S. Tomás de Aquino

SUMA TEOLÓGICA

Prima Pars

Tomás de Aquino foi antes de tudo um professor. Entre os muitos tratados filosóficos e teológicos que escreveu, todos marcadamente escolares, sobressai a 'Suma Teológica'. Trata-se de uma síntese dirigida àqueles que iniciavam o estudo do saber teológico. Sua intenção era ajudá-los a caminhar com ordem e clareza pelos conceitos fundamentais sem se desviar para temas secundários ou controversos. Aquino reúne na SUMA a filosofia, a teologia e a mística, isto é, o saber humano, a tradição cristã, a ética pessoal e social, a contemplação e união com Deus, tendo sempre como objetivo maior de se alcançar a realização plena do ser humano e da sociedade.

O Que é a Suma Teológica

Suma Teológica é o título da obra básica de São Tomás de Aquino, frade, teólogo e santo da Igreja Católica, um corpo de doutrina que se constitui numa das bases da dogmática do catolicismo e considerada uma das principais obras filosóficas da escolástica. Foi escrita entre os anos de 1265 a 1273. Nesta obra Aquino trata da natureza de Deus, das questões morais e da natureza de Jesus.

A obra aqui está completa na tradução clássica de Alexandre Correia. Está dividida em **Prima Pars, Pars Prima Secundae, Secunda Secundae, Tertia Pars e Suplementos**. Toda a obra foi compilada do Site “Permanência”, com excessão da Questão 94 com seus Artigos na Pars Prima Secundae, que foi tirada do site “Filosofia”.

Alguns artigos estavam faltando no site, por isso foi necessário fazer a tradução dos mesmos a partir do texto em inglês disponível no site “New Advent” e também no texto espanhol. Na Prima Pars, os artigos com a minha tradução são parcialmente o Artigo 3 da Questão 96 e a Questão 100 completa.

Peço desculpas pelos eventuais erros de tradução, porque não sou tradutor profissional, e também por eventuais erros na compilação dos artigos. Boa leitura a todos e que Deus nos abençoe!

Disponibilizado em:

Prima Pars

Na Prima Pars, a obra tratará os seguintes temas:

- Sobre a doutrina sagrada
- Tratado De Deo Uno
- Tratado De Deo Trino
- Tratado sobre a obra dos seis dias
- Tratado dos anjos
- Tratado da criação corpórea
- Tratado sobre o homem
- Tratado sobre a conservação e o governo das coisas

Sobre a doutrina sagrada

Questão 1: Do que é e do que abrange a doutrina sagrada

Para que fique bem delimitado o nosso intento, cumpre investigar, primeiro, qual seja a doutrina sagrada, em si mesma, e a que objetos se estende. Sobre este assunto discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se, além das ciências filosóficas, é necessária outra doutrina.

(IIa IIae., q. 2, a. 3, 4; I Sent., prol., a. 1; I Cont. Gent., cap. IV, V; De Verit., q. 14, a. 10).

O primeiro discute-se assim — Parece desnecessária outra doutrina além das disciplinas filosóficas.

1. — Pois não se deve esforçar o homem por alcançar objetos que ultrapassem a razão, segundo a Escritura (Ecle. 3, 22): Não procures saber coisas mais dificultosas do que as que cabem na tua capacidade. Ora, o que é da alçada racional ensina-se, com suficiência, nas disciplinas filosóficas; logo, parece escusada outra doutrina além das disciplinas filosóficas.

2. — Ademais, não há doutrina senão do ser, pois nada se sabe, senão o verdadeiro, que no ser se converte. Ora, de todas as partes do ser trata a filosofia, inclusive de Deus; por onde, um ramo filosófico se chama teologia ou ciência divina, como está no Filósofo. Logo, não é preciso que haja outra doutrina além das filosóficas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (2 Tm 3, 16): Toda a Escritura divinamente inspirada é útil para ensinar, para repreender, para corrigir, para instruir na justiça. Porém, a Escritura, divinamente revelada, não pertence às disciplinas filosóficas, adquiridas pela razão humana; por onde, é útil haver outra ciência, divinamente revelada, além das filosóficas.

SOLUÇÃO. — Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina conforme à revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana. Porque, primeiramente, o homem é por Deus ordenado a um fim que lhe excede a compreensão racional, segundo a Escritura (Is 64, 4): O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam. Ora, o fim deve ser previamente conhecido pelos homens, que para ele têm de ordenar as intenções e atos. De sorte que, para a salvação do homem, foi preciso, por divina revelação, tornarem-se-lhe conhecidas certas verdades superiores à razão.

Mas também naquilo que de Deus pode ser investigado pela razão humana, foi necessário ser o homem instruído pela revelação divina. Porque a verdade sobre Deus, exarada pela razão, chegaria aos homens por meio de poucos, depois de longo tempo e de mistura com muitos erros; se bem do conhecer essa verdade depende toda a salvação humana, que em Deus consiste. Logo, para que mais conveniente e segura adviesse aos homens a salvação, cumpria fossem, por divina revelação, ensinados nas coisas divinas. Donde foi necessária uma doutrina sagrada e revelada, além das filosóficas, racionalmente adquiridas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora se não possa inquirir pela razão o que sobrepuja a ciência humana, pode-se entretanto recebê-lo por fé divinamente revelada. Por isso, no lugar citado (Ecle 3, 25), se acrescenta: Muitas coisas te têm sido patenteadas que excedem o entendimento dos homens. E nisto consiste a sagrada doutrina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O meio de conhecer diverso induz a diversidade das ciências. Assim, o astrônomo e o físico demonstram a mesma conclusão, p. ex., que a terra é redonda; se bem o astrônomo, por meio matemático, abstrato da matéria; e o físico, considerando a mesma. Portanto, nada impede que os mesmos assuntos, tratados nas disciplinas filosóficas, enquanto cognoscíveis pela razão natural, também sejam objeto de outra ciência, enquanto conhecidos pela revelação divina. Donde a teologia, atinente à sagrada doutrina, difere genericamente daquela teologia que faz parte da filosofia.

Art. 2 — Se a doutrina sagrada é ciência.

(IIa IIae., q.1, a. 5, ad 2; I Sent., prol., a. 3. q^{a}. 2; De Verit., q. 14 a. 9, ad 3; in Boet., De Trin., q. 2, a. 2)

O segundo discute-se assim — Parece não ser ciência a doutrina sagrada.

1. — Pois toda ciência provém de princípios por si evidentes, ao passo que procede a doutrina sagrada dos artigos da fé, inevidentes em si, por serem não universalmente aceitos; porque a fé não é de todos, diz a Escritura (2 Ts 3, 2). Logo, não é ciência a doutrina sagrada.

2. — Ademais, do indivíduo não há ciência. Mas a doutrina sagrada trata de fatos individuais, como sejam os feitos de Abraão, Isaac, Jacó e semelhantes. Logo, não é ciência a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A esta ciência só aquilo se atribui com que se gera, nutre, defende e corrobora a fé salubérrima. Ora, a nenhuma ciência pertence tal, senão à doutrina sagrada. Por onde, é ciência a doutrina sagrada.

SOLUÇÃO. — A doutrina sagrada é ciência. Porém, cumpre saber que há dois gêneros de ciências. Umas partem de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e semelhantes. Outras provém de princípios conhecidos por ciência superior; como a perspectiva, de princípios explicados na geometria, e a música, de princípios aritméticos. E deste modo é ciência a doutrina sagrada, pois deriva de princípios conhecidos à luz duma ciência superior, a saber: a de Deus e dos santos. Portanto, como aceita a música os princípios que lhe fornece o aritmético, assim a doutrina sagrada tem fé nos princípios que lhe são por Deus revelados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os princípios de qualquer ciência, ou são por si mesmos evidentes, ou se reduzem à evidência de alguma ciência superior. E tais são os princípios da doutrina sagrada, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na doutrina sagrada, os fatos individuais não são tratados principalmente, senão apenas introduzidos a título de exemplo prático, como nas ciências morais; ou também no intuito de apurar a autoridade dos homens que nos transmitiram a revelação divina, na qual se funda a Sagrada Escritura ou doutrina.

Art. 3 — Se a doutrina sagrada é uma só ciência.

(I Sent., prol., a. 2, 4)

O terceiro discute-se assim — Não parece uma só ciência a doutrina sagrada.

1. — Pois, como diz o Filósofo, cada ciência se ocupa com um só gênero de objetos. Ora, criador e criatura, objetos da doutrina sagrada, não pertencem ao mesmo gênero. Logo, não é uma só ciência a doutrina sagrada.

2. — Ademais, a doutrina sagrada trata dos anjos, das criaturas corpóreas e dos costumes humanos, se bem tais assuntos respeitem a ciências filosóficas diversas. Por onde, não é uma só ciência a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, a ela se refere a Sagrada Escritura no singular, quando diz (Sb 10, 10): E lhe deu a ciência dos santos.

SOLUÇÃO. — É só uma ciência a doutrina sagrada. Pois, da potência, como do hábito, deve-se determinar a unidade pelo respectivo objeto, considerado na idéia formal e não materialmente. Assim: homem, asno e pedra convêm num só conceito formal de cor, objeto da potência visiva. Ora, considerando a Sagrada Escritura vários assuntos como divinamente revelados, conforme dissemos antes (a. 1 ad 2), todas as coisas divinamente reveláveis comunicam num só conceito formal do objeto desta ciência. Donde as abrange a doutrina sagrada como sendo uma só ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A doutrina sagrada não assenta conclusões a título igual sobre Deus e as criaturas, mas sim de Deus principalmente, e das criaturas enquanto se referem a Deus como princípio ou fim; o que não tolhe a unidade da ciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede se distingam as potências inferiores ou hábitos por objetos, todos dependentes de uma potência ou hábito superior; pois estes últimos consideram o objeto por modo formalmente mais extenso. Assim, o sentido comum tem por objeto o sensível, que abrange o visível e o audível; por onde, apesar de ser uma só potência, estende-se a todos os objetos dos cinco sentidos. Semelhantemente, a doutrina sagrada, suposto seja uma somente, pode ocupar-se com os objetos de ciências filosóficas diversas, sob um aspecto, enquanto reveláveis divinamente; de modo que ela parece impressão da ciência divina, saber simples e singular de todos os objetos.

Art. 4 — Se a doutrina sagrada é ciência prática.

(I Sent., prol. a. 3, q. 1)

O quarto discute-se assim — Parece que a doutrina sagrada é uma ciência prática.

1. — Pois, segundo o Filósofo, no livro II da Metafísica, o fim do saber prático é o operar; e a doutrina sagrada à operação se ordena, conforme a Escritura (Tg 1, 22): Sede, pois, fazedores da palavra, e não ouvintes tão somente. Logo, é ciência prática.

2. Demais — A doutrina sagrada abrange a lei antiga e a nova. Ora, a lei respeita à ciência moral, que é prática. Donde, é ciência prática a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, toda ciência prática tem por objeto as coisas factíveis pelo homem; v.g. a moral, os atos humanos e a arquitetura, os edifícios. Ora, a doutrina sagrada tem por objeto principal Deus, de

quem, pelo contrário, são obras os seres humanos. Por onde, não é ciência prática, mas, antes, especulativa.

SOLUÇÃO. — A doutrina sagrada, sendo uma única ciência, como dissemos antes (a. 3 ad 2), contém os objetos de várias disciplinas filosóficas pelo aspecto formal, que neles considera, de serem cognoscíveis à luz divina. Donde, embora nas ciências filosóficas, seja uma a especulativa, e outra, a prática, a sagrada doutrina compreende o objeto de ambas; bem como Deus, pela mesma ciência, conhece o próprio ser e suas obras. Contudo, é mais especulativa que prática, por conhecer antes das coisas divinas que dos atos humanos, tratando destes enquanto o homem, por eles, se ordena ao conhecimento perfeito de Deus, essência da felicidade eterna.

Donde resultam claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 — Se a doutrina sagrada é mais digna que as outras ciências.

(IIa IIae, q. 66, a. 5, ad 3; I Sent., prol., a.1; II Cont. Gent., cap. IV)

O quinto discute-se assim — Parece não ser a doutrina sagrada mais digna que as outras ciências.

1. — Pois é digno o saber enquanto certo; e as demais ciências, que partem de princípios indubitáveis, parecem mais certas que a doutrina sagrada, cujos princípios, ou artigos de fé, são sujeitos à dúvida. Donde, as outras ciências parecem mais dignas que ela.

2. Demais — a ciência inferior aproveita-se da superior; assim, do aritmético, o músico. Ora, a doutrina sagrada recebe algo das disciplinas filosóficas, pois, diz Jerônimo, os doutores antigos de tal modo encheram os livros de doutrinas e sentenças dos filósofos, que não sabemos o que mais seja neles de admirar: se a erudição secular ou a ciência das Escrituras. Logo, a doutrina sagrada é inferior às outras ciências.

Mas, *em contrário*, as demais ciências são chamadas escravas desta, segundo a Escritura (Pr 9, 3): Enviou as suas escravas a chamar à fortaleza.

SOLUÇÃO. — A dita ciência, por ser especulativa a um respeito e a outro, prática, sobreleva a todas as demais, tanto especulativas como práticas. Pois, das ciências especulativas, uma é considerada mais digna que outra, quer pela certeza, quer pela nobreza do assunto; e, de ambos os pontos-de-vista excede esta ciência às outras especulativas. Quanto à certeza, porque as outras a têm pelo lume natural da razão humana, que pode errar, e a possui esta pela luz da ciência divina, que se não pode enganar. Quanto à nobreza do assunto, porque esta versa principalmente sobre matérias que, pela sua profundeza, ultrapassam a razão; considerando as outras só aquilo que se pode alcançar racionalmente. — Das ciências práticas, mais digna é aquela que não é subordinada a um fim ulterior; assim, a civil supera a militar, pois o bem do exército se subordina ao do Estado. Ora, o fim da doutrina sagrada, enquanto prática, é a eterna felicidade, para a qual se ordenam, como ao fim último, todos os outros fins das ciências práticas. Por onde, é manifesto que, a todas as luzes, é mais digna que as outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede ser o mais certo, por natureza, menos certo, pelo que nos toca, por causa da fraqueza do nosso intelecto, que está para as coisas mais evidentes como os olhos da coruja para a luz do sol, como diz Aristóteles. Donde, a dúvida de certos sobre os artigos da fé não provém da incerteza do assunto, senão da fraqueza do intelecto humano; se bem o mínimo conhecimento que pudermos adquirir das coisas altíssimas é mais desejável que o conhecimento certíssimo de coisas mínimas, conforme o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esta ciência pode receber auxílio das filosóficas, não por lhe serem indispensáveis, mas para maior clareza dos assuntos de que trata. Porém, das outras ciências não recebe os seus princípios, senão de Deus, por imediata revelação. Nem, portanto, recebe das outras ciências como de superiores, senão que delas usa como inferiores e servas, como as arquitetônicas, das auxiliares e a civil, da militar. E esse mesmo usar delas não é por defeito ou insuficiência sua, e sim por imperfeição do nosso entendimento, que das coisas conhecidas pela razão natural (donde procedem as outras ciências) mais facilmente é levado para aquelas que a sobrepujam e são o objeto desta ciência.

Art. 6 — Se esta doutrina é sabedoria.

(I Sent., prol., a. 3, qI, 3; II Cont. Gent., cap. IV)

O sexto discute-se assim — Parece que esta doutrina não é sabedoria.

1. Pois nenhuma doutrina que receba de outra os seus princípios, merece o nome de sabedoria, cabendo ao sábio ordenar e não ser ordenado, como diz Aristóteles. Ora, esta doutrina recebe de outra os seus princípios, como do sobredito aparece (a. 2). Logo, não é sabedoria.

2. Demais — À sabedoria compete provar os princípios das outras ciências, por onde é chamada cabeça das demais, como se vê no Filósofo. Ora, não justifica esta doutrina os princípios das outras ciências, nem é, portanto, sabedoria.

3. Demais — Adquire-se esta doutrina pelo estudo, mas recebemos a sabedoria por infusão, e, por isso, se conta entre os sete dons do Espírito Santo, como se vê na Escritura (Is 2,2). Logo, esta doutrina não é sabedoria.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 4, 6): Porque nisto mostrarei a vossa sabedoria e inteligência aos povos.

