

A FELICIDADE COMO BEM SUPREMO: SANTO TOMÁS LÊ ARISTÓTELES

Maurílio Camello*

SÍNTESE - Este trabalho coteja o comentário de Santo Tomás de Aquino com o texto da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles no que diz respeito à noção de felicidade como bem supremo e sua identificação com o exercício da contemplação. Mostra-se como o caráter literal do texto de Santo Tomás não impede algumas ultrapassagens das posições aristotélicas.

ABSTRACT - This article compares the commentary of Saint Thomas with the text of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, concerning to the idea of happiness as the supreme good and its identification with the exercise of contemplation. The author shows also how the literal character of Aquinas' text allows to surpass the Aristotelian ideas.

Este é um modesto esforço de ler Santo Tomás de Aquino, em duas passagens de sua *Expositio* da *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles. O interesse motivador está, justamente, em ver como Santo Tomás explica as posições do filósofo grego, relativas ao bem supremo, definido como *eudaimonia* - felicidade - e identificado com o ato mais elevado da inteligência humana, o da contemplação. Uma leitura desse gênero poderia abrir-se vários caminhos de reflexão, já no interior do encontro das sínteses éticas - grega e cristã - já no âmbito da fundação metafísica, ali onde as concepções do ser determinam e especificam as direções do agir. Na realidade, preferimos assumir, se assim podemos dizer, uma postura de hipotético aluno que, ao redor de 1266, na Itália, estivesse a ouvir o mestre medieval, nalgum curso em que expusesse *ad litteram* o pensamento de Aristóteles. A data acima não deve ter nada de definitivo. O que seria seu primeiro comentário a Aristóteles pode ter sido escrito em 1260 (segundo Verbeke) ou 1269 (segundo Grabmann e Walz). O P. Madonnet, citado por Angelo Pirotta, O. P., cuja edição da *Expositio* vamos usar,¹ afirma que o comentário foi escrito por volta de 1266, quando Santo Tomás estava em Roma. De fato, as datas importam menos. O hipotético ouvinte interessa-se, apenas, por acompanhar a explicação, cotejando-a com o texto mesmo de Aristóteles, de modo que suas reações não vão além de algumas surpresas, ao constatar que o comentarista ultrapassa algumas vezes o texto do grego, põe-lhe ordem e, o que é mais de interesse, reforça suas justificações, ali onde pareciam vacilar.

* Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG - Belo Horizonte

¹ SANCTI THOMAE AQUINATIS, *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*. Editio novissima cura ac studio P. Fr. Angeli M. Pirotta, OP. Turim, Marietti, 1934.

A definição do bem humano é dada, como se sabe, por Aristóteles na *Ética*, I, VI, 1097b22-1098a20. Na *Expositio* de Santo Tomás, lemos o comentário respectivo no Lib. I, Lectio X, n. 118-130 (ed. Pirotta, p. 39-42). Já a identificação da felicidade humana com o exercício da contemplação aparece na *Ética*, X, 7, 1177a12-1177b4 e na *Expositio* no Lib. X, Lectio X, n. 2080-2097 (ed. Pirotta, p. 662-665). Nossa leitura é, pois, bastante limitada, um primeiro passo para ajudar na discussão das relações entre o pensamento grego e o cristão ou, mais particularmente, da presença de Aristóteles no pensamento de Santo Tomás de Aquino.

1 – A definição da felicidade

Santo Tomás, no início da Lectio X de sua *Expositio*, I, constata com Aristóteles a opinião comum, segundo a qual a felicidade é o que há de melhor e, sendo assim, é o último fim e o bem perfeito por si mesmo suficiente. Ora, está-se aqui no âmbito da generalidade. É necessário examinar o que a felicidade é em especial. Em outros termos, é necessário chegar à própria definição que nos dê o gênero e as diferenças da felicidade.

