audiunt aliquem fistulantem, ex eo quod magis gaudent in opere fistulativae artis quam in praesenti operatione, scilicet in auditione sermonum sibi dictorum. Et sic patet, quod delectatio, quae fit secundum operationem fistulativae artis corrumpit operationem secundum sermonem. Et ita videmus accidere in aliis, cum occurrit alicui, quod simul circa aliqua duo operetur.

#8 Manifestum est enim quod delectabilior operatio excludit aliam, intantum, quod si sit magna differentia in excessu delectationis, homo totaliter omittit operari secundum operationem minus sibi delectabilem.

Et inde est, quod quando vehementer delectamur in aliquo quocumque, nihil aliud possumus operari. Sed quando aliqua placent nobis quiete, idest remisse vel parum, possumus etiam quaedam alia facere; sicut patet de his qui in theatris, id est in spectaculis ludorum, quia parum ibi delectantur in his quae vident, possunt intendere comestioni leguminum, quae non est multum delectabilis.

Et hoc maxime faciunt homines quando inspiciunt aliquos non bene pugnantes in agone, ita quod inspectio talis pugnae non sit eis delectabilis.

#9 Quia ergo propria delectatio confirmat operationes ex quibus consequitur, ut scilicet homo vehementius eis intendat, et facit eas diuturniores, ut scilicet homo magis in eis perseveret, et facit eas meliores, idest perfectius finem attingentes; et cum hoc delectationes alienae, idest quae consequuntur quasdam alias operationes, efficiunt, idest nocent, manifeste consequitur, quod delectationes multum differunt adinvicem; quia quod una delectatio iuvat, alia impedit.

#10 Deinde cum dicit fere enim etc., comparat alienas delectationes tristitiis propriis, ut ex hoc magis appareat delectationum differentia. Et dicit, quod fere eundem effectum habet circa aliquam operationem delectatio aliena, scilicet quae causatur ex aliqua alia operatione, et tristitia propria secundum quam scilicet aliquis tristatur de ipsa operatione.

Manifestum est enim, quod tristitia quae est de aliqua operatione corrumpit ipsam.

Sicut si alicui scribere vel ratiocinari sit non delectabile, vel magis triste, neque scribet neque ratiocinabitur propter tristitiam sibi provenientem ex tali operatione.

#11 Sic igitur circa operationes contrarium effectum habent delectationes propriae et tristitiae propriae, quae scilicet ex ipsis operationibus causantur, alienae autem sunt quae causantur ex aliis operationibus. Et dictum est, quod extraneae delectationes faciunt aliquid propinquum tristitiae propriae. Ex utraque enim parte corrumpitur operatio, non tamen similiter; sed magis per tristitiam propriam quae directe et secundum se delectationi contrariatur. Aliena vero delectatio contrariatur secundum aliud, scilicet secundum operationem.

|+8 Lectio 8

#1 Differentibus autem operationibus etc..

Postquam Philosophus ostendit quod delectationes secundum differentiam operationum differunt specie, hic ostendit quod secundum earum operationum differentiam differunt in bonitate et malitia.

Et primo quantum ad bonitatem moralem.

Secundo quantum ad bonitatem naturalem quae attenditur secundum puritatem et impuritatem, ibi: differt autem visus etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, etenim concupiscentiae etc..

Dicit ergo primo, quod cum operationes differant secundum epiikiam et pravitatem, idest secundum virtutem et malitiam, ita scilicet quod quaedam operationes sunt eligibiles sicut operationes virtuosae, quaedam autem fugiendae sicut operationes vitiosae, quaedam autem secundum suam speciem neutro modo se habent sed possunt ad utrumque trahi, ita etiam se habet et circa delectationes.

Quia cum unicuique operationi sit aliqua delectatio propria, ut supra dictum est, delectatio quae est propria virtuosae operationi est virtuosa et illa quae est propria pravae operationi est mala.

|#2 Deinde cum dicit: et enim concupiscentiae etc., probat propositum ratione sumpta ex parte concupiscentiarum. Videmus enim quod concupiscentiae quibus aliqua bona, idest honesta, concupiscuntur, sunt laudabiles: puta si aliquis concupiscat iuste aut fortiter agere.

Concupiscentiae autem rerum turpium sunt vituperabiles; puta si aliquis concupiscat furari aut moechari. Manifestum est autem, quod magis sunt propinquae et propriae operationibus delectationes quibus in ipsis operationibus delectamur, quam concupiscentiae quibus eas concupiscimus.

|#3 Concupiscentiae enim distinguuntur ab operationibus tempore. Ante enim concupiscimus aliquid operari quam illud operemur.

Distinguuntur etiam secundum naturam; quia operatio est actus perfecti, concupiscentia autem imperfecti et nondum habentis.

Sed delectationes sunt propinquae operationibus, quia utrumque est alicuius perfecti.

Sunt etiam et indiscretae secundum tempus; quia si nondum aliquis operatur, in tali operatione non delectatur; eo quod delectatio est rei praesentis, sicut concupiscentia rei futurae: et in tantum delectatio propinqua est operationi, quod videtur esse dubitabile, utrum operatio sit idem delectationi.

|#4 Nec tamen dicendum est quod sit ita. Non enim potest esse delectatio nisi in operatione sensus vel intellectus. Ea enim quae cognitione carent delectari non possunt.

|#5 Nec tamen est idem quod operatio intellectus, neque idem quod operatio sensus. Nam delectatio magis ad appetitivam partem pertinet. Est autem inconveniens si delectatio aliquibus videatur esse idem operationi, propter hoc quod ab operatione tempore non separatur.

|#6 Sic igitur patet quod, sicut operationes sunt alterae secundum virtutem et malitiam, ita etiam et delectationes. Ex quo patet, inconvenienter enuntiasse quosdam universaliter de delectationibus quod sint bonae vel malae.

|#7 Deinde cum dicit: differt autem visus etc., ostendit differentiam delectationum secundum puritatem et impuritatem. Manifestum est enim, quod operationes sensuum secundum puritatem differunt. Purior est enim operatio visus quam tactus; et similiter operatio auditus et olfactus quam operatio gustus. Dicitur autem aliqua operatio purior quae est immaterialior. Et secundum hoc, inter omnes sensitivas operationes purissima est operatio visus, quia est immaterialior, veluti minus habens admixtum de dispositionibus materiae; et ex parte obiecti quod fit sensibile in actu per lumen, quod derivatur a corpore caelesti; et ex parte medii quod sola spirituali transmutatione immutatur. Et propter easdem causas operatio tactus est maxime materialis; quia eius obiecta sunt conditiones materiae passibilis (et) medium eius non est extrinsecum, sed coniunctum. Et eadem differentia puritatis attenditur inter delectationes sensuum adinvicem.

Sunt etiam operationes et delectationes intellectus puriores operationibus et delectationibus sensitivis, utpote magis immateriales.

|#8 Deinde cum dicit: videtur autem esse unicuique etc., ostendit quae sit differentia delectationum ex parte obiecti.

Et primo quantum ad animalia diversarum specierum. Secundo quantum ad homines qui sunt unius speciei, ibi: differunt autem non parum etc..

Dicit ergo primo, quod cum delectatio consequatur operationem, videtur quod unicuique rei sit propria delectatio, sicut et propria operatio. Quod autem sit propria operatio uniuscuiusque rei, apparet ex hoc quod operationes sequuntur formas rerum secundum quas res specie differunt. Quod autem singulorum sit propria delectatio, apparet, si quis velit in unoquoque considerare.

|#9 Manifestum est enim, quod alia est delectatio equi et alia canis et alia hominis, sicut Heraclitus dicit quod asinus magis eligit fenum quam aurum. Quia delectabilius est sibi nutrimentum quod exhibetur ei per fenum, quam aurum. Sic igitur patet quod eorum quae differunt specie sunt delectationes specie differentes. Sed eorum quae non differunt specie, rationabile est quod sit indifferens delectatio consequens naturam speciei.

|#10 Deinde cum dicit: differunt autem etc., ostendit differentiam delectationum in hominibus.

Et primo ostendit quod hominum sint diversae delectationes. Secundo ostendit quod in virtuoso sit verior delectatio, ibi, videtur autem in omnibus etc.; tertio ostendit quae sit potior delectatio inter delectationes virtuosi, ibi, earum autem etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis rationabile videatur, quod indifferentium specie sit indifferens delectatio; et ita sit in aliis animalibus; tamen in hominibus, qui omnes sunt eiusdem speciei, multum differunt delectationes, sicut et operationes.

|#11 Cuius ratio est, quia operationes et delectationes aliorum animalium consequuntur naturalem inclinationem, quae est eadem in omnibus animalibus eiusdem speciei.

Sed operationes et delectationes hominum proveniunt a ratione quae non determinatur ad unum. Et inde est quod eadem quosdam homines delectant, et quosdam contristant.

Et quibusdam sunt tristitia et odibilia, quibusdam autem et delectabilia et amicabilia.

|#12 Quae quidem se consequuntur, quia unusquisque delectatur in eo quod amat; et accidit hoc, quia quidam sunt melius vel peius dispositi secundum rationem. Et idem accidit circa gustum dulcium; quia non videntur eadem dulcia febricitanti qui habet gustum infectum, et sano qui habet gustum bene dispositum; (et idem accidit circa tactum:) quia non videtur idem esse calidum ei qui habet debilem tactum, et ei qui bene se habet. Et ita etiam est in aliis.

|#13 Deinde cum dicit: videtur autem in omnibus etc., ostendit, quod delectatio virtuosorum sit potior inter delectationes humanas. Et dicit, quod in omnibus talibus quae pertinent ad passiones et operationes humanas, illud videtur esse verum, quod apparet studioso qui habet rectum iudicium circa talia, sicut sanus circa dulcia. Et si hoc bene dicitur, sicut videtur, ita quod virtus sit mensura secundum quam iudicetur de omnibus rebus humanis, et bonus in quantum est virtuosus, sequitur quod illae sint verae delectationes, quae videntur virtuoso et illa vere sint delectabilia quibus virtuosus gaudet.

|#14 Si autem aliqua de quibus tristatur virtuosus appareant aliis delectabilia, non est admirandum. Hoc enim accidit propter multas corruptiones, et multiplicia hominum nocumenta, ex quibus pervertitur ratio et appetitus. Et sic illa quae repudiat virtuosus non sunt simpliciter delectabilia, sed solum male dispositis. Sic ergo manifestum est, quod illae delectationes quas omnes confitentur esse turpes, non dicendae sunt delectationes nisi hominibus corruptis.

|#15 Deinde cum dicit: earum autem etc., ostendit quod aliqua est potior inter delectationes virtuosi. Et dicit, quod considerandum est inter delectationes virtuosas qualis vel quae sit praecipua delectatio hominis. Et hoc dicit esse manifestum ex operationibus ad quas consequuntur delectationes; quia sive sit una operatio, sive plures, quae sunt propriae hominis perfecti et beati, manifestum est, quod delectationes consequentes has operationes sunt principaliter delectationes hominis.