SOLUÇÃO. — De toda a sabedoria humana, é esta doutrina a mais alta, não relativa, mas absolutamente. Pois sendo próprio do sábio ordenar e julgar, e, pela causa mais alta, considerar as inferiores, sábio se chama, em qualquer gênero, quem lhe atende à altíssima causa. Assim, no tocante à construção, o artífice que traça a planta da casa é chamado sábio e arquiteto, em relação aos operários inferiores, que aplainam a madeira e preparam as pedras; donde o dito da Escritura (1 Cor 3,10): Lancei o fundamento como sábio arquiteto. Também, no que respeita à vida humana em conjunto, é o prudente chamado sábio, enquanto ordena os atos humanos ao fim obrigatório; donde outro dito da Escritura (Pr 10, 23): A sabedoria é, para o homem, prudência. Quem, portanto, considera a causa absoluta mais alta do universo, que é Deus, deve ser chamado sábio por excelência. Pelo que também se define a sabedoria conhecimento das coisas divinas, como se vê em Agostinho. Ora, o próprio da sagrada doutrina é considerar a Deus, causa altíssima, não só enquanto cognoscível por meio das criaturas — o que souberam os filósofos, como diz a Escritura (Rm 1, 19): O que se pode conhecer de Deus lhes é manifesto — senão também naquilo que só ele de si mesmo conhece e foi aos outros revelado e comunicado. Por isso, tal doutrina em sumo grau merece o nome de sabedoria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não recebe a sagrada doutrina os seus princípios de nenhum saber humano, senão da ciência divina, a qual regula todo o nosso conhecimento, a título de suprema sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os princípios das demais ciências ou são por si evidentes, e não podem ser provados; ou se demonstram noutra ciência por algum motivo natural. Porém, o conhecimento próprio

desta ciência assenta na revelação, e não em premissas naturais. Donde, não lhe cabe provar os princípios das outras ciências, mas só julgá-las; porque tudo o que nelas repugnar à verdade desta, condena-se, de vez, como falso, segundo o Apóstolo (2 Cor 10, 4-5): Derribando os conselhos e toda a altura que se levanta contra a ciência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por ser o juízo próprio do sábio, e por haver dois modos de julgar, deve a sabedoria ter dois sentidos. O primeiro modo de julgar é por inclinação: por exemplo, quem tiver bons costumes, por atração da virtude, pode com acerto julgar dos atos que se devem praticar moralmente. Por isto está em Aristóteles: o virtuoso é medida e regra dos atos humanos. — O segundo modo é pelo conhecimento: como o instruído na ciência moral poderia julgar dos atos de virtude, mesmo se a não tivesse. Ora, o primeiro modo de julgar as coisas divinas pertence à sabedoria enquanto dom do Espírito Santo, segundo a Escritura (1 Cor 2,15):O espiritual julga todas as coisas; e Dionísio: Hieroteu é douto, não só por aprender mas, antes, por sentir as coisas divinas. O segundo modo de julgar é próprio desta doutrina, enquanto se adquire por estudo, embora sejam os princípios recebidos pela revelação.

Art. 7 — Se Deus é o objeto desta ciência.

(I Sent. Prol., a. 4; in Boet., De Trin., q. 5, a. 4).

O sétimo discute-se assim — Parece não ser Deus o objeto desta ciência.

1. — Pois é necessário, em qualquer ciência, supor a essência do objeto, segundo o Filósofo. Ora, esta ciência não supõe a essência de Deus, pois, diz Damasceno: É impossível assinalar a essência divina. Donde, não é Deus o objeto desta ciência.

2. Demais — abrange o objeto da ciência tudo o que ela trata. Porém, na sagrada doutrina, há muitos outros assuntos além de Deus, p. ex.: as criaturas e os costumes humanos. Logo, não é Deus o objeto desta ciência.

Mas, *em contrário*, objeto da ciência é o assunto nela principalmente tratado. Ora, Deus é o assunto principal desta ciência, pois é chamada teologia ou tratado de Deus. Logo, Deus é o objeto desta ciência.

SOLUÇÃO. — Deus é o objeto desta ciência, porque o objeto está para a ciência como para a potência ou hábito. Ora, propriamente, é considerado objeto de potência ou hábito aquilo sob cujo aspecto se lhes refere qualquer coisa. Donde, referindo-se à vista, enquanto coloridos, o homem e a pedra, é a cor o objeto próprio da vista. Ora, a sagrada doutrina tudo trata com referência a Deus, por tratar ou do mesmo Deus ou das coisas que lhe digam respeito, como princípio ou fim. Pelo que, é Deus, verdadeiramente, o objeto desta ciência — o que também se demonstra pelos princípios da dita ciência, ou artigos da fé, de que Deus é objeto. Ora, idêntico objeto têm os princípios e toda a ciência, por estar a última, total e virtualmente, contida nos princípios. — Certos, porém, atendendo às matérias tratadas e não ao ponto-de-vista, a esta ciência assinalaram outro objeto; como, a realidade e os símbolos, ou as obras da reparação; ou todo Cristo, i.é., a cabeça e os membros. E, com efeito, são consideradas nesta ciência todas essas matérias, se bem com relação a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora seja impossível conhecermos a essência divina, contudo nesta doutrina, lhe usamos do efeito, no domínio natural ou da graça, em vez da definição da causa, para daí tirar as conclusões da ordem divina, consideradas na mesma doutrina. Assim como, em certas ciências filosóficas, pelo efeito se demonstra algo da causa, tomando aquele em lugar da definição desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os demais assuntos tratados na doutrina sagrada estão incluídos em Deus, não como partes, espécies ou acidentes, mas como a ele de certo modo ordenados.

Art. 8 — Se esta doutrina é argumentativa.

(IIa IIae, q. I, a. 5, ad 2; I Sent., prol., a. 5; I Cont. Gent., cap. IX; in Boet., De Trin., q. 2, a. 3; Quodlib., IV, q. 9, a.3)

O oitavo discute-se assim — Parece que esta doutrina não é argumentativa.

1. — Pois, diz Ambrósio: Deixa os argumentos quando se procura a fé. Ora, por esta doutrina procuramos principalmente a fé, pelo que diz a Escritura (Jo 20, 31): Foram escritos estes (prodígios) afim de que vós creais. Logo, a doutrina sagrada não é argumentativa.

2. Demais — se for argumentativa, há de sê-lo pela autoridade ou pela razão. Se pela autoridade tal não lhe parece caber à dignidade, pois fragilíssimo é o argumento de autoridade, conforme Boécio. Se pela razão, isso não lhe convém ao fim, porque, segundo Gregório, não tem mérito a fé onde a razão fornece a prova. Donde, não é argumentativa a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Tt 1, 9) a respeito do bispo: Que abrange a palavra fiel, que é segundo a doutrina, para que possa exortar conforme à sã doutrina e convencer aos que o contradizem.

SOLUÇÃO. — Como as outras ciências não argumentam para provar os seus princípios, mas, com estes, raciocinam para demonstrar outros pontos, assim também, não argumenta esta doutrina para provar os seus princípios ou artigos da fé, senão que destes procede para mostrar outra verdade. Assim é que o Apóstolo (1 Cor 15) argumenta com a ressurreição de Cristo para provar a de todos os homens.

Cumpre, no entanto, considerar que as ciências filosóficas inferiores nem provam os seus princípios, nem disputam contra aqueles que os negam, mas isto deixam para a ciência superior. Porém, dentre elas, a suprema, a saber, a Metafísica, discute contra quem lhe nega os princípios, se o adversário concede algum ponto; mas, se nada concede, não se pode com ele discutir, bem que se lhe possam refutar as objeções. Da mesma forma, a sagrada doutrina, por não ter nenhuma superior, disputa contra quem lhe nega os princípios, com argumentos, se o adversário conceder algum ponto revelado; e assim, com as autoridades da doutrina sagrada, discutimos contra os hereges e, por um artigo da fé, contra os negadores de outro. Se, porém, o adversário não acredita em ponto algum da revelação divina, já não há meio para lhe provar com razões os artigos da fé, mas, sim, para lhe refutar as objeções contra esta, porventura assacadas. Porque, assentando a fé na verdade infalível, e sendo impossível demonstrar o contrário da verdade, claro está que as razões dirigidas contra a fé não são demonstráveis, senão argumentos refutáveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora não tenham cabimento, para provar os pontos da fé, os argumentos da razão humana, todavia, com os artigos da fé, esta doutrina argumenta para provar outras verdades, segundo o sobredito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Muitíssimo próprio a esta doutrina é o argumentar por autoridade, sendo-lhe os princípios obtidos pela revelação; pelo que é mister acreditar na autoridade daqueles a quem a revelação foi feita. Nem isso derroga à dignidade de tal doutrina; pois, embora fragilíssima a autoridade fundada na razão humana, eficacíssima é contudo a quem assenta na revelação divina.

Apesar disso, a doutrina sagrada também usa da razão humana, não, por certo, para provar a fé, o que lhe suprimiria o mérito, senão para manifestar, de algum modo, ensinamentos seus. Pois, como a graça não tolhe, mas aperfeiçoa a natureza, importa que a razão humana preste serviços à fé, assim como a inclinação natural da vontade está às ordens da caridade. No mesmo sentido julga a Escritura (2 Cor 10,5): Reduzindo a cativeiro todo o entendimento para que obedeça a Cristo. Donde provém que a doutrina sagrada até lança mão da autoridade dos filósofos, nos assuntos em que pela razão natural puderam conhecer a verdade. Assim, Paulo alega a palavra de Arato (At 17, 28): Como disseram ainda alguns de vossos poetas: Que somos linhagem divina.

Porém, de tais autoridades se aproveita a doutrina sagrada como de argumentos estranhos e prováveis, ao passo que emprega as autoridades dos escritores canônicos como argumentos próprios e necessários. Quanto às autoridades dos outros doutores da Igreja, delas usa como argumentos próprios mas de valor provável. Porque a nossa fé se apóia na revelação feita aos Apóstolos e Profetas, que escreveram os livros canônicos; não, porém, na revelação porventura feita aos demais doutores. Donde o dizer Agostinho: Somente aos livros da Escritura, chamados canônicos, aprendi a deferir a honra de crer firmissimamente que nenhum dos seus autores erraram, que os escreveram. Os outros escritores, porém, por mais eminentes que sejam na santidade ou na doutrina, eu os leio de modo a não ter por verdadeira uma sentença só porque foi por eles aceita ou escrita.

Art. 9 — Se a doutrina sagrada deve usar de metáforas.

(I Sent. Prol., a. 5; dist. XXXIV, q. 3, a. 1.2; III Cont. Gent., cap. CXIX; in Boet. De Trin., q. 2, a. 4)

O nono discute-se assim — Parece não dever a doutrina sagrada usar de metáforas.

1. — Pois o que é próprio de doutrina ínfima não pode convir a esta ciência, que ocupa, entre todas, o lugar supremo, como já se disse (a. 5). Ora, proceder por comparações e representações é próprio da poética, ínfima entre todas as doutrinas. Logo, usar de tais comparações não convém a esta ciência.

2. Demais — esta doutrina considera-se como ordenada à manifestação da verdade e, por isso, prêmio é prometido aos seus expositores (Eccle 24, 31): Aqueles que me esclarecem têm a vida eterna. Ora, nas comparações, a verdade se oculta. Logo, não convém a esta doutrina ensinar as coisas divinas por comparação com as corpóreas.

3. Demais — quanto mais sublimes as criaturas, tanto mais se assemelham a Deus. Se, pois, algumas delas são assimiladas, metaforicamente, a Deus, para tal hão de, necessariamente e sobretudo, ser escolhidas as mais sublimes e não as ínfimas; o que, entretanto freqüentemente se encontra na Escritura.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Os 12, 10): Eu lhes multipliquei as visões; e pela mão dos mesmos profetas fui representado. Ora, transmitir alguma coisa, com semelhança, é metafórico. Logo, é próprio da doutrina sagrada usar de metáforas.

SOLUÇÃO. — É conveniente à Sagrada Escritura transmitir as coisas divinas e espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. Pois, provendo Deus a todos, segundo a natureza de cada um, e sendo natural ao homem chegar, pelos sensíveis, aos inteligíveis — pois todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos — convenientemente, a Sagrada Escritura nos transmite as coisas espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. E é isto o que diz Dionísio: É impossível alumiar-nos o raio divino sem ser circumvelado pela variedade dos véus sagrados.

Também convém à Sagrada Escritura, comumente proposta a todos, segundo o Apóstolo (Rm 1, 14) — Eu sou devedor a sábios e a ignorantes — propor as coisas espirituais por comparações com as corpóreas para que, ao menos assim, as compreendam os rudes, não idôneos para conceber os inteligíveis em si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A poética usa de metáforas para representar, pois a representação é naturalmente deleitável ao homem. Ao passo que a doutrina sagrada dela usa por necessidade e utilidade, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O raio da divina revelação não se destrói, como diz Dionísio, pelas figuras sensíveis que o velam, mas persiste na sua verdade. E não permitem, assim, que permaneçam nas semelhanças os espíritos aos quais foi feita a revelação; antes, eleva-os ao conhecimento dos inteligíveis e, por eles também outros se instruem no referente a tais assuntos. Por onde, o que em um lugar da Escritura é exposto metaforicamente, o é, em outros, mais expressamente. E, ainda o próprio ocultar das figuras é útil, para exercício dos estudiosos e contra a irrisão dos infiéis, dos quais diz o Evangelho (Mt 7, 6): Não deis aos cães o que é santo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como ensina Dionísio, é mais conveniente, pelas três razões seguintes, que as coisas divinas se transmitam, na Escritura, sob figura de corpos vis, do que sob a de corpos nobres — Primeiro, porque, assim, mais a alma humana se livra do erro; pois é manifesto que tais coisas não se dizem propriamente de Deus. O que poderia ser dúbio se as coisas divinas fossem descritas sob figuras de corpos nobres, sobretudo para aqueles que nada de mais nobre conhecem que os corpos. — Segundo, por ser este método mais conforme ao conhecimento que temos de Deus nesta vida; pois dele, mais do que aquilo que é, se nos manifesta o que não é. Por onde, as semelhanças com as coisas mais afastadas de Deus, mais verdadeiro nos tornam pensar, que as ultrapassa o que de Deus dizemos ou cogitamos. — Terceiro, porque assim mais se ocultam aos indignos as coisas divinas.

Art. 10 — Se na Sagrada Escritura uma mesma letra tem vários sentidos: o histórico ou literal, o alegório, o tropológico ou moral e o anagógico.

(I Sent., prol., a. 5; IV, dist XXI, q.1, a.2, qa 1, ad 3; De Pot., q. 4, a. 1; Quodlib., III, q. 14, a. 1; VIII, q. 6; ad Gal., c. IV, lect. VII)

O décimo discute-se assim — Parece que na Sagrada Escritura, uma mesma letra não tem vários sentidos: o histórico ou literal, o alegórico, o tropológico ou moral e o anagógico.

1. — Pois a multiplicidade dos sentidos, num escrito, gera a confusão e o engano e obsta à segurança da argüição. Donde, não resulta nenhuma argumentação da multiplicidade de proposições, causa esta, antes, de sofismas. Ora, a Escritura Sagrada deve ser eficaz para mostrar a verdade, sem nenhuma falácia. Logo, nela não deve haver, numa mesma letra, vários sentidos.

2. Demais — diz Agostinho: A Escritura chamada Antigo Testamento transmite-se quadriformemente: pela história, pela etiologia, pela analogia e pela alegoria. Ora, essas quatro formas são completamente diferentes das quatros supra enumeradas. Logo, não é admissível que a mesma letra da Escritura Sagrada se exponha nos quatro sentidos preditos.

3. Demais — além dos sentidos preditos, há o parabólico, não contido nos quatro.

Mas, *em contrário*, Gregório: A Sagrada Escritura, pelo modo mesmo da sua locução, transcende todas as ciências; pois, com a mesma expressão, assim narra o feito como expõe o mistério.

SOLUÇÃO. — O autor da Sagrada Escritura é Deus, em cujo poder está dar significação não só às palavras, o que também o homem pode fazer, mas ainda às próprias coisas. Por isso, além do que se dá com todas as ciências, nas quais as palavras têm significação, esta ciência tem de próprio que as coisas mesmas significadas pelas palavras, por sua vez, também significam. Ora, a primeira significação, pela qual as palavras exprimem as coisas, é a do primeiro sentido, que é o histórico ou literal. E a significação pela qual as coisas expressas pelas palavras têm ainda outras significações, chama-se sentido espiritual, que se funda no literal e o supõe. Mas, este sentido espiritual tem três subdivisões. Pois, como diz o Apóstolo (Heb 7, 19), a lei antiga é figura da nova e esta, por sua vez, como diz Dionísio, o é da glória futura; e, demais, na lei nova, as coisas feitas pelo chefe são sinais das que nós devemos fazer. Ora, quando as coisas da lei antiga significam as da nova, o sentido é alegórico; quando as realizadas em Cristo, ou nos que o que significam, são sinais das que devemos fazer, o sentido é moral; e quando significam as coisas da glória eterna, o sentido é anagógico.