O texto de Aristóteles se abre a Tomás e deste a seus ouvintes de modo simples e direto. Não se acrescenta grande coisa, mas é visível a preocupação do comentador de distinguir a articulação, os passos, a "ordem das razões" em que se tece o texto aristotélico. Trata-se de mostrar com Aristóteles que a felicidade é a "operação" – *operatio* – do homem; depois, que há uma operação "própria" do homem; por fim, qual é essa operação. Esse encadeamento visa a mostrar a natureza mesma do que se chama "felicidade". Santo Tomás explica que qualquer coisa que tem operação própria, tem nessa seu bem. Os exemplos são os mesmos de Aristóteles: o bem do flautista é sua operação, como do escultor é fazer a estátua e assim de qualquer artifice. A razão aristotélica (mas que não está presente, explícita, na passagem comentada da *Ética a Nicômaco*), Santo Tomás a aduz: o bem final de qualquer coisa é sua última operação. Última porque se inscreve como determinação de acabamento da coisa, que tem na sua forma a perfeição primeira e na operação, a perfeição segunda. Como se sabe, estamos sempre aqui no conceito de *télos*: o fim, como realização plena da forma, recebe no vocabulário de Santo Tomás o nome de *bonum*. Sob os dois termos – *télos* e *bonum* – está o de operação (em Grego, *érgon*; em Latim, *opus*, *operatio*), de modo que Santo Tomás pode concluir: "Se há, pois, uma operação própria do homem, é necessário que nela consista o bem final dele, que é a felicidade".²

Fica, pois, para ser examinado se há uma operação própria do homem. De dois modos Aristóteles o prova, diz Santo Tomás. Primeiro, pelo que acontece ao homem. Ele pode ser um tecelão, um curtidor de peles, um gramático, um músico (Aristóteles fala em carpinteiro e sapateiro). Cada um desses tem sua operação: do contrário, seguir-se-ia que tais coisas, a saber tais atividades aconteceriam ao homem ociosamente ou em vão. Ora, constata Santo Tomás, muito mais inconveniente é que seja ocioso ou em vão o que é segundo a natureza e que é ordenado pela razão divina (atender a essa razão ordenante ou ordenadora – ela é muito mais to-

² *Expositio*, n. 119, *in fine*.

mista que aristotélica), do que o que é ordenado pela razão humana. Como o homem é um existente segundo a natureza, é impossível que seja naturalmente ocioso, não tendo sua operação própria (n. 121). A explicação do comentador vai além do texto de Aristóteles. Este questiona apenas como, uma vez que o carpinteiro e o sapateiro têm sua operação, poderá o homem passar sem uma e ser naturalmente inativo: *argôn pèphyken*.³

Em Aristóteles, como em Santo Tomás, pode-se perguntar pela força de tal argumento. Como se vê, a existência de uma "função" (*opus*) ou operação técnica solicita a existência de uma "função antropológica" (e metafísica). Santo Tomás ainda se dá um reforço teológico: "multo magis inconveniens" que a ordenação divina – que dispôs o que é *secundum naturam* – caia no vazio, no sem sentido de um ser, no caso o homem, sem sua *actio*. Há quase meio século, A. Mansion, lendo Aristóteles, observava com agudeza que toda a argumentação do Estagirita não apresentava rigor dedutivo.⁴ A inclinação do homem para um fim último – inclinação que, aliás, recai sobre todos os entes e sobre a natureza em geral⁵ – é um princípio cujo reconhecimento por todos é apenas indicado e que representa, no discurso ético, função análoga à das premissas primeiras no discurso epistêmico, segundo vem exposto nos *Analíticos Posteriores*.⁶ Como tal, esse princípio não pode ser demonstrado e Aristóteles se limita a mostrar-lhe a verossimilhança, apoiando-se sobre o senso comum, a opinião geral e sobre o axioma de que a arte imita a natureza. Nas artes, com efeito, a opinião corrente concorda em dizer que o bem está no exercício da função ou operação própria do artista. Por que não dizer que o homem também tem sua função ou operação própria? Que seu bem esteja naquilo que faz como próprio? Se, entretanto, nos voltamos para Santo Tomás, além do acima mencionado reforço teológico, é preciso atender a uma razão que não deixa de ser aristotélica, mas que é aduzida pelo comentarista, como algo mais do que um simples argumento dialético. Trata-se da vinculação metafísica do ser que é – *per aliquam formam* – com sua operação própria, vista, de fato, como realização plena dessa mesma forma. E aqui o princípio vale tanto para o ser natural, como para o artificial.⁷ Já se prepara, por assim dizer, o desfecho ético-ontológico. O ser do homem se plenifica em sua operação própria, nela se manifesta e por ela "existe".