Reliquae vero secundario et multipliciter sub principalibus delectationibus, sicut et circa operationes accidit.

|+9 Lectio 9

|#1 Dictis autem his quae circa virtutes etc..

Postquam Philosophus determinavit de delectatione, hic determinat de felicitate.

Et primo continuat se ad praecedentia.

Secundo exequitur propositum, ibi, diximus autem etc..

Circa primum tria facit. Primo narrat ea quae supra tractata sunt; dictum est enim supra de virtutibus, de II libro usque ad VIII, de amicitia, in VIII et IX, de delectatione, in prima parte huius decimi.

Secundo dicit de quo restat dicendum; quia de felicitate, de qua oportet pertransire, id est breviter dicere typo, id est figuraliter, sicut et de ceteris moralibus supra dictum est. Ideo autem de felicitate dicendum est, quia communiter omnes ponunt eam finem omnium humanorum. Finem autem oportet esse non ignotum, ad hoc quod absque errore operationes dirigantur ad finem.

Tertio determinat modum tractandi de felicitate.

Et dicit quod oportet resumere ea quae supra in primo dicta sunt de ipsa, sic enim erit brevior sermo si non a principio de ipsa tractetur.

|#2 Deinde cum dicit: diximus autem etc., exequitur propositum.

Et primo manifestat genus felicitatis, ostendens quod non est habitus, sed operatio. Secundo ostendit, quod est operatio secundum virtutem, ibi, operationum autem etc.. Tertio investigat cuius virtutis sit operatio, ibi, si autem felicitas etc..

Dicit ergo primo, quod supra in primo dictum est, quod felicitas non est habitus.

Sequerentur enim duo inconvenientia: quorum unum est, quod cum habitus remaneant in dormiente, sequeretur, si felicitas esset habitus, quod inesset etiam dormienti per totam vitam suam, vel per maximam partem eius.

Et hoc est inconveniens; quia dormiens non habet perfecte operationes vitae, nisi eas quae pertinent ad animam vegetabilem, quae invenitur in plantis, quibus felicitas attribui non potest; manifestum est enim quod sensus et motus exteriores cessant in dormiente. Interiores autem phantasiae sunt inordinatae et imperfectae.

Et similiter, si qua sit operatio intellectus in dormiente, est imperfecta. Solae autem operationes nutritivae partis perfectae sunt.

|#3 Aliud autem inconveniens est, quia in infortunatis manent habitus virtutum; operationes autem virtutum impediuntur in eis propter infortunia. Si igitur felicitas sit habitus, sequeretur quod infortunati essent vere felices. Hoc autem stoici pro inconvenienti non habent, ponentes exteriora bona nullo modo esse hominis bona et ideo per infortunia nihil posse homini de sua felicitate diminui. Hoc tamen est contra opinionem communem, quae infortunium repugnare felicitati existimat. Secundum ergo illos, quibus ista inconvenientia non placent, dicendum est quod felicitas non sit habitus, sed magis sit inter operationes ponenda, sicut in primo dictum est.

|#4 Deinde cum dicit operationum autem etc., ostendit, quod felicitas sit operatio secundum virtutem.

Et circa hoc tria facit. Primo ostendit felicitatem contineri sub operationibus, quae sunt secundum se eligibiles. Secundo dividit huiusmodi operationes in operationes virtutis et operationes ludi, ibi, tales autem esse videntur etc.; tertio ostendit sub quibus harum felicitas contineatur, ibi, refugiunt autem et ad tales etc..

Circa primum duo facit. Primo ponit quamdam operationum divisionem. Et dicit quod operationum quaedam sunt necessariae ad aliud, et eligibiles propter quaedam alia, utpote non appetibiles nisi propter finem, quaedam vero sunt eligibiles secundum seipsas; quia, et si nihil aliud ab eis proveniret, tamen in seipsis habent unde appetantur.

|#5 Secundo ibi, manifestum etc., ostendit quod felicitas contineatur sub illis operationibus quae sunt eligibiles secundum se ipsas, non autem sub illis quae sunt eligibiles propter aliud. De ratione enim felicitatis est, quod sit per se sufficiens et non indigeat aliquo alio, ut patet ex his quae dicta sunt in primo. Illae autem operationes dicuntur secundum se eligibiles, ex quibus nihil aliud quaeritur praeter ipsam operationem, quasi nullo alio indigentes ad hoc quod sint eligibiles, illae vero quae sunt eligibiles propter aliud indigent alio ad hoc quod sint eligibiles.

Et sic patet quod felicitas est operatio secundum se eligibilis.

|#6 Deinde cum dicit: tales autem etc., subdividit operationes secundum se eligibiles.

Et dicit, quod primo quidem tales esse videntur operationes quae sunt secundum virtutem: quia hoc est per se eligibile homini, quod eligat ea quae sunt per se bona et honesta.

Unde et honestum a quibusdam dicitur, quod sua VI nos trahit et sua dignitate nos allicit. Secundo videntur esse per se eligibiles etiam operationes delectabiles quae sunt in ludo. Non enim videtur quod homines tales operationes propter aliquam utilitatem eligant, cum magis per tales operationes homines laedantur quam iuventur. Videntur enim homines propter ludos negligere et corpora, quae laboribus et periculis exponunt, et possessiones, propter expensas quae in ludis fiunt.

|#7 Deinde cum dicit: refugiunt autem etc., ostendit sub quibus harum contineatur felicitas.

Et primo ostendit, quare videatur quibusdam felicitas esse in operatione ludi; secundo excludit rationem ad hoc inductam, ibi: nullum autem forte signum etc.; tertio determinat veritatem, ibi, etenim inconveniens etc..

Dicit ergo primo, quod multi eorum, qui apud homines reputantur felices, confugiunt ad tales conversationes, volentes scilicet in ludis conversari. Et inde est, quod tyranni approbant in conversatione ludi eutrapelos, qui scilicet sciunt convenienter ludere.

|#8 Vocat autem huiusmodi potentes tyrannos, quia non videntur communi utilitati intendere, sed propriae delectationi, qui in ludis conversantur. Ideo autem tyranni approbant eutrapelos, quia tales lusores exhibent se tyrannis delectabiles in his quae ipsi tyranni appetunt; scilicet in delectationibus ludi, ad quas indigent talibus hominibus. Sic igitur videtur quod felicitas in talibus consistat propter hoc quod huiusmodi vacant illi qui sunt in potentatibus constituti, quos homines reputant felices.

|#9 Deinde cum dicit: nullum autem etc., excludit praedictam rationem. Et dicit, quod ex huiusmodi potentibus non potest accipi sufficiens signum, quod felicitas in ludo consistat. In his enim non invenitur excellentia prae aliis hominibus, nisi secundum potentiam mundanam, ex qua non sequitur quod operationes eorum sint virtuosae, quia virtus moralis et intellectualis, quae sunt principia bonarum operationum, non consistit in hoc quod aliquis sit potens. Et ideo non oportet, quod operationes ludi, quibus potentes vacant, sint optimaе.

#10 Et similiter etiam quantum ad appetitum, qui per virtutem rectificatur, non oportet quod potentes bene se habeant et ideo, si potentes interiori gustu non percipiunt delectationem virtutis activae vel speculativae, quae est sincera, idest absque corruptione eius qui delectatur, et liberalis, quia est secundum rationem, secundum quam homo est liber in operando; et propter hoc confugiunt ad corporales delectationes, inter quas comprehenduntur delectationes ludicrae: non propter hoc est existimandum, quod huiusmodi delectationes sive operationes sint aliis eligibiliores.

Quia videmus quod etiam pueri, quia carent intellectu et virtute, reputant quaedam puerilia in quibus conversantur esse pretiosa et optima, quae tamen non sunt magni ponderis, nec a viris perfectis aliquid reputantur.

Rationabile est igitur, quod sicut pueris et viris perfectis alia et alia videntur pretiosa esse, ita etiam pravis et virtuosis.

#11 Ostensum est autem supra multoties, quod illa sunt vere pretiosa et delectabilia, quae talia iudicantur a virtuoso, qui est regula humanorum actuum. Sicut autem unicuique videtur esse maxime eligibilis operatio, quae convenit sibi secundum proprium habitum, ita etiam virtuoso est maxime eligibilis et pretiosa operatio quae est secundum virtutem. Et ideo in tali operatione est ponenda felicitas, non autem in operatione ludi.

#12 Deinde cum dicit: et enim inconveniens etc., determinat veritatem; probans, quod in operatione ludi non sit felicitas, duabus rationibus.

Quarum prima sumitur ex hoc, quod felicitas est finis, quia scilicet, si felicitas consisteret in ludo, sequeretur hoc inconveniens, quod finis totius humanae vitae esset ludus, ita scilicet quod homo negotiaretur et omnia alia laboriosa et mala pateretur solum ut luderet; et hoc ideo sequeretur, quia fere omnia alia eligimus alterius gratia, praeter felicitatem, quae est ultimus finis; hoc autem quod homo studeat speculationi, et laboret in actione propter ludum, videtur esse stultum et valde puerile.

#13 Sed e converso, recte se videtur habere secundum sententiam Anacharsis, quod aliquis ludat ad horam ad hoc quod postea diligentius studeat. Quia in ludo est quaedam relaxatio et requies animae, homines autem, cum non possint continue laborare, indigent requie; unde patet quod requies sive ludus non est finis, quia requies quaeritur propter operationem, ut scilicet homo postea vehementius operetur. Et sic patet, quod felicitas non consistit in ludo.

#14 Secundam rationem ponit ibi, videtur autem etc..

Ideo enim ponunt aliqui felicitatem in ludo, propter delectationem quae in ludo est.

Habet autem felicitas delectationem quamdam, quia est operatio secundum virtutem, quae cum gaudio existit. Non tamen cum gaudio ludi. Quia cum felicitas sit summum bonum hominis, oportet quod in optimis consistat.

Meliora autem dicimus virtuosa, quae serie aguntur, quam ridiculosa, quae fiunt ludo. Et hoc sic patet quia operatio quae est melioris particulae animae, et quae est propria hominis, est magis virtuosa. Patet autem, quod operatio, quae est melioris partis, est melior, et per consequens felicior.