Mas como o sentido literal é o que o autor tem em vista, e o autor da Sagrada Escritura é Deus, cuja inteligência tudo compreende simultaneamente, não há inconveniente, como diz Agostinho, se, mesmo no sentido literal, uma expressão da Sagrada Escritura tem vários sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multiplicidade de tais sentidos não gera o equívoco nem nenhuma outra espécie de multiplicidade; pois, como já se disse, esses sentidos se multiplicam, não por ter uma palavra muitas significações, mas porque as próprias coisas significadas pelas palavras podem ser sinais de outras coisas. Donde o não haver nenhuma confusão na Sagrada Escritura, por se fundarem todos os sentidos em um, o literal, com o qual somente se pode argumentar, e não com o sentido alegórico, como diz Agostinho. Mas, nem por isso, nada se perde da Escritura Sagrada; pois, não há nada de necessário à fé, contido no sentido espiritual, que ela não explique manifestamente, alhures, no sentido literal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A história, a etiologia, a analogia pertencem a um mesmo sentido literal. Pois, como expôs o próprio Agostinho, a história propõe algo pura e simplesmente; a etiologia assinala a causa de uma expressão, como quando o Senhor assinalou a causa por que Moisés deu licença de repudiar as mulheres, isto é, pela dureza do coração dos hebreus; a analogia mostra que a verdade de um passo da Escritura não repugna à de outro. Ora, dentre as quatro divisões propostas, só a alegoria abrange os três sentidos espirituais. E, assim, Hugo de São Vitor compreende, no sentido alegórico, também o anagógico, admitindo somente três sentidos: o histórico, o alegórico e o tropológico.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido parabólico se contém no literal, pois as palavras têm uma significação própria e outra figurada; e nem é o sentido literal a figura, mas o figurado. Pois, quando a Escritura se refere ao braço de Deus, o sentido literal não é que, em Deus, há esse membro corpóreo, mas o que é por tal membro significado, i.e, a virtude operativa.

Por onde se vê que nunca pode haver falsidade no sentido literal da Escritura Sagrada.

Tratado De Deo Uno

Questão 2: Deus existe?

O principal intento, pois, da doutrina sagrada é transmitir o conhecimento de Deus, não somente enquanto existente em si, mas ainda como princípio e fim dos seres, e, especialmente, da criatura racional, como é claro pelo que antes se disse. Ora, pretendendo fazer a exposição desta doutrina, 1o. trataremos de Deus; 2o. do movimento da criatura racional para Deus; 3o. de Cristo que, enquanto homem, é via para tendermos a Deus.

Mas a consideração sobre Deus será tripartida. Assim, 1o. trataremos do que pertence à essência divina; 2o. do que pertence à distinção das pessoas; 3o. do que pertence à processão, que de Deus têm as criaturas.

Sobre a essência divina, porém, devemos considerar: 1o. se Deus existe; 2o. como é, ou antes, como não é; 3o. devemos considerar o que pertence à operação de Deus, a saber, a ciência, a vontade e o poder.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a existência de Deus é por si mesma conhecida.

(I Sent., dist. 3, q. 1, a. 2; Cont. Gent. I, 10, 11; III, 38; De Verit., q. 10, a. 12; De Pot., q. 7, a. 2, ad 2; in Os 8; in Boet. De Trin., q. 1, a. 3, ad 6)

O primeiro discute-se assim — Parece que a existência de Deus é conhecida por si mesma.

1. — Pois são assim conhecidas de nós as coisas cujo conhecimento temos naturalmente, como é claro quantos aos primeiros princípios. Ora, diz Damasceno: O conhecimento da existência de Deus é naturalmente ínsito em todos. Logo, a existência de Deus é conhecida por si mesma.

2. Demais — Dizem-se por si mesmas conhecidas as proposições que, conhecidos os termos, imediatamente se conhecem, o que o filósofo atribui aos primeiros princípios da demonstração; pois sabido o que são o todo e a parte, imediatamente se sabe ser qualquer todo maior que a parte. Ora, inteligida a significação do nome Deus, imediatamente se intelige o que é Deus. Pois, tal nome significa aquilo do que se não pode exprimir nada maior; ora, maior é o existente real e intelectualmente, do que o existente apenas intelectualmente. Donde, como o nome de Deus, uma vez inteligido, imediatamente existe no intelecto, segue-se que também existe realmente. Logo, a existência de Deus é por si mesma conhecida.

3. Demais — A existência da verdade é por si mesma conhecida, pois quem lhe nega a existência a concede; porquanto, se não existe, é verdade que não existe. Portanto, se alguma coisa é verdadeira, é necessária a existência da verdade. Ora, Deus é a própria verdade, como diz a Escritura (Jo 14, 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Logo, a existência de Deus é por si mesma conhecida.

Mas, *em contrário* — Ninguém pode pensar o contrário do que é conhecido por si, como se vê no Filósofo, sobre os primeiros princípios da demonstração. Ora, podemos pensar o contrário da existência de Deus, segundo a Escritura (Sl 52, 1): Disse o néscio no seu coração: Não há Deus. Logo, a existência de Deus não é por si conhecida.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma coisa ser conhecida por si: absolutamente, e não relativamente a nós; e absolutamente e relativamente a nós. Pois qualquer proposição é conhecida por si, quando o predicado se inclui em a noção do sujeito, p. ex.: O homem é um animal, pertencendo animal à noção de homem. Se, portanto, for conhecido de todos o que é o predicado e o sujeito, tal proposição será para todos evidente; como se dá com os primeiros princípios da demonstração, cujos termos — o ser e o não ser, o todo e a parte e semelhantes — são tão comuns que ninguém os ignora. Mas, para quem não souber o que são o predicado e o sujeito, a proposição não será evidente, embora o seja, considerada em si mesma. E por isso, como diz Boécio, certas concepções de espírito são comuns e conhecidas por si, mas só para os sapientes, como p. ex.: os seres incorpóreos não ocupam lugar.

Digo, portanto, que a proposição Deus existe, quanto à sua natureza, é evidente, pois o predicado se identifica com o sujeito, sendo Deus o seu ser, como adiante se verá (q. 3, a. 4). Mas, como não sabemos o que é Deus, ela não nos é por si evidente, mas necessita de ser demonstrada, pelos efeitos mais conhecidos de nós e menos conhecidos por natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos naturalmente ínsito, por ser Deus a felicidade do homem: pois, este naturalmente deseja a felicidade e o que naturalmente deseja, naturalmente conhece. Mas isto não é pura e simplesmente conhecer a existência de Deus, assim como conhecer quem vem não é conhecer Pedro, embora Pedro venha vindo. Pois, uns pensam que o bem perfeito do homem, a felicidade, consiste nas riquezas; outros, noutras coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Talvez quem ouve o nome de Deus não o intelige como significando o ser, maior que o qual nada possa ser pensado; pois, alguns acreditam ser Deus corpo. Porém, mesmo concedido que alguém intelija o nome de Deus com tal significação, a saber, maior do que o qual nada pode ser pensado, nem por isso daí se conclui que intelija a existência real do que significa tal nome, senão só na apreensão do intelecto. Nem se poderia afirmar que existe realmente, a menos que se não concedesse existir realmente algum ser tal que não se possa conceber outro maior, o que não é concedido pelos que negam a existência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A existência da verdade em geral é conhecida por si; mas a da primeira verdade não o é, relativamente a nós.

Art. 2 — Se é demonstrável a existência de Deus.

(Infra, q. 3, a. 5; III Sent., dist. 24, q. 1, a. 2, q. 1ª 2; Cont. Gent. I, 12; De Pot., q. 7, a. 3; in Boet. De Trin, q. 1, a. 2)

O segundo discute-se assim — Parece que não é demonstrável a existência de Deus.

1. Pois, tal existência é artigo de fé. Ora, as coisas da fé não são demonstráveis, porque a demonstração dá a ciência, e a fé é própria do que não é aparente, como se vê no Apóstolo (Heb 11,1). Logo, a existência de Deus não é demonstrável.

2. Demais — O termo médio da demonstração é a quididade. Ora, não podemos saber o que é Deus, como diz Damasceno. Logo, não lhe podemos demonstrar a existência.

3. Demais — Se se demonstrasse a existência de Deus, só poderia sê-lo pelos seus efeitos. Ora, sendo Deus infinito e estes, finitos, e não havendo proporção entre o finito e o infinito, os efeitos não lhe são

proporcionados. E, como a causa se não pode demonstrar pelo efeito, que não lhe é proporcionado, conclui-se que não se pode demonstrar a existência de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 1, 20): As coisas invisíveis de Deus se vêm depois da criação do mundo, consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, isto não se daria, se a existência de Deus não se pudesse demonstrar pelas coisas feitas, pois o que primeiro se deve inteligir de um ser é se existe.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de demonstração. Uma, pela causa, pelo porquê das coisas, a qual se apóia simplesmente nas causas primeiras. Outra, pelo efeito, que é chamada a posteriori, embora se baseie no que é primeiro para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe, necessariamente, a preexistência desta. Por onde, não nos sendo evidente, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A existência de Deus e outras noções semelhantes que, pela razão natural, podem ser conhecidas de Deus, não são artigos de fé, como diz a Escritura (Rm 1,19), mas preâmbulos a eles; pois, como a fé pressupõe o conhecimento natural, a graça pressupõe a natureza, e a perfeição, o perfectível. Nada, entretanto, impede ser aquilo, que em si é demonstrável e cognoscível, aceito como crível por alguém que não compreende a demonstração.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se demonstra a causa pelo efeito, é necessário empregar este em lugar da definição daquela, cuja existência se vai provar: e isto sobretudo se dá em relação a Deus. Pois, para provar a existência de alguma coisa, é necessário tomar como termo médio o que significa o nome e não o que a coisa é, porque a questão — o que é — segue-se à outra — se é. Ora, os nomes a Deus se impõe pelos efeitos, como depois se mostrará; donde, demonstrando a existência de Deus, pelo efeito, podemos tomar como termo médio a significação do nome de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Efeitos não proporcionados à causa não levam a um conhecimento perfeito dela; todavia, por qualquer efeito nos pode ser, manifestamente, demonstrada a existência da causa, como se disse. E assim, pelos seus efeitos, pode ser demonstrada a existência de Deus, embora por eles não possamos perfeitamente conhecê-lo na sua essência.

Art. 3 — Se Deus Existe.

(I Sent., dist. 3, div. Prim. Part. Textus; Cont. Gent. I, 13, 15, 16, 44; II, 15; III, 44; De Verit., q. 5, a. 2; De Pot., q. 3, a. 5; Compend. Theol., c. 3; VII Physic., lect. 2; VIII, lect. 9 sqq; XII Metaph., lect. 5 sqq.)

O terceiro discute-se assim — Parece que Deus não existe.

1. Pois, um dos contrários, sendo infinito, destrói o outro totalmente. E como, pelo nome de Deus, se intelige um bem infinito, se existisse Deus, o mal não existiria. O mal, porém, existe no mundo. Logo, Deus não existe.

2. Demais — O que se pode fazer com menos não se deve fazer com mais. Ora, tudo o que no mundo aparece pode ser feito por outros princípios, suposto que Deus não exista; pois, o natural se reduz ao princípio, que é a natureza; e o proposital, à razão humana ou à vontade. Logo, nenhuma necessidade há de se supor a existência de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ex 3, 14), da pessoa de Deus: Eu sou quem sou.

SOLUÇÃO. — Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus. A primeira e mais manifesta é a procedente do movimento; pois, é certo e verificado pelos sentidos, que alguns seres são movidos neste mundo. Ora, todo o movido por outro o é. Porque nada é movido senão enquanto potencial, relativamente àquilo a que é movido, e um ser move enquanto em ato. Pois mover não é senão levar alguma coisa da potência ao ato; assim, o cálido atual, como o fogo, torna a madeira, cálido potencial, em cálido atual e dessa maneira, a move e altera. Ora, não é possível uma coisa estar em ato e potência, no mesmo ponto de vista, mas só em pontos de vista diversos; pois, o cálido atual não pode ser simultaneamente cálido potencial, mas, é frio em potência. Logo, é impossível uma coisa ser motora e movida ou mover-se a si própria, no mesmo ponto de vista e do mesmo modo, pois, tudo o que é movido há-de sê-lo por outro. Se, portanto, o motor também se move, é necessário seja movido por outro, e este por outro. Ora, não se pode assim proceder até ao infinito, porque não haveria nenhum primeiro motor e, por conseqüência, outro qualquer; pois, os motores segundos não movem, senão movidos pelo primeiro, como não move o báculo sem ser movido pela mão. Logo, é necessário chegar a um primeiro motor, de nenhum outro movido, ao qual todos dão o nome de Deus.

A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito; pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só; e como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última. Procedendo-se ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.

A terceira via, procedente do possível e do necessário, é a seguinte — Vemos que certas coisas podem ser e não ser, podendo ser geradas e corrompidas. Ora, impossível é existirem sempre todos os seres de tal natureza, pois o que pode não ser, algum tempo não foi. Se, portanto, todas as coisas podem não ser, algum tempo nenhuma existia. Mas, se tal fosse verdade, ainda agora nada existiria pois, o que não é só pode começar a existir por uma coisa já existente; ora, nenhum ente existindo, é impossível que algum comece a existir, e portanto, nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Logo, nem todos os seres são possíveis, mas é forçoso que algum dentre eles seja necessário. Ora, tudo o que é necessário ou tem de fora a causa de sua necessidade ou não a tem. Mas não é possível proceder ao infinito, nos seres necessários, que têm a causa da própria necessidade, como também o não é nas causas eficientes, como já se provou. Por onde, é forçoso admitir um ser por si necessário, não tendo de fora a causa da sua necessidade, antes, sendo a causa da necessidade dos outros; e a tal ser, todos chamam Deus.

A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cálido é o que mais se aproxima do maximamente cálido. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseqüente, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim o fogo, maximamente cálido, é causa de todos os cálidos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus.

A quinta procede do governo das coisas — Pois, vemos que algumas, como os corpos naturais, que carecem de conhecimento, operam em vista de um fim; o que se conclui de operarem sempre ou freqüentemente do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo; donde resulta que chegam ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Mas, os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, Deus sumamente bom, de nenhum modo permitiria existir algum mal nas suas obras, se não fosse onipotente e bom para, mesmo do mal, tirar o bem. Logo, pertence à infinita bondade de Deus permitir o mal para deste fazer jorrar o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza, operando para um fim determinado, sob a direção de um agente superior, é necessário que as coisas feitas por ela ainda se reduzam a Deus, como à causa primeira. E, semelhantemente, as coisas propositadamente feitas devem-se reduzir a alguma causa mais alta, que não a razão e a vontade humanas, mutáveis e defectíveis; é, logo, necessário que todas as coisas móveis e suscetíveis de defeito se reduzam a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, como se demonstrou.

Questão 3: Da simplicidade de Deus

Conhecida a existência de uma coisa, resta inquirir como existe, para que se saiba o que é. Porém, como não podemos saber o que é Deus, mas o que não é, não podemos considerar como é, mas, como não é.

Logo, 1o. consideraremos como não é; 2o. como é de nós conhecido; 3o. como se nomeia.

Ora, podemos mostrar como Deus não é removendo o que lhe não convém, p. ex.: a composição, o movimento, e atributos semelhantes.

Portanto, 1º. devemos tratar da sua simplicidade, pela qual dele se remove a composição. E sendo os seres corpóreos simples, imperfeitos e partes, devemos tratar, 2º. da perfeição de Deus; 3º. da sua infinidade; 4º. da sua imutabilidade; 5º. da sua unidade.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se Deus é corpo

(Cont. Gent. I, 20; II, 3; compend. Theol., c. 16.)

O primeiro discute-se assim — Parece que Deus é corpo.1. Pois, corpo é o que tem três dimensões. Ora, a Sagrada Escritura atribui a Deus dimensão tríplice, dizendo (Jó 11,8-9): Ele é mais elevado que o céu, e que farás tu? E mais profundo do que o inferno, e como o conhecerás? A sua medida é mais comprida do que a terra e mais longa que o mar. Logo, Deus é corpo.

2. Demais — Todo figurado é corpo, pois a figura é qualidade quantitativa. Ora, Deus é figurado, como escreve a Escritura (Gn I, 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; e a figura se chama imagem, segundoo Apóstolo (Heb I, 3): sendo o resplendor da glória e a figura da sua substância, i. é, a imagem. Logo, Deus é corpo.

3. Demais. — Tudo o que tem partes corpóreas é corpo. Ora, a Escritura as atribui a Deus: Se tu tens braços como Deus (Jó 40, 4); e a destra do Senhor fez proezas (Sl 33, 16); e os olhos do Senhor estão sobre os justos (Sl 117, 16). Logo, Deus é corpo.

4. Demais. — O corpo tem situação. Ora, o que se diz desta, a Escritura diz de Deus: Vi ao Senhor assentado(Is 6,1); e o Senhor está para julgar (Is 3, 13). Logo, Deus é corpo.

5. Demais. — Nada pode significar lugar donde ou para onde, sem ser corpo ou algo de corpóreo. Ora, na Escritura, Deus é denominado termo local para onde (Sl 33, 6): Chegai-vos a ele e sereis iluminados; e donde (Jr 17, 13): Os que se apartam de ti serão escritos sobre a terra. Logo, Deus é corpo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 4, 24): Deus é espírito.