É a primeira parte da prova, o primeiro modo. A segunda parte está em conexão. Explica Santo Tomás que Aristóteles mostra o mesmo pelas partes do homem, pois "convém apreciar a mesma operação *in toto* e *in partibus*" (n. 122). Ora, qualquer parte do homem tem operação própria, como a do olho é ver, da mão apalpar, dos pés andar. Logo, de todo o homem haverá também alguma operação própria. A base do argumento é a mesma: "Porque assim como a alma é ato de todo o corpo,

³ *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1097b30.

⁴ MANSION, A. "L'existence d'une fin dernière de l'homme et de la morale". In: *Revue Néoscholastique de Louvain*, t. 48 (1950), p. 465 s.

⁵ *Ética a Nicômaco*, I, 1, 1094a3; *Física*, II, 8, 198b34-199a32: as várias constatações que revelam a finalidade da natureza, segundo Aristóteles.

⁶ I, 2, 71b24; 72a1-8.

⁷ "*Cujus causa est, quia unumquodque, vel naturale vel artificiale, est per aliquam formam, quae est alicujus operationis principium. Unde sicut unaquaeque res habet proprium esse per suam formam, ita etiam habet propriam operationem*" – n. 121, *in fine*.

assim algumas partes da alma são atos de algumas partes do corpo, como a visão do olho". Aqui também o texto de Aristóteles é ultrapassado e o comentarista remete seu ouvinte à teoria da alma como ato do corpo, ato que faz ser o corpo e o homem, como sua forma e fundamento de sua manifestação operativa.

Se se reconhece, pois, a necessidade de uma operação própria do homem, em que consistirá ela? Com Aristóteles Santo Tomás exclui a vida nutritiva ou aumentativa, que o homem tem em comum com as plantas. E acrescenta de seu pensamento que, por conseqüência, a felicidade não pode consistir na saúde, nem na beleza, nem na força, nem na estatura alta, pois "todas essas coisas se adquirem por operações dessa vida (n. 124). Também não há de consistir na vida sensitiva, que o homem compartilha com o cavalo, o boi e com qualquer animal. E Santo Tomás a tirar daqui também sua conclusão pessoal: "daí se depreende que a felicidade humana não consiste nem no conhecimento sensível, nem no deleite" (n. 125). Não é o momento de analisar essa exclusão do corpo e do prazer do estatuto da felicidade e, portanto, do homem concreto enquanto tal. Pode-se meditar sobre esse intelectualismo grego e mais de um expositor de Aristóteles, como de Santo Tomás, já apontou essa "falha" de um sistema ou síntese ética que parece desdenhar as "razões" do sentimento, obrigando à renúncia do homem concreto em proveito do homem ideal e abstrato. Em seu comentário, Santo Tomás apenas expõe e não se pode sequer louvar-se alguém que o lê no adágio de que quem cala, consente. A suspeita do acordo fica sempre sujeita à natureza literal da *Expositio*. Muitos outros passos do pensador medieval deverão lançar outra luz sobre o que seria uma "problemática aceitação" desse intelectualismo naturalista de Aristóteles.⁸

Excluídas as duas formas de vida, resta a vida que é operativa segundo a razão. Santo Tomás expõe a letra de Aristóteles. O homem é por espécie racional. Mas o racional pode ser ou participativo – enquanto se deixa persuadir pela razão – ou essencial, o que tem *ex seipso* o raciocinar e o entender. Uma vez que a felicidade é o principalíssimo bem do homem, segue-se que consiste nesse racional essencial, que é logo identificado com a vida contemplativa (n. 126), ato da razão ou do intelecto, com a primazia sobre o ato do apetite regulado pela razão. Referindo-se à vida contemplativa, o comentarista antecipa certamente as conclusões do Livro X da *Ética a Nicômaco*, onde se determinará que a virtude mais perfeita é a *sophia* – *sapientia* e seu ato respectivo é a *theoria-contemplatio*.