#15 Potest autem contingere, quod corporalibus delectationibus potest potiri quicumque homo, etiam bestialis, non minus quam optimus quicumque vir. Felicitatem autem nullus attribuit homini bestiali, neque etiam parti animae brutali, sicut non attribuitur ei vita quae est propria hominis. Et sic patet, quod in talibus conversationibus, scilicet in delectationibus corporalibus, inter quas computantur delectationes ludi, non consistit felicitas, sed solum in operationibus quae sunt secundum virtutem, sicut et prius dictum est.

|+10 Lectio 10

#1 Si autem felicitas est etc..

Postquam Philosophus ostendit quod felicitas est operatio secundum virtutem, hic incipit ostendere cuius virtutis sit operatio.

Et primo ostendit hoc in generali. Secundo in speciali, ibi, quoniam autem est speculativa etc..

Dicit ergo primo, quod cum felicitas sit operatio secundum virtutem, sicut et hic et in primo ostensum est, rationabiliter sequitur, quod sit operatio secundum virtutem optimam.

Ostensum est enim in primo, quod felicitas est optimum inter omnia humana bona, cum sit omnium finis. Et quia melioris potentiae melior est operatio, ut supra dictum est; consequens est quod operatio optima hominis sit operatio eius, quod est in homine optimum. Et hoc quidem secundum rei veritatem est intellectus.

#2 Sed quia circa hoc diversimode sunt aliqui opinati, nec est nunc locus talia discutiendi, sub dubio ad praesens relinquit, utrum optimum hominis sit intellectus, vel aliquid aliud. Poniunt tamen signa quaedam, ex quibus potest cognosci, quod intellectus sit optimum eorum, quae sunt in homine.

#3 Et primo quidem, per comparisonem ad ea quae infra intellectum sunt, quibus intellectus propter sui excellentiam principatur et dominatur. Principatur quidem respectu irascibilis et concupiscibilis, quibus ratio sive intellectus praesidet quasi politico principatu, quia in aliquo resistere possunt rationi. Dominatur autem corporeis membris, quae ad nutum obediunt imperio rationis absque contradictione. Et ideo ratio vel intellectus praesidet corpori, quasi servo, despotico principatu ut dicitur primo politicae.

#4 Secundo vero, ponit signa excellentiae intellectus per comparisonem ad superiora, scilicet ad res divinas, ad quas dupliciter comparatur. Uno modo secundum habitudinem, quasi ad obiecta. Solus enim intellectus habet intelligentiam de rebus essentialiter bonis, quae sunt res divinae. Alio modo comparatur intellectus humanus ad res divinas, secundum connaturalitatem ad ipsas, diversimode quidem secundum diversorum sententias.

#5 Quidam enim posuerunt intellectum humanum esse aliquid sempiternum et separatum. Et secundum hoc ipse intellectus esset quiddam divinum. Dicimus enim res divinas esse, quae sunt sempiternae et separatae. Alii vero intellectum partem animae posuerunt, sicut Aristoteles. Et secundum hoc intellectus non est simpliciter quiddam divinum, sed est divinissimum inter omnia quae in nobis, propter maiorem convenientiam quam habet cum substantiis separatis, secundum quod eius operatio est sine organo corporeo.

#6 Quocumque autem modo se habeat, necesse est secundum praedicta, quod perfecta felicitas sit operatio huius optimi secundum virtutem propriam sibi. Non enim potest esse perfecta operatio, quod requiritur ad felicitatem, nisi potentiae perfectae per habitum qui est virtus ipsius secundum quam reddit operationem bonam.

#7 Deinde cum dicit: quoniam autem est speculativa etc., ostendit in speciali cuius virtutis operatio sit perfecta felicitas. Et circa hoc duo facit.

Primo ostendit, quod in operatione speculativae virtutis consistit perfecta felicitas. Secundo comparat felicitatem perfectam ad res exteriores, ibi, opus erit autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod perfecta felicitas consistit in operatione speculationis. Secundo praefert hanc felicitatem felicitati quae consistit in actione, ibi, secundo autem qui secundum aliam virtutem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod felicitas consistit in operatione speculativa.

Secundo ostendit qualiter se habeat ad hominem, ibi: talis autem utique erit etc..

Circa primum duo facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod ex supra dictis in sexto manifestum est, quod speculativa operatio est intellectus secundum propriam virtutem eius, scilicet secundum sapientiam principaliter, quae comprehendit intellectum et scientiam. Et quod in tali operatione consistat, felicitas, videtur esse consonum eis, quae in primo dicta sunt de felicitate, et etiam ipsi veritati.

#8 Secundo ibi: optima et enim etc., probat propositum sex rationibus. Prima ergo ratio talis est. Dictum est prius, quod felicitas est optima operatio. Optima autem inter operationes humanas est speculatio veritatis. Et hoc patet ex duobus, ex quibus pensatur dignitas operationis. Uno modo ex parte potentiae, quae est operationis principium.

Et sic patet hanc operationem esse optimam, sicut et intellectus est optimum eorum quae in nobis sunt, ut prius ostensum est.

Alio modo ex parte obiecti, quod dat speciem operationi. Et secundum hoc etiam haec operatio est optima; quia inter omnia cognoscibilia optima sunt intelligibilia, et praecipue divina. Et sic in eorum speculatione consistit perfecta humana felicitas.

#9 Secundam rationem ponit ibi: adhuc autem continuissima etc..

Ostensum enim est in I quod felicitas est maxime continua et permanens. Inter omnes autem operationes humanas continuissima est speculatio veritatis. Manifestum est enim, quod magis continue potest homo perseverare in speculatione veritatis, quam in quacumque alia operatione.

#10 Cuius ratio est, quia necesse est discontinuari operationem nostram propter laborem quem non possumus continue ferre. Labor autem et fatigatio accidit in operationibus nostris propter passibilitatem corporis, quod alteratur et removetur a naturali dispositione sua; unde, cum intellectus in sua operatione minimum utatur corpore, sequitur quod minimum eius operationi adveniat labor et fatigatio.

Quae nulla esset si intellectus in speculando non indigeret phantasmatis existentibus in organis corporeis. Et sic patet quod maxime invenitur felicitas in speculatione veritatis propter eius continuitatem.

|#11 Tertiam rationem ponit ibi, existimamusque etc..

Et dicit, quod sicut in primo dictum est, communiter existimamus quod felicitati delectatio adiungatur. Inter omnes autem operationes virtutis delectabilissima est contemplatio sapientiae, sicut est manifestum et concessum ab omnibus. Habet enim philosophia in sapientiae contemplatione delectationes admirabiles, et quantum ad puritatem, et quantum ad firmitatem. Puritas quidem talium delectationum attenditur ex hoc, quod sunt circa res immateriales. Firmitas autem earum attenditur secundum hoc, quod sunt circa res immutabiles.

|#12 Qui enim delectatur circa res materiales, incurrit quamdam impuritatem affectus ex hoc quod circa inferiora occupatur.

Qui autem circa res mutabiles delectatur, non potest firmam delectationem habere, quia mutata re aut corrupta quae delectationem afferebat, delectatio cessat, et quandoque in tristitiam vertitur. Dicit autem delectationes philosophiae esse admirabiles propter inconsuetudinem talium delectationum apud multitudinem hominum, qui in rebus materialibus delectantur.

|#13 Speculatio veritatis est duplex: una quidem quae consistit in inquisitione veritatis; alia vero quae consistit in contemplatione veritatis iam inventae et cognitae.

Et hoc perfectius est, cum sit terminus et finis inquisitionis. Unde et maior est delectatio in consideratione veritatis iam cognitae, quam in inquisitione eius. Et ideo dicit quod delectabilius conversantur illi, qui iam sciunt veritatem, habentes intellectum perfectum per intellectualem virtutem, quam illi qui adhuc inquirunt eam. Unde perfecta felicitas non consistit in quacumque speculatione intellectus, sed in ea quae est secundum propriam virtutem ipsius.

|#14 Quartam rationem ponit ibi, et quae dicitur etc..

Ostensum est enim in primo, quod per se sufficientia, quae Graece dicitur autarchia, requiritur ad felicitatem. Huiusmodi autem per se sufficientia maxime invenitur circa speculativam operationem, ad quam homo non indiget nisi his quae sunt necessaria omnibus ad communem vitam: indiget enim necessariis vitae tam sapiens, scilicet speculativus, quam etiam iustus, et reliqui habentes virtutes morales, quae perficiunt vitam activam.

|#15 Si autem alicui dentur sufficienter necessaria vitae, adhuc pluribus indiget virtuosus, secundum virtutem moralem. Indiget enim iustus ad suam operationem aliis. Et primo quidem illis ad quos debet iuste agere, quia iustitia ad alterum est, ut dictum est in quinto.

Secundo autem indiget aliquibus, cum quibus operetur iustitiam, ad quod indiget homo frequenter multorum auxilio. Et eadem ratio est de temperato et forti, et de aliis virtuosis moraliter.

|#16 Sed non est ita de sapiente speculativo, qui potest speculari veritatem, etiam si solus secundum seipsum existat. Quia contemplatio veritatis est operatio penitus intrinseca ad exterius non procedens. Et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia.

Quia talis plura cognoscit, et minus indiget ab aliis instrui vel iuari.

|#17 Nec hoc dicitur quia contemplantem non iuвет societas; quia ut in octavo dictum est, duo simul convenientes et intelligere et agere magis possunt. Et ideo subdit, melius esse sapienti, quod habeat cooperatores circa considerationem veritatis, quia interdum unus videt quod alteri, licet sapientiori, non occurrit.

Et quamvis sapiens ab aliis iuветur, tamen inter omnes ipse per se magis sibi sufficit ad propriam operationem. Et sic patet, quod maxime in operatione sapientiae invenitur felicitas.

|#18 Quintam rationem ponit ibi, videbitur autem utique etc..

Ostensum est enim in primo, quod felicitas est ita per se appetibilis, quod nullo modo appetitur propter aliud. Hoc autem apparet in sola speculatione sapientiae, quod propter seipsam diligatur et non propter aliud.

Nihil enim homini accrescit ex contemplatione veritatis praeter ipsam veritatis speculationem.

Sed ex exterioribus operabilibus semper homo acquirit aliquid praeter ipsam operationem, aut plus aut minus; puta honorem et gratiam apud alios, quae non acquirit sapiens ex sua contemplatione, nisi per accidens, inquantum scilicet veritatem contemplatam aliis enunciat, quod iam pertinet ad exteriorem actionem. Sic ergo patet quod felicitas maxime consistit in operatione contemplationis.

|+11 Lectio 11

|#1 Videturque felicitas etc..