SOLUÇÃO. — Que, absolutamente, Deus não é corpo, pode-se demonstrar de três modos: Primeiro, porque nenhum corpo move sem ser movido, como claramente se induz dos casos singulares. Ora, já se demonstrou ser Deus o primeiro motor imóvel . Logo, é manifesto que não é corpo; Segundo, porque é necessário que o ser primeiro exista em ato e de nenhum modo em potência. Pois, embora num mesmo ser, que passa da potência para o ato, aquela seja, temporalmente, anterior a este, em si, contudo, o ato é anterior à potência, porque o potencial não se atualiza senão pelo atual. Ora, como se demonstrou, Deus é o ente primeiro; logo, é impossível existir nele algo de potencial. E, sendo todo corpo potencial, porque o contínuo, como tal é divisível ao infinito, é impossível Deus ser Corpo; Terceiro, porque Deus é o mais nobre dos seres, como do sobredito resulta. Ora, é impossível um corpo ser tal, porque todo o

corpo é vivo ou não vivo. Se vivo, é manifestamente mais nobre que o não vivo; não vivendo, porém, enquanto corpo — porque então todo corpo viveria — necessariamente há-de viver por outro princípio; assim o nosso corpo vive pela alma. Ora, o princípio da vida do corpo é mais nobre que este. Logo, é impossível Deus ser corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — como já se disse, a Sagrada Escritura nos transmite as coisas espirituais e divinas comparando-as com as corpóreas. Assim, quando atribui a Deus dimensão tríplice, designa-lhe a quantidade virtual, por comparação com a quantidade corpórea; com a profundidade atribuí-lhe a virtude de conhecer as coisas ocultas; com a altitude, a excelência da sua virtude sobre todos os seres; com a longitude, a duração do seu ser; com a latitude, o afeto de dileção para com todos. — Ou, como diz Dionísio,pela profundidade de Deus se lhe intelige a incompreensibilidade da essência; pela longitude, o processo da virtude que tudo penetra; e pela latitude, a sua superextensão sobre os seres enquanto todos caem sob a sua proteção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem é considerado imagem de Deus, não pelo corpo, mas pelo que o torna mais excelente que os outros animais; por isso a Escritura, depois de ter dito (Gn I, 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, acrescenta: O qual presida aos peixes do mar, etc. Ora, o homem é mais excelente que todos os animais, pela razão e pelo intelecto. Donde, pelo intelecto e pela razão, que são incorpóreos, é a imagem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Escritura atribui a Deus partes corpóreas, em razão de seus atos, por uma certa semelhança. Pois, assim como o ato dos olhos é ver, atribuem-se olhos a Deus, para lhe significar a virtude visual, inteligível e não, sensivelmente, E assim, simultaneamente, em relação às outras partes.

RESPOSTA À QUARTA. — Mesmo o que é próprio da situação não se atribui a Deus, senão por semelhança; assim, diz-se que se assenta, por causa da imobilidade e autoridade; e que está de pé por causa da força em debelar tudo o que se lhe opõe.

RESPOSTA À QUINTA. — Não nos aproximamos de Deus com passos corpóreos, pois, está em toda parte; mas, com afetos mentais: e do mesmo modo, dele nos afastamos. E assim, o aproximar-se e o afastar-se, à semelhança com o movimento local, designam o afeto espiritual.

Art. 2 — Se em Deus há composição de matéria e forma.

(I Sent., dist. 35, a. 1; Cont. Gent. I, I, 17; Compend. Theol., c. 28)

O segundo discute-se assim. — Parece que há em Deus composição de forma e matéria.

1. — Pois, sendo a alma a forma do corpo, tudo o que tem alma é composto de

matéria e forma. Ora, a Escritura atribui a alma a Deus, quando o Apóstolo, falando da pessoa divina, diz (Heb 10, 38): Mas o meu justo vive de fé; porém, se ele se apartar, não agradará à minha alma. Logo, Deus é composto de matéria e forma.

2. Demais. — A ira, a alegria e paixões tais são próprias do composto, diz o Filósofo. Ora, a Escritura atribui a Deus todas as paixões (Sl 105, 40): E se acendeu de furor o Senhor contra o seu povo. Logo, Deus é composto de matéria e forma.

3. Demais. — A matéria é o princípio da individuação. Ora, parece que Deus é um indivíduo: pois, não se predica de muitos. Logo, é composto de matéria e forma.

Mas, *em contrário*, todo composto de matéria e forma é corpo; pois, a quantidade dimensiva é a primeira inerente à matéria. Ora, Deus não é corpo, como se demonstrou. Logo, não é composto de matéria e forma.

SOLUÇÃO. — É impossível haver matéria em Deus. Primeiro, porque esta é potencial. Ora, como demonstramos, Deus é ato puro, sem nenhuma potencialidade. Logo, é impossível ser composto de matéria e forma. Segundo, por ser a forma a causa da bondade de todo composto em que ela concorre com a matéria; o qual, por isso, e necessariamente, é bom por participação, na medida em que a matéria participa da forma. Ora, Deus, ser primariamente bom e ótimo, não é bom por participação, porque o bem essencial é anterior ao participado. Terceiro, porque todo agente age pela sua forma e, portanto, esta é que determina o modo de ser daquele. Ora, o ser que é agente primária e essencialmente há de, por força, ser também forma, essencial e primariamente. Mas, Deus é o agente primeiro, por ser causa eficiente primeira, como já demonstramos. Logo, é essencialmente a sua forma e não é composto de matéria e forma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma é atribuída a Deus por semelhança no agir. Pois, como pela nossa alma é que queremos alguma coisa, assim, consideramos agradável à alma de Deus o que lho é à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ira e outras paixões se atribuem a Deus por semelhança de efeito; pois, sendo próprio do irado punir, à ira de Deus se chama punição, metaforicamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As formas de que a matéria é susceptível, por ela se individuam; a qual, por sua vez, não pode existir em outro ser, porque é o sujeito primeiro. Porém, a forma, em si mesma, e se nada o impedir, pode ser recebida por muitos sujeitos. Mas, a forma que não puder ser recebida pela matéria, e for subsistente por si mesma, individua-se pelo fato mesmo de não poder ser recebida. Ora, tal é a forma de Deus. Logo, daí se não segue que ele tenha matéria.

Art. 3 — Se Deus é idêntico à sua essência ou natureza.

(I Set., dist. 34, q. 1, a. 1; Cont. Gent. I, 21; Qq. Disp. De Un. Verb., a. 1; de Anima, a. 17, ad 10; Quodlib. II, q. 2, a. 2; Compend. Theol., c. 10; Opusc. XXXVII, de Quattuor Oppos., c. 4)

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não é idêntico à sua essência ou natureza.

1. — Pois, nada pode estar em si mesmo. Ora, diz-se que a essência ou a natureza de Deus, que é a divindade, está em Deus. Logo, Deus não é idêntico à sua essência ou natureza.

2. Demais. — O efeito assimila-se à causa, porque todo agente, como é, assim age. Ora, nos seres criados, não se identificam o suposto e a sua natureza; assim, o homem não é o mesmo que a humanidade. Logo, nem Deus é idêntico à divindade.

Mas, *em contrário*. — Dizemos que Deus não somente é vivo, mas, que é a vida, como o faz a Escritura (Jo 14, 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ora, a vida está para o vivente como a deidade, para Deus. Logo, Deus é a própria divindade.

SOLUÇÃO. — Para entendermos que Deus é idêntico à sua essência ou natureza, é preciso saber que, nos seres compostos de matéria e forma, necessariamente diferem entre si a natureza, a essência e o suposto, Pois, a essência ou natureza, em si mesma, compreende somente o que entra na definição da espécie. Assim, ahumanidade, em si mesma, compreende o que constitui a definição do homem e faz

com que este seja o que é. A humanidade é, pois, o que faz o homem ser homem. Mas, a matéria individual, com todos os acidentes individuantes, não entra na definição da espécie; assim, a definição do homem não implica que ele tenha tais carnes e tais ossos, tal brancura e tal negrura, ou atributos semelhantes. Por isso, tais carnes e tais ossos, bem como os acidentes designativos de uma determinada matéria, não se incluem na humanidade. E, contudo, incluindo-se no ser humano, este encerra em si algo que não encerra a humanidade. Por onde, não são totalmente idênticos o homem e a humanidade: esta constitui como que a parte formal daquele, pois os princípios definidores desempenham o papel de forma, relativamente à matéria individuante. Ora, a individuação dos seres não compostos de matéria e forma não se opera pela matéria individual, i. é, por uma determinada matéria, mas antes, as próprias formas por si se individuam. Por onde, em tais seres, essas formas mesmas é que hão de, necessariamente ser os supostos subsistentes, não diferindo, por isso, o suposto, da natureza. E, como já demonstramos, não sendo Deus composto de matéria e forma, há de por força ser a sua divindade, a sua vida e o mais que dele se predicar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não podemos dizer nada dos seres simples, senão comparando-os com os compostos, de que temos conhecimento. Por isso, tratando de Deus, usamos de palavras concretas para lhe exprimirmos a subsistência, porque, para nós, só os compostos subsistem; e empregamos nomes abstratos para lhe significarmos a simplicidade. Quando, pois, atribuímos a Deus a divindade, a vida ou outro atributo qualquer, essa atribuição deve referir-se à diversidade existente na acepção do nosso intelecto e não, a qualquer diversidade existente em Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os efeitos de Deus o imitam, não perfeitamente, mas na medida do possível, por causa da deficiência na imitação. Pois, o ser simples e uno não pode ser representado senão pelo múltiplo. Por isso, esses efeitos implicam a composição, donde resulta não terem o suposto idêntico à natureza.

Art. 4 — Se em Deus se identificam a essência e a existência.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 1, 2; q. 5, a. 2; dist. 34, q. 1, a. 1; II dist. 1, q. 1, a. 1; Cont. gent. I, 22, 52; Qq. Disp., de Pot., q. 7, a. 2; de Spirit. Creat., a. 1; Compend. Theol., c. 11; Opusc. XXXVII, de Quattuor Oppos., c. 4; De Ent. Et Ess., c. 5)

O quarto discute-se assim. — Parece que em Deus não se identificam a essência e a existência.

1. — Pois, se assim não fosse, nada se poderia acrescentar ao ser divino. Ora, o ser que não é susceptível de nenhuma adição é o ser em geral, que se predica de todos; e, portanto, Deus seria tal ser de todos predicado. Ora; isto é falso, segundo aquilo da Escritura (Sb 14,21): Deram às pedras e ao pau um nome incomunicável.Logo, a existência de Deus não é idêntica à sua essência.

2. Demais. — Como já se disse, podemos saber se Deus existe, mas não, o que é. Logo, não se identificam a existência de Deus e a sua essência, quididade ou natureza.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: A existência não é um acidente, em Deus, mas verdade subsistente. Logo, o que subsiste em Deus é a sua existência.

SOLUÇÃO. — Deus é, não somente, a sua essência, como já demonstramos, mas também a sua existência, o que se pode provar de muitos modos. Primeiro, porque tudo o que existe num ente, sem lhe constituir a essência, deve ser causado pelos princípios desta, como acidentes próprios resultantes da espécie. Assim, a faculdade de rir resulta do ser humano e é causada pelos princípios essenciais da

espécie. Ou, então, deve ser causado por algum ser exterior: assim, o calor da água é causado pelo fogo. Por onde, sendo a existência mesma do ente diferente da sua essência, é necessário seja essa existência causada por algum ser exterior, ou pelos princípios essenciais do referido ente. Ora, é impossível seja ela causada somente pelos princípios essenciais deste, pois, nenhum ente de existência causada é suficiente para ser causa da sua própria existência. Portanto e necessariamente, o ente cuja existência difere da essência, há de ter aquela causada por outro ser. Mas, isto não se pode dizer de Deus, pois, já provamos ser ele a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que, em Deus, a existência seja diferente da essência. Segundo, porque a existência é a atualidade de toda forma ou natureza; assim, a bondade ou a humanidade não são atuais senão quando as supomos existentes. Necessariamente, pois, a existência está para a essência, da qual difere, como o ato para a potência. Ora, Deus nada tendo de potencial, como demonstramos, resulta que a sua essência não difere da sua existência e, portanto, são idênticas. Terceiro, porque, assim como o que tem fogo, sem ser fogo, é ígneo por participação, assim também o que existe, sem ser a existência, existe por participação. Ora, como já estabelecemos, Deus é a sua essência. Se, portanto, não for a sua existência, será ser por participação e não, por essência. Logo, não será o ser primeiro, o que é absurdo. Por conseqüência, Deus é a sua existência e não somente, a sua essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão — ser que não é susceptível de nenhuma adição — pode ser entendida em duplo sentido. Ou porque é tal que, por natureza, não se lhe pode adicionar nada, como se dá com o animal irracional, que, por natureza, não pode ter razão; ou porque a sua essência não comporta nenhuma adição, como é o caso do animal em geral, que, por essência, sendo desprovido de razão, não a comporta, sem que, por outro lado essa essência exija que seja privado dela.

Ora, no primeiro sentido é o ser divino que não é susceptível de adição; e no segundo, o ser em geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O vocábulo ser é susceptível de duplo sentido. Ora significa o ato de existir; ora a composição proposicional, que o espírito descobre quando une o predicado ao sujeito. Na primeira acepção, não podemos conhecer a existência de Deus nem a sua essência, mas só na segunda. Pois, sabemos que a proposição que formamos sobre Deus, quando dizemos —Deus existe — é verdadeira; e isto sabemos pelos efeitos de Deus, como já dissemos.

Art. 5 — Se Deus pertence a algum gênero.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 2; dist. 19, q. 4, a. 2; Cont. Gent. I, 25; De Pot., q. 7, a. 3; Compend. Theol., c. 12; De Ent. Et Ess., c. 6)

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus pertence a algum gênero.

1. — Pois, substância é o ser por si subsistente, o que é por excelência próprio de Deus. Logo, Deus pertence ao gênero da substância.

2. Demais. — Uma coisa mede-se pela sua congênere, como as longitudes, pela longitude e os números, pelo número. Ora, Deus é a medida de todas as substâncias, como o diz o Comentador. Logo, Deus pertence ao gênero da substância.

Mas, *em contrário*, o gênero é, racionalmente, anterior ao seu conteúdo. Ora, nada é anterior a Deus, nem material nem racionalmente. Logo, não pertence a nenhum gênero.

SOLUÇÃO. — De dois modos uma coisa pode pertencer a um gênero: absoluta e propriamente, como as espécies, que ele abrange; ou por via de redução, como os princípios e as privações. Assim, o ponto e a unidade se reduzem ao gênero da quantidade, como princípios; a cegueira, como toda privação, ao gênero do seu hábito. — Ora, de nenhum desses modos Deus pertence a um gênero. E, por outro lado, que não pode ser espécie de nenhum, de três modos pode ser demonstrado. Primeiro, porque uma espécie é constituída pelo seu gênero e pela sua diferença; e sempre a origem da diferença constitutiva da espécie está para a origem do gênero, como o ato, para a potência. Assim, animal deriva da natureza sensitiva, por concreção; pois, chama-se animal o ser dessa natureza sensitiva. Racional, por seu lado, deriva da natureza intelectiva, pois racional é o ser que tem essa natureza. Ora, intelectivo está para sensitivo como o ato, para a potência, o mesmo se dando em casos semelhantes. Ora, como em Deus nenhuma potência vem acrescentar-se ao ato, impossível é que seja espécie de qualquer gênero. Segundo, porque sendo a existência a essência de Deus, como já demonstramos, se Deus pertencesse a algum gênero, este seria necessariamente o do ser, pois o gênero exprime a essência de uma coisa e predica o que a coisa é. Ora, como o Filósofo o demonstra, o ser não pode constituir gênero de nada; pois, todo gênero implica diferenças estranhas à sua essência. E não é possível descobrir nenhuma diferença exterior ao ser, visto que não pode o não-ser diferenciar nada. Donde resulta que Deus não pertence a nenhum gênero. Terceiro, porque todas as coisas pertencentes a um mesmo gênero devem ter também a mesma quididade ou essência genérica, que lhes é atribuída por atribuição essencial. Mas diferem pela existência; assim, não é a mesma a existência do homem e a do cavalo, nem a de tal homem e a de tal outro. Por onde é necessário que, em todas as coisas de um mesmo gênero, difira a existência da quididade ouessência. Ora, em Deus não há tal diferença, como já demonstramos. Portanto, é manifesto que Deus não pertence especificamente a nenhum gênero. Donde resulta que não tem gênero, nem diferenças, nem definição, nem demonstração — salvo pelo efeito; porque a definição consta de gênero e diferença e é o meio para chegar à demonstração. — E também é claro que Deus não se inclui em nenhum gênero, como princípio, por via de redução. Pois, o principio redutível a um gênero não pode estender-se além desse gênero. Assim, o ponto só é princípio da quantidade contínua, e a unidade, da discreta. Ora, Deus é o princípio de todos os seres, como a seguir se demonstrará. Logo, não está contido em nenhum gênero, como em princípio.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de substância não significa somente o que subsiste por si, porque o ser em si mesmo não é gênero, como demonstramos. Mas, significa a essência, à qual convém existir desse modo, i. é, por si mesma; sem que isso, porém, lhe constitua a essência própria. Por onde, é claro que Deus não está incluído no gênero da substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à medida proporcionada, pois esta há de, necessariamente, ser homogênea com o que mede. Ora, Deus não é medida proporcionada a nenhum ser; mas é considerado como medida de todos, porque cada um existe enquanto dele se aproxima.