A seguir, Santo Tomás explica as "diferenças" da felicidade. O *opus* próprio do homem é a operação da alma segundo a razão. Mas é preciso acrescentar: se tratamos do homem melhor, isto é, do feliz, ele agirá segundo a razão, mas da melhor maneira – o que pertence à noção mesma da virtude. A "virtude" é, pois, a primeira diferença: como *héxis*, Aristóteles já a vira como aquilo que marca a excelência, disposição permanente que torna fácil e primorosa a prática dos atos valiosos.⁹ Santo Tomás mantém essa diferença, pois "a felicidade não é só o bem do homem, mas o ótimo" (n. 128). Apenas se esclarecerá adiante (e vimos acima que Santo To-

⁸ Veja-se R.P. SERTILLANGES. *La philosophie de St. Thomas d'Aquin*. 2e. éd. T. II. Paris, Aubier-Montaigne, 1940, p. 235 *passim*.

⁹ *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a18.

más já faz sua antecipação) se se trata de uma só virtude ou de várias, sempre se mantendo, neste caso, que a felicidade será a operação segundo a virtude melhor.

A segunda diferença são os caracteres de continuidade e perpetuidade que devem qualificar a felicidade. O texto de Aristóteles já se expressara em termos de "vida",¹⁰ o que implicava algo mais que a efetivação episódica de atos virtuosos. Ao terminar a passagem toda, que é objeto do comentário da *Lectio X*, Aristóteles usará a expressão; *éti d'en biô teleiô* – que a "versio antiqua", usada por Santo Tomás, traduzirá: "Amplius autem in vita perfecta".¹¹ "ademais numa vida completa". Porque "uma andorinha só não faz a primavera, nem um dia único", acrescenta Aristóteles, sem dar maiores razões para esses caracteres. O comentarista também registra o provérbio, mas não deixa seus ouvintes sem uma razão filosófica. Que citamos textualmente, por seu valor extraordinário:

"Requer-se, pois, também para a felicidade a continuidade e a perpetuidade, enquanto é possível. Isso, com efeito, naturalmente deseja o apetite daquele que tem intelecto, como apreendendo não só o ser *ut nunc*, como o sentido, mas também o ser *simpliciter*. Como, pois, o ser é segundo ele mesmo apetecível, segue-se que, como o animal apreendendo pelo sentido o ser *ut nunc*, deseja também *nunc* o ser, assim também o homem, apreendendo pelo intelecto o ser *simpliciter*, deseja o ser *simpliciter* e sempre e não só *ut nunc*. E assim é da razão da perfeita felicidade a continuidade e a perpetuidade que, porém, a presente vida não comporta. Donde na vida presente não pode existir a verdadeira felicidade" (n. 129).

Tanto a razão, como a conclusão, mereceriam um trabalho à parte e o próprio Aristóteles, ao encontrar-se com Tomás nalgum canto feliz do paraíso, o teria polidamente repreendido, porque o frade medieval o levaria a sério demais. Polidamente, porque o próprio Aristóteles tinha consciência da "impossibilidade" desse ideal na vida mortal, embora não achasse inconveniência em "na medida do possível imortalizar-nos e fazer tudo o que está a nosso alcance para viver de acordo com o mais excelente que há em nós".¹² De qualquer modo, importa por enquanto observar a razão: a continuidade da felicidade é como um requisito do próprio poder intelectual do homem que, por sua vez, determina a ultrapassagem do imediato, do agora- apenas, por parte do apetite. Uma felicidade momentânea não seria a felicidade humana. Apesar dessa dificuldade e "enquanto possível", ela deve permear toda a vida do homem. Ela é a própria vida intelectual do homem.

Esses elementos se sintetizam na definição lapidar com que Santo Tomás encerra a *Lectio X* do Livro I:

"Felicitas est operatio propria hominis secundum virtutem in vita perfecta" (n. 130).

2 – Felicidade como contemplação

Bem supremo entre todos os bens humanos, fim de todos, a felicidade é a operação da potência melhor que há no homem. E essa é – *secundum rei veritatem* – o intelecto. Santo Tomás registra que Aristóteles deixa em suspenso, em razão de opiniões divergentes na matéria, se é mesmo o intelecto, mas põe alguns sinais –

¹⁰ Zoé: *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a1-3.

¹¹ *Ética a Nicômaco*, I, 7, 1098a18; *Expositio*, p. 39.

¹² *Ética a Nicômaco*, X, 7, 1197b34-35.

signa quaedam – dos quais se pode depreender que o intelecto é o melhor que há no homem.¹³ Que sinais são esses?