Positis quinque rationibus ex quibus ostendebatur, quod felicitas consistit in speculatione veritatis secundum convenientiam ad ea quae supradicta sunt, hic addit sextam quae procedit ex quadam conditione felicitatis, quam supra non posuerat. Felicitas enim consistit in quadam vacatione. Vacare enim dicitur aliquis quando non restat

ei aliquid agendum: quod contingit cum aliquis iam ad finem pervenerit. Et ideo subdit, quod non vacamus ut vacemus, idest laboramus operando, quod est non vacare, ut perveniamus ad quiescendum in fine, quod est vacare. Et hoc ostendit per exemplum bellantium, qui ad hoc bella gerunt quod ad pacem adoptatam perveniant.

|#2 Est tamen considerandum, quod supra Philosophus dicit, quod requies sit gratia operationis. Sed ibi locutus fuit de requie, qua intermittitur operatio ante consequutionem finis propter impossibilitatem continue operandi, quae quidem requies ordinatur ad operationem sicut ad finem. Vacatio autem est requies in fine ad quem ordinatur operatio, et sic felicitati, quae est ultimus finis, maxime competit vacatio. Quae quidem non invenitur in operationibus virtutum practicarum, quarum praecipue sunt illae quae consistunt in rebus politicis, utpote ordinantes bonum commune, quod est divinissimum; vel in rebus bellicis, quibus ipsum bonum commune defenditur contra hostes, et tamen his operibus non competit vacatio.

|#3 Et primo quidem, circa bellicas operationes hoc est penitus manifestum, quia nullus eligit bella gerere aut praeparare bella solum gratia bellandi, quod esset vacationem habere in rebus bellicis. Quia si in bellis gerendis finem suum constitueret, sequeretur quod esset violentus et occisor, in tantum, quod etiam de amicis faceret impugnatores ad hoc, quod posset pugnare et occidere.

|#4 Secundo etiam hoc manifestum est in actionibus politicis, quod non est in eis vacatio; sed praeter ipsam conversationem civilem vult homo acquirere aliquid aliud, puta potentatus et honores; vel, quia in his non est ultimus finis ut in primo ostensum est, magis est decens, quod per civilem conversationem aliquis velit acquirere felicitatem sibi ipsi et civibus, ita quod huiusmodi felicitas, quam intendit aliquis acquirere per politicam vitam, sit altera ab ipsa politica vita; sic enim per vitam politicam, quaerimus eam quasi alteram existentem ab ipsa. Haec est enim felicitas speculativa, ad quam tota vita politica videtur ordinata; dum per pacem, quae per ordinationem vitae politicae statuitur et conservatur, datur hominibus facultas contemplantis veritatem.

|#5 Si igitur inter omnes actiones virtutum Moralium excellunt politicae et bellicae, tam pulchritudine, quia sunt maxime honorabiles, quam etiam magnitudine, quia sunt circa maximum bonum, quod est bonum commune; cum huiusmodi operationes non habeant in seipsis vacationem, sed agantur propter appetitum alterius finis et non sint eligibiles propter seipsas, non erit in operationibus virtutum Moralium perfecta felicitas.

|#6 Sed operatio intellectus, quae est speculativa, videtur a praemissis operationibus differre secundum rationem studii; quia scilicet homo vacat huiusmodi operationi propter seipsam, ita quod nullum alium finem praeter ipsam appetit. Habet etiam huiusmodi operatio propriam delectationem ex ipsa procedentem, quae auget eam. Sic igitur patet, quod secundum huiusmodi operationem speculativam intellectus manifeste apparent omnia existere in homine quaecumque solent attribui beato, scilicet quod sit per se sufficiens, et quod vacet, et quod non labore. Et hoc dico quantum possibile est homini mortalem vitam agenti, in qua vita huiusmodi non possunt perfecte existere.

|#7 Sic igitur in contemplatione intellectus consistit perfecta felicitas hominis dummodo adsit diuturnitas vitae. Quae quidem requiritur ad bene esse felicitatis, secundum quod oportet nihil eorum, quae pertinent ad felicitatem, esse imperfectum.

|#8 Deinde cum dicit: talis autem utique etc., ostendit qualiter huiusmodi vita contemplativa se habeat ad hominem.

Et primo ostendit propositum. Secundo excludit errorem, ibi, oportet autem non secundum suadentes etc..

Dicit ergo primo, quod talis vita, quae vacat contemplationi veritatis, est melior quam vita quae est secundum hominem. Cum enim homo sit compositus ex anima et corpore, habens sensitivam naturam et intellectivam, vita homini commensurata videtur consistere in hoc, quod homo secundum rationem ordinet affectiones et operationes sensitivas et corporales.

Sed vacare soli operationi intellectus videtur esse proprium supernarum substantiarum in quibus invenitur sola natura intellectiva, quam (homo) participat secundum intellectum.

|#9 Et ideo manifestans quod dictum est, subdit quod homo sic vivens, scilicet vacando contemplationi, non vivit secundum quod homo, qui est compositus ex diversis, sed secundum quod aliquid divinum in ipso existit, prout scilicet secundum intellectum divinam similitudinem participat. Et ideo quantum intellectus in sua puritate consideratus differt a composito ex anima et corpore, tantum distat operatio speculativa ab operatione quae fit secundum virtutem moralem, quae proprie est circa humana. Sicut ergo intellectus per comparisonem ad hominem est quiddam divinum, ita et vita speculativa, quae est secundum intellectum, comparatur ad vitam moralem, sicut divina ad humanam.

#10 Deinde cum dicit: oportet autem etc., excludit quorundam errorem, qui suadebant, quod homo debeat intendere ad sapiendum humana et mortalis ad sapiendum mortalia.

Et fuit hoc dictum simonidis poetae, ut patet in principio metaphysicae. Quod quidem Philosophus dicit esse falsum, quia homo debet tendere ad immortalitatem quantum potest, et secundum totum posse suum facere ad hoc quod vivat secundum intellectum, qui est optimum eorum quae sunt in homine, qui quidem est immortalis et divinus.

Quamvis enim hoc optimum sit parvum mole, quia est incorporeum et simplicissimum, et per consequens caret magnitudine molis, tamen quantitate virtutis et pretiositatis multum excedit omnia quae in homine sunt.

#11 Virtute quidem sive potentia excedit in suis operationibus, quibus superioribus coniungitur, et inferioribus principatur, et sic quodammodo omnia complectitur; pretiositate autem quantum ad dignitatem suae naturae, quia intellectus est immaterialis et simplex, incorruptibilis et impassibilis. Unumquodque autem, idest totus homo videtur esse hoc, scilicet intellectus, si ita est, immo quia ita est, quod intellectus est principalius et melius, quod sit in homine.

#12 Dictum est enim supra in nono quod unumquodque potissime videtur esse id quod est principalius in eo, quia omnia alia sunt quasi instrumenta illius. Et sic dum homo vivit secundum operationem intellectus, vivit secundum vitam maxime sibi propriam.

Esset autem inconveniens si aliquis eligeret vivere non secundum vitam propriam suiipsius, sed secundum vitam alicuius alterius. Unde inconvenienter dicunt qui suadent, quod homo non debeat vacare speculationi intellectus. Et cum hoc dictum sit prius in nono, quod id quod est secundum intellectum est proprium homini, congruit etiam et nunc in proposito.

Illud enim quod est optimum secundum naturam in unoquoque est maxime proprium sibi: quod autem est optimum et proprium, consequens est quod sit delectabilissimum, quia unusquisque delectatur in bono sibi convenienti; sic igitur patet quod, si homo maxime est intellectus tamquam principalissimum in ipso, quod vita, quae est secundum intellectum, est delectabilissima homini, et maxime sibi propria.

#13 Nec hoc est contra id quod supra dictum est, quod non est secundum hominem, sed supra hominem: non est enim secundum hominem quantum ad naturam compositam, est autem propriissime secundum hominem quantum ad id quod est principalissimum in homine: quod quidem perfectissime invenitur in substantiis superioribus, in homine autem imperfecte et quasi participative.

Et tamen istud parvum est maius omnibus aliis quae in homine sunt. Sic ergo patet, quod iste qui vacat speculationi veritatis est maxime felix, quantum homo in hac vita felix esse potest.

|+12 Lectio 12

#1 Secundo autem qui secundum aliam virtutem etc..

Postquam Philosophus ostendit quod perfecta felicitas est et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quamdam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione Moralium virtutum.

Et primo proponit quod intendit; dicens, quod cum ille qui vacat speculationi veritatis sit felicissimus, secundario est felix ille qui vivit secundum aliam virtutem, scilicet secundum prudentiam, quae dirigit omnes morales virtutes. Sicut enim felicitas speculativa attribuitur sapientiae, quae comprehendit in se alios habitus speculativos tamquam principalior existens, ita etiam felicitas activa, quae est secundum operationes Moralium virtutum, attribuitur prudentiae, quae est perfectiva omnium Moralium virtutum, ut in sexto ostensum est.

#2 Secundo ibi, secundum ipsam enim etc., ostendit propositum quatuor rationibus.

Quarum prima est, quia operationes quae sunt secundum alias virtutes activas sunt operationes humanae. Sunt enim circa res humanas.

Primo quidem circa res exteriores, quae in usum hominis veniunt. Opera enim iustitiae et fortitudinis et aliarum virtutum, quae adinvicem agimus existunt in commutationibus, prout secundum iustitiam homines invicem sua bona commutant. Existunt etiam in necessitatibus, prout scilicet unus homo alteri subvenit in sua necessitate. Existunt etiam in quibuscumque actionibus et passionibus humanis, circa quas secundum virtutes morales conservatur id quod convenit unicuique. Omnia autem praedicta videntur esse quaedam humana.

#3 Secundo autem, quaedam ad virtutes pertinentia videntur pertinere ad corpus et ad animae passiones, quibus virtus moralis, secundum quamdam affinitatem, appropriatur.

Multae enim Moralium virtutum sunt circa passiones, sicut ex praedictis patet. Sic igitur virtus moralis est circa humana bona in quantum est circa bona exteriora, et circa bona corporis et circa animae passiones.

#4 Morali autem virtuti coniungitur prudentia intellectualis virtus existens, secundum quamdam affinitatem, et e converso, quia principia prudentiae accipiuntur secundum virtutes morales, quarum fines sunt principia prudentiae. Rectitudo autem Moralium virtutum accipitur secundum prudentiam, quae facit rectam electionem eorum quae sunt ad finem, ut patet ex his quae in sexto dicta sunt. Ea autem, scilicet virtus moralis et prudentia, simul copulantur cum passionibus, quia scilicet secundum utramque modificantur passiones. Passiones autem sunt communes totius compositi ex anima et corpore, cum pertineant ad partem sensitivam.

#5 Unde patet, quod tam virtus moralis quam prudentia sunt circa compositum.

Virtutes autem compositi proprie loquendo sunt humanae, inquantum homo est compositus ex anima et corpore, unde et vita quae secundum has, id est secundum prudentiam et virtutem moralem, est humana, quae dicitur vita activa. Et per consequens felicitas, quae in hac vita consistit, est humana. Sed vita et felicitas speculativa, quae est propria intellectus, est separata et divina.