Art. 6 — Se em Deus há acidentes.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 3; Cont. Gent. I, 23; De Pot., q. 7, a. 4; Compend. Theol., c. 23.)

O sexto discute-se assim. Parece que em Deus há acidentes.

1. — Pois, a substância em nenhum ser é acidente. Ora, o que num é acidente não pode ser substância em outro. Assim, prova-se que o calor, sendo acidente em outros seres, não pode ser a forma substancial do fogo. Ora, a sabedoria, a virtude e qualidades semelhantes, que são acidentes em nós, atribuem-se a Deus. Logo, há nele acidentes.

2. Demais. — Em cada gênero há um primeiro termo. Ora, muitos são os gêneros de acidentes. Se, portanto, os termos primeiros desses gêneros não existem em Deus, haverá muitos seres primeiros além de Deus, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, todo acidente existe num sujeito. Ora, Deus não pode ser sujeito, porque não pode sê-lo a forma simples, como diz Boécio. Logo, não há nele acidentes.

SOLUÇÃO. — Do que dissemos, claramente resulta que, em Deus, não pode haver acidentes. — Primeiro, porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato; pois, em relação ao acidente, o sujeito é, de certo modo, atual. Ora, em Deus não há absolutamente nada de potencial, conforme se conclui do que já dissemos.

Segundo, porque Deus é o seu ser. Ora, como diz Boécio, embora o que existe seja susceptível de acréscimo, contudo, o ser em si de nenhum modo o é. Assim, um corpo cálido pode ter algo de estranho à calidez, como a brancura; mas, no calor mesmo, nada mais há além dele próprio.

Terceiro, porque tudo o que existe por si mesmo é anterior ao que tem existência acidental. Donde, sendo Deus o ser absolutamente primeiro, nada pode ter de acidental; nem mesmo os acidentes próprios, — como o de risível, no homem — podem nele existir. Porque todos os acidentes são causados pelos princípios do sujeito, e, em Deus, causa primeira, nada pode ser causado. Donde se conclui, que em Deus, não há nenhum acidente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude e a sabedoria não se atribuem univocamente a Deus e a nós, como a seguir se dirá. — Donde se não segue que os acidentes existam em Deus como em nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo a substância anterior aos acidentes, os princípios destes se reduzem aos daquela, como ao que lhes é anterior. Mas, para que todos os seres dependam de Deus, não é necessário que ele seja o primeiro no gênero da substância, senão, o primeiro, fora de todo gênero, relativamente ao ser total.

Art. 7 — Se Deus é absolutamente simples.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 1; Cont. Gent. I, 16, 18; De Pot., q. 7, a. 1; Compend. Theol., c. 9; Opusc. XXXVII, de Quattuor Oppos., c. 4; De Caus., lect. 21)

O sétimo discute-se assim. — Parece que Deus não é absolutamente simples.

1. — Pois, como o que provém de Deus o imita, do ser primeiro procedem todos os outros e, do bem primeiro, todos os bens. Ora, dos seres provenientes de Deus nenhum é absolutamente simples. Logo, também não o é Deus.

2. Demais. — Tudo o que há de melhor deve ser atribuído a Deus. Ora, para nós, o composto é melhor que o simples; assim, os corpos mistos são melhores que os elementos e estes, que as suas partes. Logo, não devemos dizer que Deus é absolutamente simples.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, Deus é verdadeira e sumamente simples.

SOLUÇÃO. — De muitos modos podemos provar que Deus é absolutamente simples. Primeiro, pelo que já dissemos. Pois, não havendo em Deus composição de partes quantitativas, por não ser corpo, nem de forma e matéria; nem havendo nele, diferença entre a natureza e o suposto; nem composição de

gêneros e diferenças; nem de sujeito e acidentes, é claro que Deus de nenhum modo é composto, mas absolutamente simples. Segundo, porque todo composto é posterior aos seus componentes, dos quais depende. Ora, Deus é o ser primeiro, como já demonstramos. Terceiro, porque todo composto terá causa; pois, coisas entre si diversas não se reduzem à unidade, senão por um princípio que as unifique. Ora, Deus não tem causa, como já demonstramos, por ser a causa eficiente primeira. Quarto, em todo composto deve haver potência e ato, que não existem em Deus; pois das partes, uma haveria de ser ato da outra, ou, pelo menos, todas seriam como que potências em relação ao todo. Quinto, porque nenhum composto se identifica com qualquer das suas partes, como manifestamente se dá num todo de partes dessemelhantes. Assim, nenhuma das suas partes é o homem, como não é o pé nenhuma das partes deste. Quanto a um todo de partes dessemelhantes, embora algumas atribuições do todo também o sejam das partes — p. ex., qualquer parte do ar ou da água é ar ou água — contudo há atribuições do todo que não convêm às partes — p. ex., por ter uma quantidade de água dois côvados, não há de tê-los também cada uma das suas partes. Logo, todo composto tem alguma coisa que dele difere. E embora se possa dizer que também no ser que tem forma há algo que dele difere, p. ex., no branco há algo que lhe não pertence à essência — contudo nada há na forma mesma que lhe seja alheio. Por onde, sendo Deus a forma pura, ou antes o ser em si mesmo, de nenhum modo pode ser composto. E a esta razão alude Hilário quando diz: Deus, sendo o poder, não tem fraquezas; nem sendo luz, consta de trevas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os seres provenientes de Deus o imitam, como os seres causados imitam a causa primeira. Pois, da natureza do causado é, de certo modo, ser composto, porque o seu ser é, pelo menos, diverso da sua quididade, como a seguir se verá.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para nós, os seres compostos são melhores que os simples, porque a perfeição da bondade da criatura não se encontra no simples, mas no múltiplo. Ao contrário, a perfeição da divina bondade está na simplicidade, como a seguir se verá.

Art. 8 — Se Deus entra na composição dos outros seres.

(I Sent., dist. 8, q. 1, a. 2; Cont. Gent., I, 17, 26, 27; III, 51; de Pot., q. 6, a. 6; De Verit., q. 21, a. 4)

O oitavo discute-se assim. — Parece que Deus entra na composição dos outros seres.

1. — Pois, Dionísio diz: Ser de todas as coisas é o que, além de existir, é a divindade. Ora, tal ser entra na composição do ser individual. Logo, Deus entra na composição dos outros seres.

2. Demais. — Deus é forma, como o diz Agostinho: O verbo de Deus (que é Deus) é forma não informada. Ora, a forma faz parte do composto. Logo, Deus é parte dos seres compostos.

3. Demais. — Coisas que existem e de nenhum modo diferem são idênticas. Ora, Deus e a matéria prima, em nada diferindo entre si, são absolutamente idênticos. Mas, como a matéria prima entra na composição de todos os seres, o mesmo há de dar-se com Deus. — Prova da média. Seres diferentes hão de diferir por certas diferenças; logo, hão de necessariamente ser compostos. Ora, Deus e a matéria prima são absolutamente simples; portanto, de nenhum modo diferem.

Mas, *em contrário*, Dionísio: Não há nele (em Deus) contacto nem qualquer comunhão por onde vá de mistura com partes.

SOLUÇÃO. — Três erros se cometeram neste assunto. Uns ensinaram ser Deus a alma do mundo, como se lê em Agostinho; e a ele se reduzem os que disseram ser Deus a alma do primeiro céu. — Outros,

porém, afirmaram ser ele o principio formal de todas as coisas, e tal se diz ter sido a opinião dos Almarianos. — E o terceiro erro foi o de Davi de Dinant, concebendo estultissimamente Deus como matéria prima. — Ora, todas estas doutrinas são falsas, pois de nenhum modo é possível que Deus entre na composição de qualquer ser, nem como princípio formal, nem como material. — Primeiro, porque, consoante ficou dito, Deus é a causa eficiente primeira. Ora, a causa eficiente não coincide numericamente com a forma de seu efeito, mas só especificamente; assim, um homem gera outro. A matéria, porém, não coincide com a causa eficiente, nem numérica nem especificamente, pois é potencial, e esta atual. — Segundo, porque sendo Deus a causa eficiente primeira, é-lhe próprio, primária e essencialmente o agir. Ora, o que faz parte da composição de um ser não é agente primário e essencial; pois é, antes, o composto que age. Assim, não é a mão que age, mas, o homem, por meio dela; e o fogo aquece pelo calor. Logo, Deus não pode fazer parte de nenhum composto. — Terceiro, porque nenhuma parte do composto pode ser, absolutamente, a primeira entre os seres; nem, portanto, a matéria e a forma que são as partes primeiras dos compostos. Pois, aquela é potencial, e a potência é, em si mesma, posterior ao ato, como do sobredito resulta. A forma, por seu lado, como parte do composto, é participada. Ora, como o participante é posterior ao ser que existe por essência, assim também o é o próprio participado. P. ex., o fogo, matéria ígnea, é posterior, ao que é fogo por essência. Ora, já demonstramos que Deus é o ser absolutamente primeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divindade é chamada ser de todos os seres, efetiva e exemplarmente, e não, por essência.

RESPOSTA A SEGUNDA. — O verbo é forma exemplar; mas não é forma como parte de um composto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os seres simples, ao contrário dos compostos, não diferem entre si senão pelo que são. Assim, o homem e o cavalo diferem entre si, por ser aquele racional e este irracional; mas essas diferenças não mais diferem entre si, por outras. Por onde, em rigor de expressão, não se dirá propriamente — diferem, mas — são diversos. Pois, segundo o Filósofo, a palavra — diverso — se emprega em sentido absoluto; ao passo que todo ser diferente de outro, difere por alguma coisa. Por isso, rigorosamente falando, a matéria prima e Deus não diferem, mas são diversos entre si. Donde, não se segue que sejam idênticos.

Questão 4: Da perfeição de Deus

Depois de termos tratado da simplicidade divina, devemos tratar da perfeição de Deus. E como um ser é bom na medida em que é perfeito, havemos de tratar, primeiro, da perfeição divina e, depois, da bondade divina. Na primeira questão, discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se Deus é perfeito.

(Cont. Gent. I, 28; De Verit., q. 2, a. 3, ad 13; Compend. Theol., c. 20; De Div. Nom., c. 13, lect. 1.)

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é próprio de Deus ser perfeito.

1. — Pois, "perfeito" é como quem diz — totalmente feito. Ora, a Deus não pode convir o ser feito. Logo, nem ser perfeito.

2. Demais. — Deus é o princípio primeiro das coisas. Ora, este é imperfeito; assim, a semente é o princípio dos animais e das plantas. Logo, Deus é imperfeito.

3. Demais. — Como já estabelecemos, a essência de Deus é o ser mesmo. Ora, parece que este é imperfeitíssimo, pois é generalíssimo e susceptível de todas as adições. Logo, Deus não é perfeito.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Mt 5, 48): Sede vós logo perfeitos como também vosso pai celestial é perfeito.

SOLUÇÃO. — Conforme refere Aristóteles, certos filósofos antigos — os Pitagóricos e Espeusipo — não concebiam que o princípio primeiro fosse ótimo e perfeitíssimo. E a razão é que tais filósofos consideravam só o princípio material. Ora, o principio material primeiro é imperfeitíssimo; pois, sendo a matéria em si mesma potencial, por força o princípio material primeiro há de ser totalmente potencial por excelência e, portanto, totalmente imperfeito. Deus, porém, é considerado como primeiro princípio, não material, mas, no gênero, da causa eficiente; e, então, há de necessariamente ser perfeitíssimo. Pois, assim como, em si mesma, a matéria é potencial, assim, o agente é, em si mesmo, atual. Por onde, o primeiro princípio ativo há de, por força, ser soberanamente ativo, e, por conseqüência, perfeito em máximo grau. Pois, um ser é considerado perfeito na medida em que é atual; porque perfeito se chama aquilo ao que nada falta, nos limites da sua perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Gregório: Balbuciando, proclamamos como podemos os atributos excelsos de Deus: pois, o que não é feito, não pode, propriamente, ser chamado perfeito. Ora, como, dentre as coisas feitas, chamamos perfeita à que passa da potência para o ato, essa palavra — perfeito — foi empregada para significar tudo aquilo a que não falta o ser atual, quer o tenha por ser feito, quer não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O princípio material, que em nós existe imperfeitamente, não pode ser, em absoluto, primeiro, mas é precedido por outro, que é perfeito. Assim, embora o sêmen seja o principio do animal dele gerado, tem contudo, como princípio, o animal ou a planta donde deriva. Pois, antes do potencial, há de necessariamente existir o atual, porque o ser potencial não se atualiza senão pelo que já é atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser em si é o mais perfeito de todos por atualizar a todos; pois, nenhum ser é atual senão enquanto existente. Por onde, o ser em si é o que atualiza todos os outros e, mesmo, as próprias formas. Por isso, não está para outros como o recipiente para o recebido, mas, antes, como o recebido para o recipiente. Assim, quando designo o ser do homem, do cavalo, ou de qualquer outro

ente, considero o ser mesmo como princípio formal e como recebido; e não como um sujeito a que sobrevém a existência.

Art. 2 — Se Deus encerra as perfeições de todos os seres.

(I Sent., dist. 2, a. 2, 3; Cont. Gent. I, 28, 31; II, 2; De Verit., q. 2, a. 1; Compend. Theol., c. 21, 22; De Div. Nom., c. 5, lect. 1, 2.)

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não encerra a perfeição de todos os seres.

1. — Pois, Deus é simples, como já se demonstrou. Ora, muitas e diversas são as perfeições dos seres. Logo, Deus não encerra todas as perfeições deles.

2. Demais. — Os contrários não podem coexistir num mesmo ser. Ora, as perfeições dos seres são contrárias; pois, cada espécie se completa pela sua diferença especifica, e as diferenças que dividem um gênero e constituem as espécies, são contrárias. Logo, não podendo os contrários coexistir num mesmo ser, Deus não encerra as perfeições de todos os seres.

3. Demais. — O vivente é mais perfeito que o ser simplesmente existente, e o que pode compreender, do que o simples vivente. Logo, viver é mais perfeito que existir e compreender, que viver. Ora, Deus é o ser, por essência. Por onde, não encerra em si a perfeição da vida, da sabedoria e outras.

Mas, *em contrário*, Dionisio: Deus encerra, de modo perfeito, em seu ser, tudo o que existe.

SOLUÇÃO. — Deus encerra em si as perfeições de todos os seres e, por isso, é denominado ser universalmente perfeito; pois, no dizer do Comentador, não lhe falta nobreza de nenhum gênero. — E isto pode ser demonstrado de dois modos. Primeiro, porque toda a perfeição do efeito deve existir na causa eficiente. — Segundo, conforme a mesma noção, quando o agente é unívoco; tal o caso de um homem, que gera outro. Ou de modo mais eminente, sendo o agente equívoco; assim, no sol está o equivalente das coisas por virtude dele geradas. Ora, como é manifesto, o efeito preexiste virtualmente na causa agente. Mas, preexistir na virtude da causa agente é preexistir de modo não mais imperfeito, senão, mais perfeito. Pois, preexistir na potência da causa material é preexistir de modo mais imperfeito, porque a matéria, como tal, é imperfeita; ao contrário, o agente, como tal, é perfeito. Ora, sendo Deus a causa primeira eficiente das coisas, necessário é que as perfeições de todas nele preexistam de modo mais eminente. E nesta razão tocou Dionísio dizendo: Deus, sendo um ser deixa de ser outro, mas, é tudo, como causa de tudo. — Segundo, porque, como do sobredito resulta, Deus é o ser por si subsistente; por onde, é necessário encerre em si a perfeição total do ser. Ora, é manifesto que, se um corpo cálido não tem toda a perfeição da calidez, é porque não participa do calor em toda a natureza deste; mas se o calor fosse por si subsistente, nada lhe poderia faltar da sua virtude. Donde, sendo Deus o próprio ser subsistente, nenhuma das perfeições do ser lhe pode faltar. Ora, na perfeição do ser se incluem as perfeições de todas as causas, pois cada uma é perfeita na medida em que é ser. Donde resulta que a Deus não pode faltar nenhuma das perfeições das causas. E também nesta razão toca Dionísio, dizendo, que Deus não existe, de certo modo, mas de modo primário e uniforme, encerra em si a totalidade do ser, pura, simples e incircunscritamente. E, depois, acrescenta que é ele o ser de tudo que subsiste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como o sol no dizer de Dionísio, sendo único e luzindo para todos igualmente, não deixa de encerrar, virtual e antecedentemente, na unidade da sua ação, as substâncias e as qualidades múltiplas e diferentes dos seres sensíveis, assim, com maior razão,

na causa universal, hão de necessariamente preexistir todas as coisas unificadas na sua própria natureza. Assim, coisas diversas e opostas entre si preexistem em Deus na unidade, sem prejuízo de sua simplicidade.