O primeiro deles é a relação de primazia que o intelecto tem com as partes irascível e concupiscível, às quais preside como com um principado "político", anota Santo Tomás, pois em alguma coisa podem resistir à razão. Já aos membros corporais, como a um servo, o intelecto preside com principado "despótico". São coisas que estão abaixo do intelecto. Mas também em comparação às coisas superiores, isto é, as divinas, pode-se ver a excelência do intelecto no homem. Primeiro, porque essas realidades são seu objeto, só ele tem a inteligência delas. Depois, porque é conatural a elas (n.2082-2083), mesmo que, diversamente daqueles que o consideram como sempiterno e separado, se possa, com Aristóteles (aqui Santo Tomás toma seu partido na interpretação de Aristóteles) considerá-lo como parte da alma. Sua conveniência com as substâncias separadas está em que ele opera sem órgão corporal (n. 2084). O comentário não se estende além dessas afirmações a respeito do intelecto, certamente por ser um comentário escolar e literal. Mas conhece-se bem a controvérsia a respeito, envolvendo, a partir da interpretação de Averróis, a posição de Siger de Brabante e a oposição de Santo Alberto, Santo Tomás e São Boaventura.¹⁴ Didaticamente, Santo Tomás se contenta em explicar a natureza dessa "separação" do intelecto e em afirmar que a felicidade perfeita é a operação desse algo ótimo, segundo a virtude que lhe é própria. Numa palavra, a felicidade é a operação perfeita da potência mais perfeita e agindo sustentada pelo hábito que é a sua virtude própria.

Ora, de que virtude se trata? O comentarista se reporta ao que foi dito, quando comentava o Livro VI da *Ética a Nicômaco* (n.1190), para afirmar a evidência de que a operação especulativa é a própria do intelecto segundo sua virtude, a sabedoria – *secundum sapientiam* – que compreende as virtudes da inteligência e da ciência. Anote-se, para evitar confusão entre os termos, que Aristóteles enumerara cinco virtudes dianoéticas: a arte (*tékhnē*), a ciência (epistême), a prudência (*phrônēsis*), a sabedoria (*sophia*) e o intelecto ou inteligência, entendimento (*nous*).¹⁵ Portanto, "intelecto" não é aqui a potência da alma, mas uma virtude homônima, a que leva o intelecto (potência) a intuir os princípios do científico e do demonstrável.¹⁶ A virtude própria da inteligência especulativa é a *sophia*, a sabedoria, enquanto da inteligência prática é a *phrônēsis*, a prudência, que vai ditar a mediedade constitutiva das virtudes morais. Tudo isso evidentemente é suposto e o comentarista já explicou. O que resta é justamente mostrar as razões que nos convencem a aceitar que a melhor operação, entre todas as operações humanas, é a *speculatio veritatis* (n. 2087). Santo Tomás distingue no texto de Aristóteles seis razões.

A primeira é tirada do sujeito e do objeto da operação mesma: de um lado, o intelecto, como princípio, é o melhor entre as coisas que há em nós; de outro, entre todas as coisas cognoscíveis as melhores são as inteligíveis e, principalmente,

¹³ *Expositio*, I, Lectio X, n. 2080-2081.

¹⁴ Veja-se GILSON, E. *L'ésprit de la philosophie médiévale*. 2e. éd. Paris, J. Vrin, 1969, p. 184.

¹⁵ *Ética a Nicômaco*, VI, 3, 1139b17.

¹⁶ *Ética a Nicômaco*, VI, 6, 1141a7.

as divinas (n. 2087). Logo na especulação dessas coisas consiste a perfeita felicidade humana.

A segunda vem do próprio caráter de continuidade e permanência da felicidade. Ora, só a especulação da verdade preenche esses requisitos. Com efeito, a descontinuidade e não-permanência das outras operações humanas se devem ao cansaço e labor, conseqüências da passibilidade do corpo. Aristóteles não se preocupou em descer ao detalhe. Santo Tomás o faz, para explicar que o intelecto em sua operação usa o mínimo do corpo, de modo que minimamente se cansa ao especular a verdade. E não se cansaria de modo algum, se não precisasse dos "fantasmas" existentes nos órgãos do corpo (n. 2089).

A terceira razão são os prazeres admiráveis que a filosofia alcança na contemplação. Admiráveis quanto à pureza (porque versam sobre as coisas imateriais) e quanto à firmeza (porque sobre coisas imutáveis). E diz-se que tais prazeres são "admiráveis", porque, na realidade, são insólitos: a multidão dos homens se deleita é com coisas materiais e passageiras (n. 2091). E o prazer da operação é tanto maior quanto se considera que ela mais consiste na contemplação do que na busca da verdade.