#6 Et tantum dicere ad praesens de ipsa sufficiat. Quod autem magis per certitudinem explicetur, est aliquid maius quam pertineat ad propositum. Agitur enim de hoc in tertio de anima, ubi ostenditur, quod intellectus est separatus. Sic igitur patet, quod felicitas speculativa est potior quam activa, quanto aliquid separatum et divinum est potius quam id quod est compositum et humanum.

#7 Secundam rationem ponit ibi: videbitur autem utique etc..

Et dicit, quod speculativa vita et felicitas videtur parum, vel saltem minus quam moralis, indigere quod homini largiantur exteriora bona. Verum est enim quod ambobus, idest tam speculativo quam morali, opus est habere necessaria vitae, puta cibum et potum et alia huiusmodi; quamvis circa corpus magis laboret activus quam speculativus, quia exteriores actiones per corpus aguntur; tamen quantum ad hoc non est magna differentia, quin aequaliter necessariis uterque indigeat. Sed quantum ad operationes utriusque, magna est quantum ad hoc differentia, quia virtuosus multis indiget ad suas operationes, sicut patet quod liberali opus est pecuniis ad agendum liberaliter, et similiter iustus indiget pecuniis ad hoc quod reddat illa quae debet.

#8 Et si quis dicat, quod actus liberalitatis est etiam velle dare, et actus iustitiae velle reddere, quod potest esse etiam sine pecuniis; considerandum est, quod voluntates hominum non sunt manifestae sine operationibus exterioribus. Multi enim qui non sunt iusti simulant se velle iuste agere. Sed ad hoc, quod sit manifestum de aliquo an sit fortis, indiget aliquo exteriori, si debet aliquod opus exterius fortitudinis perficere. Et similiter, temperatus indiget potestate utendi delectabilibus ad hoc quod manifestetur temperantia. Aliter enim, nisi adsit facultas operandi, non poterit esse manifestus neque iste virtuosus, scilicet temperatus vel fortis, neque aliquis alius.

#9 Et ideo potest quaeri, quid sit principalius in virtute morali: utrum electio interior vel actiones exteriores, cum utrumque ad virtutem exigatur. Et quamvis electio sit principalior in virtute morali, ut supra dictum est, tamen manifestum est quod ad omnimodam perfectionem virtutis moralis requiritur non solum electio, sed etiam operatio exterior.

Ad actiones autem exteriores opus est homini quod habeat multa, et tanto plura quanto actiones debent esse maiores et meliores.

#10 Sed ille qui vacat speculationi, nullo talium indiget ad suam operationem.

Quinimmo potest dici, quod exteriora bona impediunt hominem a speculatione, propter sollicitudinem quae ex eis ingeritur homini, distrahens animum hominis ne totaliter possit speculationi vacare. Sed si homo speculativus indigeat exterioribus rebus, hoc erit inquantum est homo indigens necessariis, et inquantum convivit pluribus hominibus, quos interdum oportet iuvare; et inquantum homo contemplativus eligit vivere secundum virtutem moralem.

Et sic indigebit talibus ad hoc quod humaniter conversetur. Sic igitur patet, quod felicitas speculativa est potior quam activa, quae est secundum virtutem moralem.

#11 Tertiam rationem ponit ibi, perfecta autem felicitas etc..

Et dicit, quod hoc, quod felicitas perfecta consistat in quadam speculativa operatione, ex hoc apparet, quod diis, idest substantiis separatis, maxime videtur competere quod sint felices et beati. Nec tamen possumus eis attribuere actiones Moralium virtutum. Si quis enim attribueret eis iustitiae operationes, apparerent deridendi, utpote commutationes facientes, vel etiam sua bona apud alios deponentes, vel quaecumque alia opera iustitiae facientes.

Et similiter non potest eis attribui fortitudo, ut scilicet sustineant terribilia et pericula propter bonum commune. Similiter etiam non competit eis liberalitas prout est virtus humana.

#12 Non enim erit assignare cui mortalium dent huiusmodi bona quae dant homines liberaliter, quia inconueniens est quod aliquis dicat eos uti ad dandum denarium vel aliquid huiusmodi. Si autem aliquis attribuat eis temperantiam, huiusmodi laus magis erit onerosa Deo quam grata. Non enim est laudabile Deo, quod non habeat pravas concupiscentias, quia non est natus eas habere. Sic igitur pertranseundo, omnes actiones Moralium virtutum, apparet, quod sunt parua, et indigna diis, idest substantiis superioribus.

#13 Sed tamen omnes opinantur quod vivant et per consequens quod operentur. Non enim conuenit eis quod nihil operentur, sicut dormientes, sicut dicitur de quodam Philosopho qui diu vixit dormiens. Si igitur a vita divina auferamus agere Moralium virtutum et prudentiae, et adhuc multo magis auferamus a divina vita facere, quod est proprium artis, nulla alia operatio relinquitur Deo praeter speculationem. Et sic patet quod operatio Dei, quae excellit in beatitudine, est speculativa et per speculationem sapientiae suae omnia fecit. Ex quo patet quod inter operationes humanas illa quae est simillima divinae speculationi est felicissima.

#14 Quartam rationem ponit ibi: signum autem etc..

Et dicit, quod signum huius, quod perfecta felicitas consistat in contemplatione sapientiae, est quod animalia irrationabilia, quae carent felicitate, omnino sunt privata tali operatione; quia non habent intellectum, quo nos speculamur veritatem. Aliquo autem modo participant operatione virtutum Moralium, sicut leo actu fortitudinis et liberalitatis et ciconia actu pietatis ad parentes. Et hoc rationabiliter.

#15 Diis enim, idest substantiis separatis, quia habent solam intellectualem vitam, tota eorum vita est beata, homines autem in tantum sunt beati, in quantum existit in eis quaedam similitudo talis operationis, scilicet speculativae. Sed nullum aliorum animalium est felix, quia in nullo communicant speculatione.

Et sic patet, quod quantum se extendit speculatio, tantum se extendit felicitas. Et quibus magis competit speculari, magis competit esse felices, non secundum accidens, sed secundum speculationem, quae est secundum se honorabilis.

Unde sequitur, quod felicitas principaliter sit quaedam speculatio.

|+13 Lectio 13

#1 Opus erit autem et exteriori etc..

Postquam Philosophus ostendit quae sit perfecta felicitas, hic ostendit quomodo se habeat ad exteriora.

Et primo ostendit, quomodo se habeat felix ad bona inferiora. Secundo quomodo se habeat ad Deum, ibi, secundum intellectum autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit quantum indigeat felix exterioribus et terrenis bonis. Secundo confirmat per auctoritatem sapientium, ibi, et solon autem etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit, quod felix indiget exterioribus bonis; secundo ostendit quod non indiget multis et magnis, ibi: non tamen existimandum etc..

Dicit ergo primo, quod felix cum sit homo, opus habet exteriori prosperitate. Humana enim natura non est per se sufficiens ad speculandum propter conditionem corporis, quod ad sui sustentationem indiget exterioribus rebus.

Substantia autem intellectualis incorporea per se sufficiens est ad speculandum.

#2 Homini autem, ad hoc quod speculetur, opus est primo habere corpus sanum; quia per infirmitatem corporis debilitantur vires sensitivae quibus homo utitur in speculando. Distrahitur etiam intentio mentis ab attentione speculationis; indiget etiam homo cibo ad nutritionem corporis, et reliquo famulatu, ut scilicet sibi ministrentur omnia alia, quae sunt sibi necessaria ad vitam humanam.

#3 Deinde cum dicit: non tamen existimandum etc., ostendit, quod homo non indiget multis exterioribus rebus ad felicitatem. Et dicit, quod etsi non contingat aliquem esse beatum beatitudine huius vitae absque exterioribus rebus necessariis ad vitam humanam, non tamen est existimandum quod ad hoc quod aliquis fiat felix, indigeat multis et magnis divitiis. Quod enim aliquis sit sibi per se sufficiens, quod requiritur ad felicitatem, non consistit in superabundantia divitiarum. Paucis enim indiget natura. Superabundantia autem facit minus per se sufficientes. Indiget enim homo multorum auxilio seu ministerio ad custodiendas seu gubernandas superabundantes divitias. Similiter etiam rectitudo iudicii tam rationis speculativae quam practicae, et exterior actio virtuosa potest esse absque divitiarum superabundantia.

#4 Et quia hoc manifestum erat quantum ad iudicium rationis, manifestat hoc consequenter quantum ad actionem virtutis, quae pluribus indigere videtur, ut supra dictum est. Et dicit, quod possibile est, quod illi qui non sunt principes terrae et maris, quasi in divitiis non superabundantes, bene operari. Si enim aliquis moderate habeat de bonis exterioribus, poterit operari secundum virtutem. Quod manifesto apparet experimento: homines

enim ydiotae, id est popularem et privatam vitam agentes, videntur agere virtuosa non minus quam potentes, sed etiam magis, quia potentes impediuntur a multis virtuosis actibus tum propter nimias occupationes et sollicitudines, tum etiam propter superbiam quam etiam superabundantia divitiarum gignit. Sufficit autem ad felicitatem quod homo tantum habeat de exterioribus bonis, quod possit virtuosa operari: quia si aliquis operetur secundum virtutem, erit vita eius felix, cum felicitas in operatione virtutis consistat, sicut prius dictum est.

|#5 Deinde cum dicit: et solon autem etc., confirmat quod dictum est per dicta sapientum.

Et primo proponit eorum dicta. Secundo ostendit in proposito eis esse credendum, ibi, consonare itaque etc..