Por onde, é clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Dionísio, no mesmo capítulo, embora o ser em si seja mais perfeito que a vida, e a vida, que a sabedoria, consideradas essas noções abstratamente, todavia, o vivente é mais perfeito que o simples ser, porque também o tem; e o que tem a sabedoria, além de ser, vive. Embora, pois, a noção do ser em si não inclua a do vivente e a do que tem a sabedoria, por não haver necessidade de o participante do ser o participar em todas as suas formas; contudo, o ser mesmo de Deus inclui em si a vida e a sabedoria, por não lhe poder faltar nenhuma das perfeições do ser, a ele que é o ser mesmo subsistente.

Art. 3 — Se alguma criatura pode ser semelhante a Deus.

(I Sent., dist. 48, q. 1, a. 1; II, dist. 16, q. 1, a. 1, ad 3; Cont. Gent. I, 29; De Verit., q. 2, a. 11; q. 3, a. 1, ad 9; q. 23, a. 7, ad 9 sqq.; De Pot., q. 7, a. 7; De Div. Nom., c. 9, lect. 3)

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhuma criatura pode ser semelhante a Deus.

1. — Pois, como diz a Escritura (Sl 85,8), não há semelhante a ti entre os deuses, Senhor. Ora, dentre todas as criaturas, são mais excelentes as que se chamam deuses, por participação. Com muito menos razão, portanto, podem outras criaturas ser chamadas semelhantes a Deus.

2. Demais. — Semelhança supõe comparação. Ora, não se comparam coisas de gêneros diversos, que, portanto, também não têm semelhança entre si; assim, não dizemos que a doçura é semelhante à brancura. E não sendo nenhuma criatura congênere com Deus, que não pertence a nenhum gênero, segundo já se demonstrou, resulta que nenhuma criatura é semelhante a Deus.

3. Demais. — Semelhantes se chamam os seres que têm a mesma forma. Ora, nenhum ser pode ter a mesma forma que Deus, pois em nenhum, senão só em Deus, a essência é a existência. Logo, nenhuma criatura pode ser semelhante a Deus.

4. Demais. — Seres semelhantes têm semelhança mútua, pois a um se assemelha o outro. Se, pois, alguma criatura for semelhante a Deus, há de Deus ser semelhante a ela, o que vai contra a Escritura (Is. 40,18) que diz: A quem, pois, tendes vós assemelhado a Deus?

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 1, 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. E noutro lugar (1 Jo 3, 2): Quando ele aparecer seremos semelhantes a ele.

SOLUÇÃO. — Fundando-se a semelhança na conveniência ou comunidade de forma, a sua multiplicidade é correlativa aos múltiplos modos por que existe a comunidade formal. Assim, certas coisas se consideram semelhantes por terem de comum a mesma forma, na mesma proporção e do mesmo modo; e, destas se diz que são, não somente semelhantes, mas iguais na semelhança; assim, duas coisas igualmente brancas são semelhantes pela brancura. E esta é a mais perfeita das semelhanças. — De outra maneira, dizem-se semelhantes as coisas que têm forma comum, na mesma proporção, não, porém, do mesmo modo, mas, mais ou menos; assim, se diz que o menos branco é semelhante ao mais branco. E esta semelhança é imperfeita. — De terceiro modo, semelhantes se dizem as coisas que têm forma comum, não porém, na mesma proporção, como claramente se dá com

os agentes não unívocos, Ora, todo agente, como tal, produzindo efeito semelhante a si, e agindo pela sua forma, é necessário haver no efeito a semelhança da forma do agente. Se, pois, este for da mesma espécie que o seu efeito, haverá semelhança formal entre um e outro, na mesma proporção especifica; assim, um homem gera outro. Se, porém, o agente não for da mesma espécie, haverá semelhança, não, porém, quanto à proporção específica; assim, as coisas geradas pela virtude do sol encerram, certamente, alguma semelhança com ele, do qual recebem a forma, por semelhança, não específica, mas genérica apenas. Se, pois, houver algum ente não contido em nenhum gênero, os seus efeitos ainda mais remotamente terão a semelhança da forma agente e não chegarão a participar da semelhança desta, na mesma proporção especifica ou genérica, mas só analogicamente, no sentido em que se diz que o ser em si é comum a tudo.

E deste modo, as coisas criadas por Deus, primeiro e universal princípio de todos os seres, com ele se assemelham, enquanto seres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como ensina Dionísio, a expressão da Escritura — nada é semelhante a Deus — não é contrária ao assemelhar-se com ele; pois, as mesmas coisas podem ser semelhantes e não semelhantes a Deus. Semelhantes, enquanto o imitam, na medida em que é possível ser imitado quem não e perfeitamente imitável, Não semelhante, por outro lado, enquanto deficientes, relativamente à causa; e isso, não somente no concernente à intensidade e à remissão, no sentido em que o menos branco é deficiente em relação ao mais branco, mas ainda, por não haver conveniência específica nem genérica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não se comporta com as criaturas como sendo seres de gêneros diversos; mas, como o ser que está acima de todos os gêneros, dos quais é o princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que a semelhança da criatura com Deus se funda na comunidade de forma, relativamente à mesma proporção genérica, e específica. Mas, só relativamente à analogia, sendo então, Deus o ser por essência e os outros, por participação.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora de algum modo se possa conceder que a criatura é semelhante a Deus, contudo, de maneira nenhuma é admissível seja Deus semelhante à criatura. Pois, como diz Dionísio, entre seres da mesma ordem admite-se a mútua semelhança; não, porém, entre a causa e seu efeito. Assim, dizemos que a imagem de uma pessoa lhe é semelhante, e não, ao contrário. E, do mesmo modo, pode-se de certa maneira dizer que a criatura é semelhante a Deus; não, porém, que seja Deus semelhante à criatura.

Questão 5: Do bem em geral

Em seguida, devemos tratar do bem. Primeiro, do bem em geral; segundo, da bondade de Deus; na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o bem difere realmente do ser.

(I. Sent., dist. VIII, q.1, a.3; dist. XIX, q.5, a.1, ad 3; De Verit., q.1, a.1., q.21, a.1; De Pot., q.3, a.7, ad 6)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem difere realmente do ser.

1. — Pois diz Boécio: Vejo que, nas coisas, difere o ser do bem. Logo, ser e bem diferem realmente.

2. Demais. — Nenhum ser se dá forma a si mesmo. Ora, o bem se concebe como informação do ser, como se vê no Comentador. Logo, o bem difere realmente do ser.

3. Demais. — O bem é susceptível de mais e de menos, e o ser não o é. Logo, este difere realmente daquele.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Somos bons na medida em que somos.

SOLUÇÃO. — O bem e o ser, realmente idênticos, diferem racionalmente, o que assim se demonstra. A essência do bem consiste em tornar alguma coisa desejável; pois, por isso, diz o Filósofo, que o bem é o que todas as coisas desejam. Ora, é claro que uma coisa é desejável na medida em que é perfeita, pois todos os seres desejam a própria perfeição. E como um ser é perfeito na medida em que é atual, é claro que é bom na medida em que é ser, pois o ser é a atualidade das coisas, como resulta manifestamente do que já se disse. Por onde, é claro, que o bem e o ser são realmente idênticos; mas, o bem acrescenta à noção de ser a de desejável, que lhe é estranha.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o ser e o bem sejam na realidade idênticos, contudo, como racionalmente diferem, essas duas noções não têm, tomadas em absoluto, a mesma significação. Pois, como o ser significa, propriamente, o que é atual, e o ato, em sentido próprio, se ordena à potência, é ente, absolutamente falando, o que se distingue, primariamente da potência pura. Ora, tal é o caso de toda realidade substancial; e, por isso, pelo seu ser substancial, é que uma coisa é chamada ente, em sentido absoluto. Pelos atos que se lhe acrescentarem, porém, é chamada ser, de certo modo; assim, ser branco exprime o ser sob determinado aspecto, porque o tornar-se branco, advindo ao já atualmente preexistente, não elimina nenhum estado potencial absoluto. Mas, bem significa perfeição desejável e, por conseqüência, refere-se a um estado último. Por onde, o que tem a perfeição última se chama o bem perfeito absoluto. Aquilo, porém, que não tem essa perfeição, que deve ter, embora tenha a perfeição proveniente da atualidade, não é considerado, contudo, absolutamente, nem perfeito, nem bom, senão só relativamente. Assim, pois, pelo seu ser primeiro, e que é substancial, uma coisa é considerada ser, no sentido absoluto da palavra, e boa relativamente, isto é na medida em que é ser. Pelo contrário, quanto ao último ato, é considerada ser, relativamente, e boa, absolutamente. Por onde, o dito de Boécio, que nas coisas, difere o ser, do bem, deve ser referido ao bem e ao ser, tomados absolutamente; pois, pelo ato primeiro, uma coisa é ser, absolutamente, como, pelo ato último é bem, em sentido absoluto. E contudo, pelo ato primeiro, é bem, de certo modo, assim como, de certo modo é ente, quanto ao último ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem se concebe como informação, quando considerado, em sentido absoluto, quanto ao último ato.

E semelhantemente, deve-se **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO**, que o bem é susceptível de mais e de menos, enquanto ato superveniente, p. ex., como ciência ou virtude.

Art. 2 — Se o bem é logicamente anterior ao ser.

(I. Sent., dist. VIII, q.1, a.3; III Cont. Gent., cap. XX; De Verit., q. 21. a.2, ad 5; a. 3)

O segundo discute-se assim. — Parece que o bem é logicamente anterior ao ser.

1. — Pois a ordem dos nomes é relativa ao que significam. Ora, entre os nomes de Deus, Dionísio coloca o bem, antes do ser. Logo, aquele é logicamente anterior a este.

2. Demais. — Devemos considerar como primeira a noção que se estende a maior número de objetos. Ora, o bem tem maior extensão que o ser; pois, como diz Dionísio, o bem se estende ao que existe e ao que não existe, ao passo que o ser, só ao que existe. Logo, o bem é logicamente anterior ao ser.

3. Demais. — O que é mais universal tem, logicamente prioridade. Ora, o bem é mais universal que o ser, porque é, por natureza, desejável, e certos desejam mesmo o não-ser, como diz a Escritura (Mt 26,24): Melhor fora ao tal homem não haver nascido, etc. logo, o bem é logicamente anterior ao ser.

4. Demais. — não só o ser é desejável, mas também a vida, a sabedoria e coisas semelhantes. Por onde se vê, que o ser é um caso particular do desejável, do qual o bem exprime o aspecto universal. Logo, o bem é logicamente anterior ao ser.

Mas, *em contrário*, diz o livro De Causis: A primeira das coisas criadas é o ser.

SOLUÇÃO. — O ser é logicamente anterior ao bem. Pois a noção que o nome significa é aquilo que a inteligência concebe a respeito do objeto e que exprime pela palavra. Ora, é anterior logicamente aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar; e isto é o ser, porque uma coisa é cognoscível na medida em que é atual, como diz Aristóteles. Por onde, o ser é o objeto próprio do intelecto e, portanto, é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível. Logo, logicamente o ser é anterior ao bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio considera os nomes divinos e os classifica enquanto se referem à causalidade divina; pois diz, designamos a Deus pelas criaturas, como a causa, pelos efeitos. Ora, o bem, sendo de natureza desejável, implica relação de causa final, cuja causalidade é a primeira de todas; pois o fim é considerado causa das causas porque faz agir o agente, que, por sua vez, move a matéria para a forma. E assim, no causar, o bem é anterior ao ser, como o fim, à forma; e é por isso que, entre os nomes designativos da causalidade divina, o bem vem antes do ser. — Por outro lado, os Platônicos, não distinguindo a matéria da privação, e considerando-a não-ser, davam maior extensão à participação do bem que à do ser; mas como a matéria prima participa do bem, para o qual tende, e como nada tende senão para o semelhante, a matéria dos platônicos, sendo não-ser, não participa do ser. E por isso diz Dionísio que o bem se estende ao que não existe.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO**— Ou também se pode dizer que o bem se estende ao existente e ao não-existente; não, pela predicação, mas, pela causalidade; e, assim, devemos entender por não-existente, não o que absolutamente não existe, mas o que, sendo potencial, está privado da atualidade. Pois o bem exerce a função de fim, no qual repousa o que já é atual e para o qual se move o que, ainda não estando atualizado, é potencia pura. O ser, porém, implica somente a relação de causa formal e inerente ou exemplar; ora, essa causalidade só se estende ao que já é atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O não-ser é desejável, não por si, mas acidentalmente, enquanto é desejável a suspensão de um mal, a qual se dá pelo não-ser. — Mas, a eliminação do mal só é desejável por privar de algum ser; e, portanto, este é que é desejável em si, ao passo que o não-ser o é só acidentalmente, enquanto o homem deseja um certo ser cuja privação não suporta. E, neste sentido, se diz que o não-ser é um bem acidentalmente.

RESPOSTA À QUARTA. — A vida, a sabedoria e causas semelhantes são desejadas enquanto atuais; o que em tudo isso se deseja é um certo ser. E assim, só o ser é desejável e, por conseqüência, só ele é bom.

Art. 3 — Se todo o ser é bom.

(I. Sent., dist. VIII, q.1, a.3; II Cont. Gent., cap. XLI; III, cap. XX; De Verit., q.21, a.2; In Boet., De Hebd., lect. II)

O terceiro discute-se assim. — Parece que nem todo ser é bom.

1. — Pois a idéia de bem acrescenta alguma coisa à de ser, conforme do sobredito resulta; e, portanto a restringe, como o faz a substância, a quantidade, a qualidade e atributos semelhantes. Se, pois, a idéia de bem restringe a de ser, nem todo ser é bom.

2. Demais. — Nenhum mal é bom, pois diz a Escritura (Is 5, 20): ai de vós os que ao mal chamais bem, e ao bom mau! Ora, há seres maus. Logo, nem todo ser é bom.

3. Demais. — O bem é por natureza desejável. Ora, tal não é a natureza da matéria prima, que é, somente, uma tendência ou um desejo. Logo, ela não é boa por natureza e, por tanto, nem todo ser é bom.

4. Demais. — Como diz o Filósofo, na ordem matemática não há bem. Ora, as idéias matemáticas são seres, pois, do contrario não constituiriam ciência. Logo, nem todo ser é bom.

Mas, em contrario. — Tudo o que não é Deus é criatura de Deus. Ora, toda criatura de Deus é boa, como diz a Escritura, (1 Tm 4, 4); e Deus mesmo é o máximo bem. Logo, todo ser é bom.

SOLUÇÃO. — Todo ser, como tal, é bom, pois é atual e, de certo modo, perfeito, porque toda atualidade é perfeição. Ora, esta, sendo, por natureza desejável e boa, como do sobredito resulta, conclui-se daí, a bondade de todo ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A substância, a quantidade, a qualidade e tudo o que nelas se contém, restringem o ser, aplicando-o a alguma quididade ou natureza. Assim, o bem nada acrescenta ao ser senão o atributo de desejável e perfeito, o que convém a este em qualquer natureza em que se encontre. Por onde, o bem não restringe o ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nenhum ser é como tal, considerado mau, mas enquanto tem alguma deficiência; assim, considera-se mau o homem sem virtude, como a vista sem penetração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria prima, sendo ser potencial, também é bem potencial. E embora, com os platônicos, se possa dizer que ela é não-ser, por causa da privação que lhe é adjunta, contudo, participa algo do bem, a saber, a sua ordenação ou aptitude para o mesmo. E, por isso, não lhe convém o ser desejado, mas, o desejar.

RESPOSTA À QUARTA. — As idéias matemáticas não subsistem realmente separadas, pois, se subsistissem, o ser mesmo delas seria um bem. São separáveis só racionalmente, enquanto abstraídas do movimento e da matéria; e, assim, são estranhas ao fim, que tem natureza motora. E nem é inconveniente haver algum ser que nosso espírito não identifica com o bem, porque a noção de ser é anterior a de bem, como já se disse.

Art. 4 — Se o bem tem, antes, a natureza da causa final do que as demais causas.

(I. Sent., dist. XXXIV. Q.2, a.1, ad 4; I Cont. Gent., cap. XL; De Verit., q.21, a.1; De Div. Nom., cap. I. Lect. III; II Phys., lect. V)

O quarto discute-se assim. — Parece que o bem tem mais a natureza das outras causas do que a da final.

1. — Pois, como diz Dionísio, o bem é louvado como belo. Ora, este implica a natureza da causa formal. Logo, o bem implica igualmente essa natureza.

2. Demais. — O bem é difusivo de si, como resulta das palavras de Dionísio, dizendo: pelo bem é que tudo subsiste e é. Ora, ser difusivo implica a natureza de causa eficiente. Logo, o bem tem a natureza dessa causa.

3. Demais. — Diz Agostinho que nós existimos porque Deus é bom. Ora, nós existimos porque Deus é a nossa causa eficiente. Logo, o bem implica a natureza de tal causa.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Aquilo para o que alguma coisa existe é o fim e o bem de tudo o mais. Logo, o bem tem a natureza de causa final.