A quarta razão está na suficiência que é requerida para a felicidade. A felicidade deve ser um bem "autárquico" por si mesmo (Santo Tomás registra a palavra grega). Ora, essa característica se acha maximamente na operação especulativa, para a qual o homem não precisa de nada mais, a não ser do que é necessário na vida comum. A virtude moral, para seu exercício, está sempre necessitando de algo mais, além desse necessário. Por exemplo, a justiça é relativa ao outro e precisa de matéria para seu exercício. O mesmo acontece com a moderação e a fortaleza. Já o sábio especulativo pode especular a verdade *secundum seipsum* (n. 2095), porque a contemplação da verdade é operação totalmente intrínseca, não procedendo para o exterior. Quanto mais se é sábio, mais se pode especular sozinho, necessitando menos de outros. Isso não significa que a companhia não ajude, pois dois podem, conjuntamente, entender e agir mais; entretanto, entre todos, o sábio a si mesmo se basta para sua operação própria. Essa "solidão" é bem aristotélica, mas não devia, certamente, causar grande estranheza nos meios monásticos, mesmo porque não se excluía a sociabilidade na vida contemplativa.

A última razão remete à felicidade como um bem apetecível por si mesmo, não sendo desejada por causa de outra coisa. Explica o comentarista que isso se dá maximamente com a operação da sabedoria, que é amada por si mesma. Se algo sobrevem ao sábio por isso, é *per accidens*. A contemplação é absolutamente imamente: um desejo que se realiza e se plenifica na profundidade do sábio. E Santo Tomás a concluir que é evidente que, desse modo, "*felicitas maxime consistat in operatione contemplationis*" (n. 2097).

3 – A modo de conclusão

Contemplar é, pois, para Aristóteles, como para Santo Tomás, o ponto mais elevado a que pode chegar o homem, na realização de sua natureza ou, nessa, daquilo que é a fonte e o princípio da substancialidade humana: a forma. A inteligência que contempla a verdade (ao limite, a Verdade de Deus ou a Verdade simples-

mente), exerce-se. Se não o faz de modo pleno e contínuo, não é porque é inteligência, mas porque é humana, sujeita às condições da temporalidade, à finitude do corpo.

Nada haveremos de concluir. Talvez lembrar uma base para reflexão e discussão desse programa antropológico. Ou desses, se encontramos que, no fundo, o de Tomás de Aquino, apesar da quase exata, se assim podemos dizer, semelhança dos termos, não coincide com o de Aristóteles. Não se trata de um acordo de comentarista, ou, se se prefere, um assentimento acrítico de discípulo com seu mestre. É possível ver-se, no interior da concordância, uma diferença profunda, provinida, certamente, do fato de que o horizonte do pensar de Santo Tomás já não é o mesmo que o de Aristóteles.

Com efeito, Santo Tomás tem outras referências de Deus, da natureza e do homem que o levam a compreender a *operatio* própria do homem como algo calcado na especial estrutura metafísica dessa "criatura", que mantém com a Inteligência criadora relações que nem de loge Aristóteles imaginaria haver entre a *psychè* ou o *nous* e o Primeiro Motor. Na realidade, a Inteligência criadora se faz participar pela natureza criada, em especial e de modo próprio pela razão humana, e essa participação é muito mais essencial e íntima que aquela "imitação do deus", já proposta por Platão e que parece estar bem presente no projeto aristotélico do homem, e do homem feliz. Seria, pois, necessário comparar as noções de natureza e inteligência, nas duas sínteses éticas, bem como as suas relações com a Inteligência divina, para se sentir a profundidade da diferença entre o ideal téleo-antropológico tomista e o aristotélico.

Nossa leitura se limitou a acompanhar Santo Tomás enquanto explicava o texto de Aristóteles. *Ad litteram*. O comentarista não pode certamente ser acusado de infidelidade. Muito ao contrário. O aproveitamento de Aristóteles é completo. O respeito ao pensamento não impedirá, entretanto, sua ultrapassagem aqui apenas entrevista no esforço de Santo Tomás em apontar-lhe justificações racionais mais suficientes.