Circa primum duo facit. Primo introducit dictum solonis, qui illos enunciavit esse felices, qui moderate sunt ditati quantum ad exteriora bona. Huiusmodi enim maxime inveniuntur agere virtuosa et vivere temperate: quia aliqui moderatas divitias possidentes possunt agere quae oportet: a quo impediuntur tam illi qui superabundant in divitiis propter nimiam sollicitudinem, vel propter elationem, quam etiam illi qui in talibus deficiunt, quos oportet nimis sollicitari circa victum quaerendum. Deficit etiam eis in pluribus opportunitas bene operandi.

|#6 Secundo ibi: videtur autem etc., inducit ad idem sententiam Anaxagorae, cui videbatur, quod aliquis neque dives neque potens potuit esse felix. Nec mirabitur, si hoc videatur inconueniens multis. Quia multitudo hominum iudicat secundum exteriora bona quae sola cognoscit, ignorant autem bona rationis, quae sunt vera hominis bona, secundum quae aliquis est felix.

|#7 Deinde cum dicit consonare itaque etc., ostendit quod dictis sapientum in hac materia est acquiescendum; concludens ex praedictis, quod opiniones sapientum consonant rationibus, unde videntur habere quandam fidem. Sed in operabilibus magis iudicatur verum circa dictum alicuius ex operibus et modo vivendi ipsius, quam etiam ex ratione; quia dominans, id est id quod est principale circa operabilia, consistit in his, scilicet in operibus et modo vivendi. Non enim circa talia principaliter quaeritur cognitio sed opus, ut in secundo habitum est. Et ideo ea quae dicta sunt, oportet considerare per comparisonem ad opera et vitam sapientum. Et ea quibus opera sapientum consonant, sunt acceptanda; puta quod non requirantur ad felicitatem superabundantes divitiae, quas sapientes non quaerunt; si vero dissonent opera, suspicandum est quod sint soli sermones veritatem non habentes. Sicut patet de sententia stoicorum, qui dicebant exteriora nullum bonum hominis esse; cuius contrarium in operationibus eorum apparet. Appetunt enim ea et quaerunt tamquam bona.

|#8 Deinde cum dicit: secundum intellectum autem etc., ostendit quomodo felix se habeat ad superiora, scilicet ad Deum: et dicit, quod felix felicitate speculativa, quia operatur secundum intellectum contemplando veritatem, et curam suam apponit ad bonum intellectus, videtur esse optime dispositus, in quantum excellit in eo quod est optimum hominis, et etiam amantissimus Deo. Supposito enim, sicut rei veritas habet, quod Deus habeat curam et providentiam de rebus humanis, rationabile est, quod delectetur circa homines de eo quod est optimum in eis, et quod est cognatissimum, id est simillimum Deo. Quod quidem est intellectus, ut ex praemissis patet. Et per consequens rationabile est, quod Deus maxime benefaciat his qui amant intellectum, et honorant ipsum bonum intellectus omnibus praeferentes, quasi ipsi dii carent de his qui sunt eis amici; rationabile etiam est quod beneficia conferant his qui recte et bene operantur.

|#9 Manifestum est autem, quod omnia praedicta conveniunt sapienti. Sapiens enim diligit et honorat intellectum, qui maxime amatur a Deo inter res humanas. Sapiens etiam et recte et bene operatur. Relinquitur ergo, quod ipse sit Deo amantissimus.

Ille autem est felicissimus, qui maxime amatur a Deo qui est fons omnium bonorum.

Relinquitur igitur quod, etiam secundum hoc quod felicitas hominis dicitur esse per hoc quod amatur a Deo, sapiens est maxime felix.

|#10 Ex quo patet, quod ultimam felicitatem humanam ponit Aristoteles in operatione sapientiae, de qua supra in sexto determinavit, non autem in continuatione ad intelligentiam agentem, ut quidam fingunt.

|#11 Attendendum etiam, quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talem qualis potest competere humanae et mortali vitae. Unde, et supra in primo dixit, beatos autem ut homines.

|+14 Lectio 14

|#1 Utrum igitur, si et de his etc..

Postquam Philosophus determinavit de fine virtutis, considerato in ipso homine virtuoso, qui est delectatio vel felicitas, hic determinat alium finem qui accipitur per comparisonem ad bonum commune, ostendens, quod praeter praedictam doctrinam Moralium, necesse est esse aliam legis positivam, quae intendit ad bonum commune. Et circa hoc tria facit.

Primo ostendit necessariam esse legispositionem; secundo necessarium esse, quod aliquis fiat legis positivus, ibi, in sola autem Lacedaemoniorum etc.; tertio ostendit quomodo possit fieri legis positivus, ibi, igitur post hoc intendendum etc..

Circa primum duo facit. Primo movet quaestionem, utrum scilicet, si sufficienter dictum est in tipis, id est quantum tipice et figuraliter dici debuit, de his scilicet quae pertinent ad felicitatem, et de virtutibus, et de amicitia et delectatione, existimandum sit quod electio nostra habeat finem et complementum, qua scilicet eligimus tractare de bono humano, vel adhuc est aliquid superaddendum.

|#2 Secundo ibi: vel quemadmodum dicitur etc., determinat veritatem; ostendens, quod adhuc aliquid aliud requiritur.

Et primo ostendit, quod requiritur aliquem fieri bonum. Secundo ostendit, quod ad hoc quod aliquis fiat bonus, requiritur consuetudo vitae bonae, ibi, siquidem igitur essent sermones etc.; tertio ostendit quod ad hanc consuetudinem habendam requiritur legis positio, ibi, ex iuvene autem etc..

Dicit ergo primo, quod finis scientiae quae est circa operabilia, non est cognoscere et speculari singula, sicut in scientiis speculativis, sed magis facere ipsa. Et quia secundum virtutem sumus boni et operatores bonorum, non sufficit ad scientiam, quae intendit bonum humanum, quod aliquis cognoscat virtutem. Sed tentandum est, quod aliquis habeat eam, scilicet secundum habitum, et utatur ea scilicet secundum actum: vel si aliquis aestimet, quod per alium modum possit homo fieri bonus, quam per virtutem, tentandum est illud habere.

|#3 Deinde cum dicit: si quidem igitur etc., ostendit, quod ad hoc quod aliquis fiat bonus, requiritur consuetudo. Et primo ostendit, quod ad hoc non sufficit solus sermo persuasivus. Secundo ostendit, quod necessaria est consuetudo, ibi, amabile autem etc..

Dicit ergo primo, quod si sermones persuasivi per se sufficerent ad faciendum homines studiosos, multae et magnae mercedes deberentur alicui secundum thegnin, id est secundum artem persuadendi ad bonum, et esset omnino necessarium, quod magnae mercedes retribuerentur persuasoribus. Sed non ita est universaliter.

|#4 Videmus enim quod sermones persuasivi, possunt provocare et movere ad bonum iuvenes liberales, qui scilicet non sunt subiecti vitiis et passionibus, et qui habent nobiles mores, in quantum sunt apti ad operationes virtutis, et qui vere amant bonum possunt fieri cathacotini, id est repleti virtute et honore. Tales enim qui sunt bene dispositi ad virtutem, ex bonis persuasionibus provocantur ad perfectionem virtutis.

|#5 Sed multi hominum non possunt per sermones provocari ad bonitatem, quia non oboediunt verecundiae, quae timet turpitudinem, sed magis coercentur timore poenarum. Non enim recedunt a pravis operibus propter eorum turpitudinem, sed propter poenas quas timent: quia enim vivunt secundum passiones, et non secundum rationem, (proprias delectationes persequuntur,) per quas passiones propriae magis in eis crescunt, et fugiunt tristitias contrarias quaesitis delectationibus, quae per poenas eis inferuntur, non autem intelligunt id quod est vere bonum et delectabile, neque etiam dulcedinem eius gustu percipere possunt. Tales autem homines nullo sermone transmutari possunt.

|#6 Ad hoc enim quod aliquis sermone transmutetur, requiritur quod proponatur homini aliquid quod accipiat, ille autem cui non sapit bonum honestum, sed inclinatur ad passiones, non acceptat quicquid proponatur sermone inducente ad virtutem. Unde non est possibile, vel saltem non est facile, quod aliquis per sermonem possit hominem transmutare ab his quae per antiquam consuetudinem comprehendit. Sicut etiam in speculativis, non posset reduci ad veritatem ille qui firmiter adhaereret contrariis principiorum, quibus in operabilibus proportionantur fines, ut supra dictum est.

|#7 Deinde cum dicit: amabile autem etc., ostendit, quod requiritur consuetudo ad hoc quod aliquis fiat bonus. Et dicit, quod non debemus esse contenti solis sermonibus ad acquirendam virtutem. Sed multum debet esse carum nobis, si etiam habitis omnibus per quae homines videntur fieri virtuosus, consequamur virtutem. Circa quae triplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod homines fiunt boni per naturam: puta ex naturali complexionem cum impressione caelestium corporum; quidam vero dicunt, quod homines fiunt boni per exercitium: alii vero dicunt, quod homines fiunt boni per doctrinam. Haec quidem tria aequaliter vera sunt.

|#8 Nam et naturalis dispositio proficit ad virtutem; secundum quod in sexto dictum est, quod quidam mox a nativitate videntur fortes vel temperati, secundum quamdam naturalem inclinationem. Sed huiusmodi naturalis virtus est imperfecta, ut ibidem dictum est. Et ad eius perfectionem exigitur, quod superveniat perfectio intellectus seu rationis.

Et propter hoc exigitur doctrina, quae sufficeret si in solo intellectu seu ratione virtus consisteret secundum opinionem socratis, qui ponebat virtutem esse scientiam. Sed quia requiritur ad virtutem rectitudo appetitus, necessaria est (quod) tertio consuetudo per quam appetitus inclinatur ad bonum.

#9 Sed illud, quod ad naturam pertinet, manifestum est, quod non existit in potestate nostra, sed provenit hominibus ex aliqua divina causa; puta ex impressione caelestium corporum quantum ad corporis humani dispositionem, et ab ipso Deo, qui solus est supra intellectum quantum ad hoc quod mens hominis moveatur ad bonum. Et ex hoc homines vere sunt bene fortunati, quod per divinam causam inclinantur ad bonum, ut patet in capitulo de bona fortuna.

#10 Dictum est autem supra, quod sermo et doctrina non habet efficaciam in omnibus, sed oportet quod, ad hoc quod efficaciam habeat in aliquo, quod auditoris anima ex multis bonis consuetudinibus sit praeparata ad gaudendum de bonis et ad odiendum mala; sicut etiam oportet terram esse bene cultam ad hoc quod nutriat semen; sic enim se habet sermo auditus in anima, sicut semen in terra. Ille enim qui vivit secundum passiones, non libenter audit sermonem monentis, neque etiam intelliget, ita scilicet quod iudicet illud esse bonum ad quod inducitur. Unde non potest ab aliquo persuaderi.

#11 Et ut universaliter loquamur, passio quae per consuetudinem firmata in homine dominatur, non cedit soli sermoni, sed oportet adhibere violentiam, ut scilicet homo compellatur ad bonum. Et sic patet, quod ad hoc, quod sermo monentis in aliquo efficaciam habeat, oportet praeexistere consuetudinem, per quam homo acquirat morem proprium virtutis, ut scilicet diligat bonum honestum, et abominetur turpe.

#12 Deinde cum dicit: ex iuvene autem etc., ostendit, quod ad bonam consuetudinem requiritur legis positio. Et primo ostendit, quod per legem omnes fiunt boni. Secundo ostendit, quod hoc sine lege congrue fieri non potest, ibi, si igitur, quemadmodum dictum est etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum. Secundo inducit ad hoc quoddam signum, ibi: propter quod existimant etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit propositum quantum ad iuvenes. Secundo quantum ad alios, ibi: non sufficiens autem etc..