SOLUÇÃO. — Sendo o bem aquilo que todos os seres desejam, e implicando isto a idéia de fim, é claro que o bem implica essa mesma idéia, mas também a de causa eficiente e de causa formal. Pois vemos que aquilo que é primeiro no causar, é último no efeito; assim o fogo aquece antes de comunicar sua forma, embora esta lhe resulte da sua forma substancial. Assim, na ordem da causalidade, primeiro, vem o bem e o fim, que move a causa eficiente; depois, ação desta, que move para a forma; e, terceiro, sobrevém a forma. E universalmente, quanto ao efeito: primeiro, vem a forma, que determina o ser; segundo, nessa forma descobrimos uma virtude ativa, própria do ser enquanto perfeito, pois é perfeito o que pode produzir algo de semelhante a si, como diz o Filósofo; terceiro, segue-se a noção do bem, pela qual a perfeição se funda no ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O belo e o bem considerados em relação ao sujeito, se identificam, porque têm o mesmo fundamento — a forma; e, por isso, o bem é louvado como belo. Mas, racionalmente, diferem, pois o bem, propriamente, se refere ao apetite, sendo o que todos os seres desejam; e, portanto, exerce a função de fim, porque o apetite é um como que movimento para a realidade. O belo, porém, diz respeito à faculdade cognoscitiva, pois, chamam-se belas às coisas, que, vistas, agradam. E, por isso, o belo consiste na proporção devida; pois os sentidos se deleitam com os seres, devidamente proporcionados, como se lhes fossem semelhantes; porque eles, ao modo de toda virtude cognoscitiva, são, de certa maneira, proporção. Ora, o conhecimento implicando assimilação, e esta supondo uma forma, o belo depende, propriamente, da noção de causa formal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem é considerado difusivo de si, no mesmo sentido em que se diz que o fim move.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser dotado de vontade é considerado bom se a tem boa, porque, por meio da vontade é que usamos de todas as nossas faculdades; e por isso não se chama bom o homem que tem bom intelecto, mas o que tem a vontade boa. Pois a vontade visa o fim como objeto próprio; e assim, a expressão —nós existimos porque Deus é bom — refere-se à causa final.

Art. 5 — Se a noção de bem implica o modo, a espécie e a ordem.

(Ia. Ilae, q. 85, a.4; De Verit., q.21, a.6)

O quinto discute-se assim. — Parece que a noção de bem não implica o modo, a espécie e a ordem.

1. — Pois o bem e o ser diferem racionalmente, como já se disse. Ora, o modo, a espécie e a ordem parece pertencerem à noção de ente; pois, diz a Escritura (Sb 11, 21): Todas as coisas dispuseste com medida, e conta, e peso, reduzindo-se a esta trindade a espécie, o modo e a ordem; e, como diz Agostinho — A medida determina o modo a cada coisa, o número dá-lhe espécie, e o peso a atrai para o repouso e a estabilidade. Logo, a noção de bem não implica o modo, a espécie e a ordem.

2. Demais. — O modo, a espécie e a ordem são bens. Ora, se a noção de bem os implicasse, o modo também seria modo, espécie e ordem, o mesmo se dando com a espécie e com a ordem; o que seria proceder ao infinito.

3. Demais. — o mal é privação do modo, da espécie e da ordem. Ora, ele não elimina totalmente o bem. Logo, a noção de bem não consiste no modo, na espécie e na ordem.

4. Demais. — Aquilo que implica a noção de bem não pode ser chamado mal. Oram diz-se mau modo, má espécie, má ordem. Logo, a noção de bem não implica o modo, a espécie e a ordem.

5. Demais. — O modo, a espécie e a ordem, são causados pelo peso, pelo número e pela medida, como se vê no passo aduzido de Agostinho. Ora, nem todos os bens tem peso, número e medida, pois diz Ambrósio: é da natureza da luz não ter sido criada com número, peso e medida. Logo, a noção de bem não consiste no modo, na espécie e na ordem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Estas três coisas — o modo, a espécie e a ordem, — existem nas coisas feitas por Deus como bens gerais; e assim, onde elas são grandes os bens são grandes; onde pequenas, também eles são pequenos e, onde não existem, nenhum bem existe. Ora, tal não se daria se a noção de bem as implicasse. Logo, esta noção implica o modo, a espécie e a ordem.

SOLUÇÃO. — Um ser é considerado bom na medida em que é perfeito, pois, nessa mesma, é desejável, como já se demonstrou. Ora, consideramos como perfeito aquilo a que nada falta, segundo o modo da sua perfeição. E como pela forma é que cada ser é o que é, e esta tem as suas pressuposições e as suas conseqüências necessárias, para um ente ser perfeito e bom é necessário que tenha a forma, com o que ela preexige a determinação ou comensuração ou dos seus princípios, materiais ou eficientes; e isso é expresso pela palavramodo, dizendo-se, por isso, que a medida determina o modo. A forma mesma, por sua vez, é expressa pela palavra espécie, porque é a forma que constitui cada ser na sua espécie; e se diz que o número dá a espécie porque as definições, que a significam, são como os números, segundo o Filósofo. Pois, assim como a unidade adicionada ou subtraída ao número faz-lhe variar a espécie, assim, as diferenças apostas ou subtraídas às definições. Da forma, em último lugar, resulta a tendência para um fim, para a ação ou para algo semelhante, porque o ser atual age e tende para o que formalmente lhe convém; o isso pertence ao peso e à ordem. Por onde a noção de bem, implicando a perfeição, há de implicar o modo, a espécie e a ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divisão do bem em questão não resulta do ser enquanto perfeito e, como tal, bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O modo, a espécie e a ordem chamam-se bens da mesma maneira porque se chamam entes; não por serem como subsistentes, mas por fazerem com que certas coisas sejam entes e boas. Mas, por isso, não é necessário tenham outros atributos, pelos quais sejam bons, pois são considerados tais, não em virtude de uma informação estranha, mas por serem a razão formal de certas coisas serem boas. Assim, dizemos que a brancura é um ser, não porque sejam em si mesma, um princípio de ser, mas porque faz um sujeito ser, sob certo ponto de vista, i. é, branco.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um ser corresponde a uma determinada forma; por onde, quantos modos de ser tiver um sujeito, tantas vezes haverá lugar para o modo, a espécie e a ordem. Assim, um homem realiza uma vez essa trindade enquanto homem, outra, enquanto branco, outra enquanto virtuoso, enquanto sábio e enquanto ao mais que se possa dizer dele. O mal, porém, priva de um desses modos de ser; p. ex., a cegueira, privando da vista, não elimina totalmente o modo, a espécie e a ordem, mas, só na medida em que resultem do ser dela.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Agostinho, todo modo, como tal, é bom, o mesmo podendo-se afirmar da espécie e da ordem; mas, o mau modo, a má espécie ou a má ordem chamam-se assim por serem menores, que o que deveriam ser; ou por se não acomodarem às coisas a que se deviam acomodar, considerando-se, portanto, maus por seres não adaptados e incongruentes.

RESPOSTA À QUINTA. — Diz-se que a natureza da luz é sem número, peso e medida, não absolutamente, mas por comparação com as coisas corpóreas; pois a virtude da luz atinge a todos os seres corpóreos, como qualidade ativa do céu, que é o primeiro corpo alterante.

Art. 6 — Se o bem se divide adequadamente em honesto, útil e deleitável.

(IIa. Hae, q. 145, a. 3; II Sent., dist. 21, q. 1, a. 3; I Eth., lect. V)

O sexto discute-se assim. — Parece que o bem não se divide adequadamente em honesto, útil e deleitável.

1. — Pois o bem, como diz o Filósofo, se reparte pelos dez predicamentos. Ora, o honesto, o útil e o deleitável, podem-se encontrar num só. Logo, tal divisão não é adequada.

2. Demais. — Toda divisão se faz por contrariedades. Ora, as três partes da divisão supra não são contrárias; pois o honesto também é deleitável e nada de desonesto é útil, como também diz Túlio. Logo, tal divisão não é adequada.

3. Demais. — Quando uma coisa tem sua razão de ser em outra, ambas não constituem mais que uma. Ora, o útil é bom, só por causa do deleitável ou do honesto. Logo, não deve ser-lhes considerado contrário, na divisão.

Mas, em contrario, Ambrosio aceita esta divisão do bem.

SOLUÇÃO. — Esta divisão é propriamente do bem humano. Mas serve também, propriamente, para o bem como tal, se considerarmos essa noção mais alta e largamente. Pois é bem aquilo que é desejável e termo do movimento do apetite, termo que pode ser apreciado conforme o movimento dos corpos naturais. Ora, o movimento de um corpo natural acaba, absolutamente falando, no seu último termo; relativamente, porém, no termo médio, pelo qual chega ao último; e assim, chama-se termo de um

movimento qualquer ponto em que uma parte dele acaba. Porém, o termo último do movimento pode ser tomado, em sentido amplo, como a causa mesma para o qual ele tende, p. ex., o lugar ou a forma; ou como o repouso na mesma. Por onde, chama-se útilo que é desejável e termina o movimento do apetite, relativamente, como meio de tender a outra coisa.Honesto se chama ao que é desejado com uma coisa, que termina total e ultimamente o movimento do apetite, à qual, em si mesma este tende; pois, honesto se denomina aquilo que é desejado em si mesmo. A deleitação, por fim, é o que termina o movimento do apetite, como repouso na coisa desejada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem, enquanto tem o mesmo sujeito que o ente, se reparte pelos dez predicamentos; mas em na sua noção própria, aplica-se-lhe a divisão supra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A referida divisão não se estabelece por contrariedades reais, mas, nocionais. — Assim, chama-se propriamente deleitável aquilo que nada tem de desejável, além da deleitação; podendo ser, às vezes, nocivo e desonesto. Útil é chamado aquilo que é desejado, não por si mesmo, mas só enquanto conducente a outra coisa, como p. ex., tomar um remédio amargo. Honesto, por fim, o que é desejado em si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ao bem se aplica a tripartida divisão supra, não como se ele fosse unívoco, isto é, predicado igualmente de cada um dos três termos; mas, como análogo, que se predica por prioridade e posteridade. Assim, é predicado, primariamente, do honesto; secundariamente, do deleitável e, em terceiro lugar, do útil.

Questão 6: Da bondade de Deus.

Em seguida devemos tratar da bondade de Deus. E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se ser bom convém a Deus.

(I Cont. Gent., cap. XXXVII; XII Metaphys., lect. VII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que ser bom não convém a Deus.

1. — Pois a noção de bem implica a de modo, espécie e ordem. Ora, sendo Deus imenso e não ordenado a nenhum outro ser, estas noções não lhe convém. Logo, também, não lhe convém o ser bom.

2. Demais. — Bem é o que todos os seres desejam, ora, como nem todos o conhecem, nem todos o desejam, porque não se deseja o que não se conhece. Logo, ser bom não convém a Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Lm 3, 25): Bom é o Senhor para os que nele esperam, para a alma que o busca.

SOLUÇÃO. — Ser bom convém a Deus de modo excelente. Pois uma coisa é boa na medida em que é desejável. Por outro lado, todo ser deseja a perfeição própria; e a perfeição e a forma do efeito é uma certa semelhança do agente, porque todo agente produz um ato que lhe é semelhante. Por onde, o agente, em si mesmo, é desejável e assume o caráter de bem; pois dele é desejada a participação, por semelhança. Ora, como Deus é a causa eficiente primeira de todos os seres, é claro que lhe convém a característica de bom e desejável. E, por isso, Dionísio atribui o bem a Deus, como causa eficiente primeira, dizendo que Deus é chamado bom como sendo o princípio porque todas as coisas subsistem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO — Ter modo, espécie, e ordem pertence à natureza do bem criado. Ora, o bem existe em Deus, como na sua causa. Logo, pertence a Deus impor aos outros o modo, a espécie e a ordem, que nele existem como na causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os seres, desejando as próprias perfeições, desejam a Deus mesmo, por serem elas umas semelhanças do ser divino, conforme resulta claro do que já dissemos. E assim, das criaturas que desejam a Deus, umas — as racionais — o conhecem em si mesmo; outras, porém, conhecem certas participações de sua bondade de que também é susceptível o conhecimento sensível; outras, por fim, têm um apetite natural, sem conhecimento, inclinadas que são para seus fins por um ser superior dotado de conhecimento.

Art. 2 — Se Deus é o sumo bem.

(II Sent., dist. I, q.2, a.2, ad. 4; I Cont. Gent. Cap. XLI)

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é o sumo bem.

1. — Pois o sumo bem diz algo mais que bem; do contrário, conviria a qualquer bem. Ora, tudo o que é constituído por adição é composto. Logo, o sumo bem o é. Mas, sendo Deus sumamente simples, como já se demonstrou, não é o sumo bem.

2. Demais. — O bem é o que todos os seres desejam, como diz o Filósofo. Ora, além de Deus, fim de todos os seres, nada mais há que todos desejem. Logo, não há outro bem além de Deus; o que também se vê na Escritura (Lc 18, 19): Ninguém é bom senão só Deus. Ora, sumo implica comparação com

outros: assim, o sumo cálido supõe comparação com tudo o que é cálido. Logo, Deus não pode ser considerado sumo bem.

3. Demais. — sumo importa comparação. Ora, não se comparam coisas que não são do mesmo gênero; assim, inconvenientemente seria dizer que a doçura é maior ou menos que a linha. Ora, Deus, não sendo do mesmo gênero que os outro bens, como resulta claro do sobredito, conclui-se que não pode ser considerado, em relação a eles, o sumo bem.

Mas, em contrario, diz Agostinho que a Trindade das divinas Pessoas é o sumo bem, que sabem discernir as almas inteiramente puras.

SOLUÇÃO. — Deus é o sumo bem, absolutamente, e não só num determinado gênero ou ordem de coisas. Assim, o bem é atribuído a Deus, conforme já se disse, enquanto todas as perfeições desejadas dele efluem, como de causa. Não efluem dele, porém, como de agente unívoco, segundo do sobredito claramente resulta. Mas, como de agente, que não tem de comum com os seus efeitos nem a espécie nem o gênero. Ora, a semelhança do efeito que se encontra, na causa unívoca, de maneira uniforme, encontra-se na causa equivoca, de maneira mais excelente; assim, o calor existe de modo mais excelente no sol, que no fogo. Por onde, existindo o bem em Deus, como na causa primeira, não unívoca de todos os seres, nele necessariamente existe de modo excelentíssimo. E, por isso, é chamado sumo bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sumo bem não acrescenta ao bem nenhuma realidade absoluta mas, somente, uma relação. A relação, porém, em virtude da qual alguma coisa se diz de Deus, relativamente às criaturas, só nestas existe realmente e não, nele, em quem existe só racionalmente; assim, um objeto é considerado cognoscível relativamente à ciência, não porque se refira a esta, mas porque esta se lhe refere a ele. E assim, de nenhum modo, há qualquer composição no sumo bem, mas os outros seres é que lhe são inferiores em bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito — o bem é o que todos os seres desejam — não significa que cada bem seja desejado por todos, mas, que tudo o que é desejado tem o caráter de bem. E o dito — ninguém é bom senão só Deus — se entende do bem por essência, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Coisas que não pertencem a um mesmo gênero não podem ser comparadas, desde que estão contidas em gêneros diversos. Ora, negamos que Deus seja do mesmo gênero que os outros bens, não por pertencer a algum outro gênero, mas por estar fora de todos os gêneros e ser o princípio de todos. De modo que é comparável a tudo o mais, por excelência; relação essa expressa pela qualidade de sumo bem.

Art. 3 — Se é próprio de Deus ser bom por essência.

(I Cont. Gent., cap. XXXVIII; III, cap. XX; De Verit., q. 21, a. 1, ad 1; a. 5; Compend. Theol., cap. CIX; De Div. Nom., cap. IV, lect. I; In Boet., De Hebdomad., Lect. III, IV)

O terceiro discute-se assim. — Parece que não é próprio de Deus ser bom por essência.

1. — Pois também como a unidade, o bem se converte no ser, conforme já se disse. Ora, todo ser é essencialmente um, segundo claramente se vê no Filósofo. Logo, todo ser é bom por essência.

2. Demais. — Se o bem é o que todos os seres desejam, como todas as coisas desejam a existência, a existência de cada uma delas é-lhe o bem próprio. Ora, cada coisa existe pela sua essência. Logo, também será boa por essa mesma essência.

3. Demais. — Cada coisa é boa pela sua bondade; se pois, alguma há que não seja boa pela sua essência, a essência não lhe há-de necessariamente ser a bondade. Logo, sendo a bondade ente, é necessário que seja boa; mas, se outra por bondade o for, ressurge a questão. Ora, ou se há-de proceder ao infinito, ou se há-de chegar a alguma bondade que não seja boa por outra. Logo, pela mesma razão, devia-se ficar no primeiro termo, sendo, então, cada coisa boa pela sua própria essência.

Mas, em contrario, diz Boécio que todos os seres, menos Deus, são bons por participação e, portanto, não por essência.