Dicit ergo primo, quod difficile est quod aliquis ab ipsa iuventute manuducatur ad virtutem secundum bonas consuetudines, nisi nutriatur sub bonis legibus, per quas quaedam necessitas inducitur homini ad bonum.

#13 Quod enim aliquis vivat temperate, abstinendo scilicet a delectabilibus, et perseveranter, ut scilicet non recedat a bono propter labores et tristitias, non est delectabile multis hominibus, et specialiter iuvenibus, qui sunt proni ad delectationes, ut in septimo dictum est. Et ideo oportet, quod nutritiones puerorum et adinventiones eorum, id est viae operandi quas homines adveniunt, sint ordinatae per bonas leges ex quibus quodam modo iuvenes compellantur consuescere bona, quae quando iam in consuetudinem venerint, non erunt tristitia, sed magis delectabilia.

#14 Deinde cum dicit: non sufficiens autem etc., ostendit quod etiam alii indigent legislatione.

Et dicit, quod non sufficit, quod homines solum dum sunt iuvenes bene nutriantur secundum leges et bona cura de eis habeatur, sed etiam plus quando aliquis factus est vir, oportet, quod adveniatur vias honestas ad operandum, et quod in talibus consuescat. Et ad hoc indigemus legibus; et non solum a principio, quando scilicet aliquis incipit fieri vir, sed etiam universaliter per totam vitam hominis.

Multi enim sunt, qui magis obediunt necessitati, id est coactioni, quam sermoni. Et magis obediunt iacturae, id est damno, quod incurrunt pro poenis, quam bono honesto.

#15 Deinde cum dicit propter quod existimant etc., inducit quoddam signum ad propositum. Et dicit, quod quia ad bonam vitam hominis requiritur necessitas inducta per legem, inde est, quod quidam legis positores existimant, quod oportet homines advocare ad virtutem, ita scilicet ut virtuosi, qui propria sponte obediunt rebus honestis, per praecedentes consuetudines provocentur per bonum, puta ostendendo eis honestatem eius quod proponitur. Sed his qui sunt inobedientes et mores degeneres habent, apponunt poenas corporales, puta flagella et diversas punitiones, vituperando eos et in propriis rebus damnificando. Illos autem, qui sunt totaliter insanabiles, exterminant, sicut cum suspendunt latronem.

#16 Et hoc ideo, quia virtuosus qui suam vitam ordinat ad bonum, soli sermoni oboedit quo ei bonum proponitur, sed homo pravus qui appetit delectationem debet puniri per tristitiam seu dolorem, quemadmodum subiugale, id est sicut asinus ducitur flagellis. Et inde est, quod sicut dicunt, oportet tales tristitias adhibere quae maxime contrariantur amatis delectationibus; puta si aliquis inebriavit se, quod detur ei aqua ad bibendum.

|#17 Deinde cum dicit: si igitur, quemadmodum dictum est etc., ostendit, quod lex est necessaria ad hoc quod homo fiat bonus. Et hoc duabus rationibus.

Quarum prima est, quia oportet eum, qui est futurus bonus, bene nutrir et consuescere, et quod postea vivat secundum adinventiones rectarum viarum, ita quod absteat a pravis, sive propria voluntate sive etiam contra suam voluntatem coactus. Quod quidem non contingit nisi vita hominis dirigatur per aliquem intellectum, qui habeat, et rectum ordinem ad hoc quod ducat ad bonum, et habeat fortitudinem, idest vim coactivam ad hoc quod compellat nolentes; quam quidem vim coactivam non habet praeceptum paternum, neque cuiuscumque alterius hominis persuadentis, qui non sit rex, vel in aliquo alio principatu constitutus. Sed lex habet coactivam potentiam, in quantum est promulgata a rege vel principe. Et est sermo procedens ab aliqua prudentia et intellectu dirigente ad bonum. Unde patet, quod lex necessaria est ad faciendum homines bonos.

|#18 Secundam rationem ponit ibi: et hominum quidem etc..

Et dicit, quod homines qui volunt contrariari motibus alicuius habentur odio ab eo cui contrariantur, etiam si recte hoc faciant, aestimantur enim quod faciant hoc ex aliquo malo zelo. Sed lex quae praecepit honesta, non est onerosa, id est gravis vel odiosa, quia communiter proponitur. Unde relinquitur, quod lex est necessaria ad faciendum homines bonos.

|+15 Lectio 15

|#1 In sola autem Lacedaemoniorum etc..

Postquam Philosophus ostendit quod legis positio necessaria est ad hoc quod homines fiant boni, hic ostendit quod necessarium sit hominem esse legis positivum.

Et primo proponit quod intendit. Secundo probat propositum, ibi, communes quidem enim etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis, sicut praedictum est, necessaria sit legumpositio ad nutritiones et operationes hominum, tamen in sola civitate Lacedaemoniorum cum paucis aliis legislator videtur habuisse curam, ut legibus ordinaret nutritiones puerorum, et vias inventas ad operandum. Sed in pluribus civitatibus talia sunt neglecta, in quibus unusquisque vivit sicut vult disponens de filiis et uxore secundum suam voluntatem ad modum cyclopi, idest quarumdam gentium barbararum, quae legibus non utuntur. Optimum igitur est, quod habeatur recta cura de nutritionibus puerorum, et virtuosus actionibus civium, secundum publicam auctoritatem; et quod homo instruat, ut possit hoc idonee operari.

|#2 Sed cum homines negligant hoc in communi, quia scilicet non exhibent ad hoc publicam curam, videtur esse conveniens unicuique privatae personae ut conferat suis filiis et amicis aliquid ad hoc quod sint virtuosus, vel si non potest conferre, quod saltem eligat ea per quae hoc possit fieri. Quod quidem maxime videtur posse fieri, secundum praedicta, si aliquis fiat legis positivus, idest si acquirat idoneitatem, qua possit condere rectas leges. Et sic esse legis positivum principaliter competit publicae personae, secundo tamen competit etiam privatae.

|#3 Deinde cum dicit: communes quidem enim etc., probat propositum per duas rationes. Dicit ergo primo manifestum esse, quod communes curae, scilicet quae fiunt per publicas personas, quarum est leges condere, fiunt per leges. Sic enim videntur de aliquibus curare in quantum super his leges statuunt. Bonae autem curae sunt quae fiunt per bonas leges.

|#4 Nec differt ad propositum, utrum hoc fiat per leges scriptas vel non scriptas vel per leges quibus unus instruat aut plures.

Sicut etiam patet in musica et exercitativa et in aliis eruditionibus; quod non differt quantum ad praesens tempus utrum documentum proferatur cum scripto vel sine scripto.

Nam Scriptura adhibetur ad conservationem memoriae in futurum. Similiter etiam, non differt utrum in talibus documentum proponatur uni tantum aut pluribus; et ita videtur eiusdem rationis esse, quod aliquis paterfamilias instruat filium suum, vel paucos domesticos sermone admonitorio sine Scriptura et quod aliquis princeps ferat legem scriptam ad ordinandam totam multitudinem civitatis. Sicut enim se habent leges publicae, et mores per eos introducti in civitatibus, sic se habent in domibus paterni sermones et mores per eos introducti;

|#5 Haec autem sola differentia est: quod paternus sermo non habet plenarie vim coactivam sicut sermo regius, ut supra dictum est. Consequenter autem ostendit, quod quantum ad aliquid hoc magis competit privatae personae quam publicae, ex cognatione et beneficiis, scilicet propter quae filii diligunt parentes, et de facili obediunt naturali amicitiae, quae est filiorum ad patrem. Sic igitur, licet sermo regius magis possit per viam timoris, tamen sermo paternus magis potest per viam amoris, quae quidem via est efficacior in his qui non sunt totaliter male dispositi.

|#6 Secundam rationem ponit ibi adhuc autem etc..

Et dicit, quod disciplina, quae est utilis in communi, habet aliquam differentiam circa aliquod particulare; sicut patet in arte medicinali; quia in universali, febricitantibus utilis est abstinencia et quies, ut natura non gravetur per abundantiam cibi, et calor non excitetur per motum. Sed forte alicui homini febricitanti hoc non expedit, quia abstinencia nimis debilitaret virtutem et forte aliquis febricitans indiget motu ad hoc quod resolvantur grossi humores.

Et idem etiam patet in agonistis, quia pugil non utitur eodem modo pugnandi contra unumquemque. Et secundum hoc certius videbitur procedi in operatione uniuscuiusque artis activae, si adhibeatur propria cura circa unumquodque.

Sic enim unusquisque magis potietur eo quod sibi convenit.

|#7 Sed tamen optime adhibebitur cura ad aliquid faciendum, si medicus, et exercitativus et quilibet alius artifex operativus cognoscat universale, puta quid communiter omnibus conferat, puta omnibus hominibus, vel quid conferat omnibus talibus, puta cholericis. Et hoc ideo quia scientiae, et dicuntur esse et sunt de communibus: optime ergo curare poterit qui ex scientia universali procedit ad curandum de aliquo particulari.

Non tamen solum hoc modo potest medicus curare, sed etiam quantum ad curationem alicuius particularis hominis nihil prohibet, quod bene curet eum, etiam si nesciat communia, dum tamen propter experientiam consideret diligenter accidentia cuiuscumque particularis hominis: sicut et quidam videntur esse optimi medici sui ipsorum, propter hoc, quod sunt experti accidentia propria, non tamen sufficiunt ad adiuvandam alios.

|#8 Quamvis autem aliquis sine scientia universali possit bene operari circa aliquod particulare, nihilominus tamen ille qui vult fieri artifex debet tendere ad cognitionem universalis, ut aliquo modo illud cognoscat; sicut hoc etiam necessarium est ei qui vult esse speculativus, puta geometra vel naturalis. Dictum est enim quod scientiae sunt circa haec, scilicet circa universalialia. Et ita etiam se habet in his qui curam adhibent ut faciant bonos.

|#9 Possibile enim est, quod sine arte et scientia, qua cognoscatur universale, aliquis possit hunc vel illum hominem facere bonum, propter experientiam quam habet de ipso. Tamen si aliquis velit per suam curam aliquos facere meliores, sive multos sive paucos, debet tentare ut perveniat ad scientiam universalem eorum, per quae quis fit bonus, id est ut fiat legispositivus, id est ut sciat artem qua leges bene ponantur, cum per leges boni fiamus, ut supra habitum est. Quia quod aliquis possit bene disponere quamcumque bonam habitudinem hominis inducendo ipsam, et oppositam removendo ipsam, puta sanitatem et aegritudinem, virtutem et malitiam, non est cuiuscumque, sed solum alicuius scientis communia; sicut patet in arte medicinali, et in omnibus aliis rebus quibus adhibetur cura et prudentia humana. In omnibus enim oportet, quod aliquis non solum cognoscat singularia, sed etiam quod habeat scientiam communium; quia forte occurrent aliqua, quae comprehenduntur sub scientia communi, non autem sub cognitione singularium accidentium.

|+16 Lectio 16

|#1 Igitur post hoc intendendum etc..

Postquam Philosophus ostendit quod necessarium est homini quod fiat legis positivus, hic inquit qualiter aliquis legis positivus fieri possit.

Et primo dicit de quo est intentio; concludens ex praemissis quod cum ostensum sit, expedire homini quod fiat legis positivus, oportet post praedicta intendere unde aliquis fiat legispositivus, utrum scilicet ex consuetudine vel ex doctrina; et qualiter per hunc vel per istum modum.

|#2 Secundo ibi: vel quemadmodum etc., exequitur propositum.

Et primo ostendit, quod ea quibus priores utebantur, non sufficiebant ad hoc quod aliquis fieret legis positivus. Secundo concludit hoc sibi tractandum esse, ibi, relinquentibus igitur etc..

Circa primum duo facit. Primo ostendit qualiter oporteret aliquem fieri legispositivum; secundo ostendit hoc non observari, ibi, vel non simile videtur etc..

Dicit ergo primo, quod videtur esse conveniens, quod inde et taliter aliquis fiat legis positivus, sicut accidit in aliis operativis scientiis quae sunt praeter politicam. Nec est inconveniens, si dum intendo de legis positiva, loquor de politica: quia, ut in sexto dictum est, legis positiva est quaedam pars politicae prudentiae. Est enim legis positiva quaedam architectonica politica.

|#3 Deinde cum dicit: vel non simile etc., ostendit hoc non observari, quod videtur conveniens propter diversitatem eorum, qui se intromittunt de legis positiva.

Et primo proponit eorum diversitatem. Secundo ostendit eorum insufficientiam, ibi: qui videbuntur utique etc..

Dicit ergo primo, quod quamvis rationabile videretur quod similiter esset in hoc sicut in aliis, tamen non videtur simile observari circa politicam et circa alias artes operativas, quae dicuntur scientiae quantum ad id quod habent

cognitionis, potentiae vero in quantum sunt operationis principia. In aliis enim artibus operativis idem videntur esse qui tradunt huiusmodi artes scilicet docendo eas, et qui operantur secundum ipsas: sicut medici, et medicinam docent et secundum medicinam operantur.

Et eadem ratio est de scriptoribus, et quibuscumque aliis secundum artem operantibus.

#4 Sed circa politicam, aliter esse videtur. Quidam enim, scilicet sophistae, profitentur se docere legis positivam, cum tamen nullus eorum secundum eam agat. Sed quidam alii videntur ea uti, illi scilicet qui civiliter conversantur.

#5 Deinde cum dicit: qui videbuntur utique etc., ostendit insufficientiam utrorumque.

Et primo civiliter conversantium. Secundo sophistarum, ibi, sophistarum autem etc..

Circa primum tria facit. Primo proponit quod intendit de defectu civiliter conversantium: quia scilicet opera civilia, quae exercent, magis videntur facere ex quadam potentia, idest ex quadam habitu per consuetudinem acquisito, et ex quadam experientia, quam ex mente, idest intellectu vel scientia.

#6 Secundo ibi: neque enim scribes etc., probat propositum per duo signa. Quorum primum est, quod illi qui agunt secundum scientiam possunt tradere scripto vel verbo rationes eorum quae agunt, illi autem qui civiliter conversantur non videntur neque scripto neque verbo aliquid tradere circa politicam, quamvis hoc esset multo melius scribere, quam sermones iudicativos, secundum quos scilicet aliqui instruuntur per quasdam leges positas qualiter debeant iudicare, et concionativos, per quos scilicet aliqui instruuntur concionari secundum rhetoricam.

#7 Secundum signum est, quia illi qui operantur secundum scientiam possunt facere alios operatores instruendo eos. Huiusmodi autem homines, qui politice conversantur, non faciunt politicos, neque filios suos neque aliquos amicorum suorum. Et tamen rationabile est quod facerent si possent. Nihil enim melius possent praestare suis civitatibus, quod relinqueretur post eos, quam si facerent aliquos esse bonos politicos. Similiter etiam nihil esset magis eligibile quantum ad ipsos, quam habere potentiam faciendi alios esse politicos; neque etiam amicissimis suis possent aliquid utilius conferre.

#8 Tertio ibi: non tamen parvum etc., excludit errorem. Posset enim aliquis ex praemissis existimare, quod experientia conversationis civilis esset inutilis. Sed ipse dicit, quod quamvis non sufficiat, non tamen parvum aliquid confert ad hoc quod homo fiat politicus. Alioquin non fierent aliqui magis politici per consuetudinem politicae vitae, et his qui desiderant scire aliquid de politica, videtur esse necessaria experientia vitae politicae.

#9 Deinde cum dicit sophistarum autem etc., ostendit defectum quem patiuntur sophistae.

Et circa hoc tria facit. Primo proponit quod intendit. Et dicit, quod sophistae, qui promittunt se docere politicam videntur valde longe esse ab hoc quod doceant. Videntur enim totaliter ignorare, et qualis scientia sit politica, et circa qualia consistat.

#10 Secundo ibi: non enim utique etc., ostendit propositum per signa. Et primo quantum ad hoc quod dixerat eos nescire quale quid est. Si enim hoc scirent, non ponerent quod politica esset eadem cum rhetorica vel potius peior quam rhetorica: rhetorica enim potest persuadere tam circa laudes et vituperia alicuius personae quam in consiliis quam etiam in iudiciis, secundum triplex genus causae; demonstrativum, deliberativum et iudiciale. Sed secundum istos, politica persuasiva est solum in iudiciis. Reputant enim illos esse bonos politicos, qui sciunt inducere leges ad aliquod iudicium.

#11 Secundum signum ponit quantum ad hoc quod dixerat, eos nescire circa qualia sit politica. Si enim hoc scirent, non existimarent, quod facile esset ponere leges, secundum legis positivam quae est principalis pars politicae, per hoc scilicet quod ad ponendum leges sufficit, quod aliquis congreget diversas leges approbatas, et eligat optimas earum, et illas instituat.

#12 In quo quidem quantum ad duo peccant. Uno modo quantum ad hoc quod ponunt, quod congregare leges et eligere optimas earum sit sufficiens ad hoc quod fiat legispositivus, cum per legispositivam aliquis non solum debeat iudicare de inventis legibus, sed etiam novas adinvenire ad similitudinem aliarum artium operativarum. Medicus enim non solum habet iudicium de remediis adinventis ad sanandum, sed etiam nova remedia adinvenire potest. Alio modo quem tangit primo praetermisso. Quia hoc non est facile, quod aliquis eligat optimas leges, sicut electione non pertinente ad solum intellectum, et iudicio recto existente quodam maximo, sicut patet etiam in musica.

#13 Illi enim qui sunt experti circa singula, habent rectum iudicium de operibus, et intelligunt per quas vias et qualiter huiusmodi opera perfici possunt, et qualia opera qualibus personis vel negotiis concordent. Sed

rationabile est quod inexpertos lateat, utrum bene vel male fiat opus secundum quod inveniunt traditum in Scriptura. Latet enim eos applicatio eius quod in Scriptura inveniunt, ad opus. Leges autem instituendae assimilantur operibus politicis. Instituuntur enim quasi regulae politicorum operum. Unde illi, qui nesciunt qualia sunt opera convenientia, non possunt scire quales sunt leges convenientes.

#14 Sic igitur ex legibus congregatis non potest aliquis fieri legispositivus vel iudicare quales leges sint optima, nisi habeat experientiam. Sicut etiam non videtur homines posse fieri bene medicantes per sola scripta remedia; quamvis illi qui tradunt in scriptis illa remedia, conentur ponere non solum curas, sed etiam modos sanandi et qualiter oporteat distribuere remedia ad singulas habitudines hominum. Sed tamen omnia haec videntur esse utilia solis expertis. Illis autem qui nesciunt singularia, propter inexperientiam videntur esse inutilia.

#15 Tertio ibi: forte igitur etc., concludit ex praemissis exclusionem cuiusdam erroris quo aliquis posset opinari quod congregatio legum scriptarum esset omnino inutile.

Et dicit, quod sicut dictum est se habere circa remedia medicinalia conscripta, ita etiam se habet in proposito; scilicet quod congregare leges et politias, idest ordinationes civitatum diversarum, utile est illis, qui propter consuetudinem possunt considerare et iudicare, quae opera vel leges bene vel male se habeant et qualia qualibus congruant. Sed illi qui non habent habitum per consuetudinem acquisitum, et volunt tales conscriptiones pertransire, non possunt de talibus bene iudicare nisi casualiter; fiunt tamen magis dispositi ad intelligendum talia, per hoc, quod transcurrunt leges et politias conscriptas.

#16 Deinde cum dicit relinquendum igitur etc., promittit se docturum qualiter aliquis fiat legispositivus.

Et primo ostendit hoc sibi imminere. Et dicit, quod ex quo priores, idest sapientes, qui ante ipsum fuerunt, reliquerunt non bene perscrutatum illud, quod pertinet ad legis positionem: melius est quod nos ipsi intendamus ad tractandum de legis positione, et universaliter de tota politia, cuius pars est legis positiva, ut sic perficiamus philosophicam doctrinam ad potentiam, id est scientiam operativam, quae est circa humana, quam secundum hoc ultimo tradidisse videtur.

#17 Secundo ibi: primum quidem igitur etc., ostendit quo ordine hoc executurus sit. Et dicit, quod primo tentabit pertranseunter tangere si quid in parte bene dictum est circa politicam a progenitoribus, idest a prioribus sapientibus.

Quod faciet in secundo politicae.

Deinde ex diversis politiis considerabit quales politiae salvant civitates, scilicet politiae rectae, quae sunt regnum, aristocratia et politia, et quales corrumpunt, scilicet perversae politiae, quae sunt tyrannis, oligarchia et democratia. Et iterum considerandum est qualia conservent vel corrumpunt singulas politias et propter quas causas quaedam civitates bene agunt civiliter, quaedam autem male.

Et hoc determinabit a tertio libro politicae usque ad septimum: ubi post praedicta considerata incipit conspiciere, qualis sit optima politia, et qualiter debeat esse ordinata, et quibus legibus et consuetudinibus utatur. Sed ante omnia haec ponit quaedam principia politicae in libro I, a quibus dicit se incepturum.

Quod quidem est continuatio ad librum politicae et terminatio sententiae totius libri ethicorum.