SOLUÇÃO. — Só Deus é bom pela sua essência. Pois dizemos que um ser é bom enquanto perfeito, e uma coisa pode ter perfeição de três modos. A primeira a constitui na sua existência; pela segunda, alguns acidentes se lhe acrescentam, necessários à sua perfeita operação; pela terceira atinge uma outra coisa, como fim. Assim, a primeira perfeição de fogo consiste na sua existência, que lhe advém da forma substancial; a segunda, na calidez, leveza, secura e acidentes semelhantes; a terceira perfeição em repousar no seu lugar. Ora, esta tríplice perfeição a nenhum ser é própria, por essência, senão só a Deus, de quem só a essência é a existência, e a quem nenhum acidente advém; e o que dos mais seres se diz acidentalmente, a ele lhe convém essencialmente, como, ser poderoso, sábio e atribuições semelhantes, conforme do sobredito claramente resulta; e assim, também ele a nenhum outro ser se ordena como ao fim, antes é o fim último de todas as coisas. Por onde, é manifesto que só Deus tem, por essência, omnímoda perfeição. Logo, só ele é bom por essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade não implica a noção de perfeição mas, só a de indivisibilidade, que convém a cada coisa em conformidade com a sua essência. Quanto às essências dos seres simples, elas são indivisas, atual e potencialmente; as dos compostos, porém, só atualmente. Logo, é forçoso que cada coisa seja uma por essência, mas não boa, desse mesmo modo, como se demonstrou.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora uma coisa seja boa na medida em que tem a existência, contudo, a essência da criatura não se lhe identifica com a existência. Logo, não se conclui que uma coisa criada seja boa pela sua essência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A bondade da criatura não é a essência da mesma, mas, algo de acrescentado que consiste, quer, na sua existência, quer em alguma perfeição sobreveniente, ou na sua ordem para um fim. Porém essa mesma bondade acrescentada chama-se boa, do mesmo modo por que se chama ser. Ora, é considerada ser pela razão de, por ela, alguma coisa existir e não, por existir ela, em virtude de outra coisa. Logo, será considerada boa porque, por ela, alguma coisa é boa e não por ter alguma outra bondade que a torne tal.

Art. 4 — Se todas as coisas são boas pela bondade divina.

(I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 2, ad 3; I Cont. Gent., cap. XL; De Verit., q. 21, a. 4)

O quarto discute-se assim. — Parece que todas as coisas são boas pela bondade divina.

1. — Pois, diz Agostinho: Considera tal bem e tal outro; elimina isto e aquilo e contempla o bem em si mesmo, se puderes; então, verás Deus, bem que não o é por outro, mas, bem de todos os bens. Logo, as coisas são boas pelo bem mesmo, que é Deus.

2. Demais. — Como diz Boécio, todas as coisas se consideram boas enquanto ordenadas a Deus, e isto em razão da bondade divina. Logo, todas são boas em razão desta bondade.

Mas, em contrario, todas as coisas são boas enquanto existem. Ora, dizemos que existem, não pelo ser divino, mas, pelo próprio. Logo, todas são boas, não pela bondade divina, mas pela própria.

SOLUÇÃO. — Nada impede, que aquilo que implica relação seja denominado como do exterior; assim, o que está colocado num lugar é por este denominado, e o que é medido é designado pela sua medida. Variaram, porém, as opiniões, quanto ao que recebe denominação absoluta. — Assim, Platão admitia espécies separadas de todas as coisas, e que os indivíduos recebem a sua denominação, quase participando dessas espécies; p. ex., dizemos que Sócrates é homem, por participar da idéia separada de homem, e assim como admitia serem separadas as idéias de homem e de cavalo, a que chamava homem em si, e cavalo em si, assim também considerava separadas as idéias de ser e de unidade, a que chamava ser em si e unidade em si, pela participação das quais cada ser é ente e uno. Porém, ensinava que o ente em si, e a unidade em si, constituem o sumo bem, e como o bem e a unidade no ser se convertem, dizia que o bem em si mesmo é Deus, por cuja participação todas as coisas são chamadas boas. — E embora tenhamos por irracional esta opinião, como também Aristóteles abundantemente o prova, por ensinar que as espécies separadas das coisas naturais são subsistentes por si mesmas, contudo é absolutamente verdadeiro, que há uma realidade primeira que é, por essência, ser e bondade e é chamada Deus, conforme de sobredito resulta. E com este modo de ver também Aristóteles concorda. — Ora, é participando dessa realidade, primaria e essencialmente ser e bondade, por uma certa forma de assimilação, embora remonta e deficiente, que as coisas podem ser consideradas seres e boas, como do sobredito se conclui. — Assim, pois, cada ser é bom pela divina bondade, princípio primeiro exemplar, efetivo e final de toda bondade. Contudo, cada realidade é considerada boa também por uma semelhança da divina bondade, que lhe é inerente, que é a sua forma própria e o fundamento essencial das suas denominações. De modo que há uma só bondade, em virtude da qual todas as coisas são boas; e, por outro lado, há muitas bondades. Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 7: Da infinidade de Deus.

Após havermos tratado da perfeição de Deus, devemos tratar da sua infinidade e da sua existência nas coisas; pois, dizemos que Deus, sendo sem limites e infinito, está em toda parte e em todas as coisas. Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Deus é infinito.

(I Sent., dist. XLIII, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLIII; De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; q. 29, a. 3; De Pot. q. 1, a. 2; Quod Lib., III, a. 3; Compend. Theol., cap. XVIII, XX).

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não é infinito.

1. — Pois, todo infinito é imperfeito, porque implica as características de parte e de matéria, como diz Aristóteles. Ora, Deus é perfeitíssimo. Logo, não é infinito.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, finito e infinito se referem à quantidade. Ora, Deus, não sendo corpo, não tem quantidade, como já se demonstrou. Logo, não é infinito.

3. Demais. — O que está em um lugar porque não está em outro é localmente finito; e, portanto, de substância finita também há de ser o que é uma coisa, por não ser outra. Ora, Deus é o que é e não outro ser, pois não é pedra, nem madeira. Logo, não é de substância infinita.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que Deus é infinito, eterno e incircunscritível.

SOLUÇÃO. — Todos os filósofos antigos, considerando como as causas efluem, indefinidamente, do primeiro princípio, atribuem-lhe com razão a infinidade, segundo refere Aristóteles. Mas, como certos erraram sobre a natureza desse princípio, conseqüentemente, tinham que errar em relação à sua infinidade. Assim, considerando o primeiro princípio, matéria, atribuíram-lhe logicamente a infinidade material, dizendo que o primeiro princípio das coisas é um corpo infinito.

Ora, devemos considerar, que se chama infinito ao que não é finito; e que de certo modo, a matéria é limitada pela forma e esta, por aquela. A matéria, pela forma, porque antes de receber a esta, é potencial em relação a muitas formas; mas, desde que recebe uma fica por essa limitada. A forma, de seu lado, é limitada pela matéria enquanto que, em si mesma considerada, é comum a muitos seres; mas, uma vez recebida numa matéria, torna-se determinadamente a forma de um certo ser. A matéria, ademais se aperfeiçoa pela forma que a delimita. Por onde, o infinito atribuído à matéria é algo de imperfeito, pois é quase a matéria sem forma.

A forma, porém, não é aperfeiçoada pela matéria; antes, esta lhe contrai a amplitude. Portanto, o infinito resultante da forma não determinada pela matéria tem caráter de perfeito. Ora, o que é formal, por excelência, é o ser em si mesmo, como do sobredito se colhe. E como o ser divino não é recebido em nenhum outro, mas é o seu próprio ser subsistente, como já demonstramos, é manifesto que Deus é infinito e perfeito.

Donde resulta clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — O limite é como que a forma da quantidade; e a prova está em que a figura, que consiste num limite da quantidade, é uma forma quantitativa. Por onde, o infinito próprio à quantidade é um infinito relativo à matéria e que não pode ser atribuído a Deus, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por isso mesmo que o ser de Deus é por si subsistente e não recebido por nenhum sujeito — como infinito que é — é que se distingue de todos os demais, e todos dele diferem; assim como, se a brancura por si subsistente existisse, o fato mesmo de ela não existir em outro ser a diferenciaria de qualquer brancura existente num sujeito.

Art. 2 — Se algum outro ser, que não Deus, pode ser infinito por essência.

(I Sent., dist. XLIII, q. 1, a. 2; De Verit., q. 29, a. 3; Quodlib., IX, a. 1; X, q. 2, a.1, ad 2; XIII, q. 2, ad 2; XI Metaph., lect. X).

O segundo discute-se assim. — Parece que além de Deus, seres há que podem ser infinitos por essência.

1. — Pois, a virtude de um ser lhe é proporcional à essência. Ora, se a essência de Deus é infinita, necessariamente infinita lhe há de ser a virtude. Logo, pode produzir efeito infinito, desde que a quantidade da virtude se conhece pelo seu efeito.

2. Demais. — O que tem virtude infinita tem essência infinita. Ora, o intelecto criado, apreendendo o universal, capaz de abranger muitos singulares, tem virtude infinita. Logo, toda substância intelectual criada é infinita.

3. Demais. — A matéria prima é diferente de Deus, como já se demonstrou. Ora, é infinita. Logo, há algo, além de Deus, que pode ser infinito.

Mas, *em contrário*, o infinito não pode proceder de nenhum princípio, como diz Aristóteles. Ora, fora de Deus, todo ser tem nele o primeiro princípio, de que procede. Logo, além de Deus, nenhum ser é infinito.

SOLUÇÃO. — Além de Deus, pode existir o infinito relativo, mas não, o absoluto. Assim, se nos referimos ao infinito próprio da matéria, é claro que todo ser atualmente existente tem uma certa forma e, portanto, a sua matéria há de ser por esta determinada. Mas, como a matéria assim sujeita a uma forma substancial é potencial em relação a muitas formas acidentais, o finito absoluto pode ser relativamente infinito; p. ex., um pedaço de madeira, finito pela forma é contudo relativamente infinito, por ser suscetível potencialmente de infinitas figuras.. Se, porém, tratamos do infinito formal, é claro que os sujeitos que têm a forma unida à matéria são absolutamente finitos e de nenhum modo infinitos. Se existirem, porém, formas criadas não sujeitas à matéria, mas por si subsistentes — como certos opinaram, dos anjos, — essas serão de certo modo infinitas, por não serem determinadas nem contraídas por matéria nenhuma. Mas, como a forma criada assim subsistente possui o seu ser e não o tem por essência, este necessariamente há de ser recebido e contraído por uma determinada natureza e, portanto, não pode ser absolutamente infinito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É contrário à noção mesma de coisa feita ter a essência idêntica à existência, porque o ser por si subsistente não é um ser criado. Por onde, é contrário à noção de coisa feita ser absolutamente infinita. Logo, assim como Deus, embora tenha o poder infinito, não pode contudo fazer com que uma coisa por ele feita não o seja — o que seria contraditório — assim também não pode fazer uma criatura sua absolutamente infinita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fato mesmo de ter o intelecto uma virtude que se estende, de certo modo, a infinitas coisas, procede de ser ele uma forma não imersa na matéria, mas, totalmente separada,

como a substância dos anjos; ou, pelo menos, uma potência intelectiva da alma intelectiva unida ao corpo e que não é ato de nenhum órgão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria prima, não sendo atual, mas somente potencial, não existe por si mesma na natureza das coisas; e, por isso, tem mais de concriado que de criado. Além disso, mesmo como potencial, é infinita, não absoluta, mas relativamente, porque a sua potência não se estende senão às formas naturais.

Art. 3 — Se pode haver um infinito atual em grandeza.

(De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; Quodlib., IX, a. 1; XII, q. 2, ad 2; I Physic., lect. IX; III, lect VII; I De Caelo, lect. IX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que pode haver um infinito atual em grandeza.

1. — Pois, nas ciências matemáticas não há falsidade, porque na abstração não há mentira, como diz Aristóteles. Ora, essas ciências empregam o infinitamente grande; assim, diz o geômetra nas suas demonstrações: Seja tal linha infinita. Logo, não é impossível haver o infinitamente grande.

2. Demais. — Não é impossível convir a uma coisa o que não lhe contraria a noção. Ora, ser infinito não vai contra a noção de grandeza; ao contrário, finito e infinito parece que são atribuições que a quantidade sofre. Logo, não é impossível haver uma grandeza infinita.

3. Demais. — A grandeza é como o contínuo, que se define: o divisível ao infinito, como se vê em Aristóteles. Ora, os contrários são correlativos e têm medida comum. E sendo a divisão oposta à adição, e o aumento, à diminuição, resulta que a grandeza pode crescer ao infinito e, portanto, pode ser infinita.

4. Demais. — O movimento e o tempo têm, da grandeza percorrida pelo primeiro, a quantidade e a continuidade, como diz Aristóteles. Ora, não repugna à natureza do tempo e do movimento serem infinitos, porque cada indivisível que se pode designar no tempo e no movimento circular é princípio e fim. Logo, também não é contra a noção de grandeza o ser infinito.

Mas, *em contrário*. — Todo corpo tem superfície e portanto é finito, por lhe ser ela o limite. Logo, todo corpo é finito, podendo-se dizer o mesmo da superfície e da linha. Logo, nada é infinito em grandeza.

SOLUÇÃO. — Uma coisa é ser infinito em essência e outra, em grandeza. Ora, dado que existisse um corpo infinito em grandeza, como o fogo, ou o ar, nem por isso o seria em essência, porque esta seria determinada a alguma espécie pela forma e a algum indivíduo, pela matéria. Por onde, estabelecido, pelo que já vimos, que nenhuma criatura é infinita por essência, resta indagar se alguma o é pela grandeza. — Ora, devemos saber que o corpo, que é a grandeza completa, pode ser tomado em dupla acepção: matematicamente, quando nele se considera só a quantidade; e naturalmente, quando se levam em conta a matéria e a forma. — Ora, que o corpo natural não pode ser atualmente infinito, é manifesto. Pois, todos têm forma substancial determinada; e como desta resultam os acidentes, necessariamente de uma determinada forma resultarão determinados acidentes, entre os quais, a quantidade. Por onde, todo corpo natural tem uma determinada quantidade, maior ou menor e, portanto, não pode ser infinito. E isto também se deduz claramente no movimento. Pois, todo corpo natural tem algum movimento natural. Ora, tal movimento não pode ser um corpo infinito; o reto, não, porque só tem naturalmente esse movimento o que está fora do seu lugar, o que não pode convir ao corpo infinito que, então, ocuparia todos os lugares e qualquer lugar, indiferentemente, seria o seu. O

movimento circular, também não, porque, neste, é necessário cada parte do corpo ser transferida para o lugar em que estava outra, o que não pode dar-se com um corpo circular suposto infinito; pois, do contrário, duas linhas, partindo do centro, quanto mais dele se afastassem tanto mais distanciaria uma da outra e, dada a infinidade do corpo, haveria entre elas uma distância infinita; e, então, uma nunca poderia ocupar o lugar da outra. — O mesmo se pode dizer do corpo matemático, pois se o imaginarmos atual, havemos de lhe atribuir uma forma determinada, porque nada se atualiza senão por uma forma. Por onde, a forma do ser quantitativo, como tal, sendo a figura, o corpo em questão há de ter alguma figura e, então, será finito, pois a figura é, precisamente o que está compreendido em um ou vários termos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O geômetra não precisa supor nenhuma linha atualmente infinita, mas, uma da qual possa subtrair quanto for necessário e a que chama infinita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o infinito não contrarie a idéia de grandeza, em geral, contraria, contudo, a de qualquer grandeza de espécie quantitativa, como dois côvados, três côvados, a grandeza circular ou triangular e semelhantes. Ora, não é possível existir num gênero o que em nenhuma espécie existe. Logo, não é possível haver nenhuma grandeza infinita, pois nenhuma espécie de grandeza é tal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O infinito quantitativo, conforme se disse, é o próprio à matéria. Assim, pela divisão do todo avançamos na matéria, que é a razão de existirem as partes. Ao contrário, pela adição, aproximamo-nos do todo, que se comporta como forma. Por isso, não encontramos o infinito na adição da grandeza, mas, só, na divisão.

RESPOSTA À QUARTA. — O movimento e o tempo existem em ato sucessivo e não, simultaneamente e, por isso, têm a potência de mistura com o ato; ao passo que a grandeza é toda atual. Logo, o infinito próprio à quantidade e dependente da matéria repugna à totalidade da grandeza; não porém, à do tempo ou do movimento, pois existir em potência é próprio da matéria.

Art. 4 — Se é possível existir atualmente uma infinita multidão de seres.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 5, ad 17; De Verit., q. 2, a. 10; Quodlib., IX, a. 1; XII, q. 2, ad 2; III Physic., lect. XII).

O quarto discute-se assim. — Parece que é possível existir atualmente uma infinita multidão de seres.

1. — Pois não é impossível o potencial atualizar-se. Ora, o número é multiplicável ao infinito. Logo, não é impossível existir atualmente uma infinita multidão de seres.

2. Demais. — De uma espécie qualquer é possível existir atualmente um indivíduo. Ora, as espécies de figuras são infinitas. Logo, é possível existirem atualmente infinitas figuras.

3. Demais. — Seres que se não opõem uns aos outros não mantêm, entre si, impedimentos. Ora, admitida uma multidão de seres, ainda se poderiam admitir muitos outros, não opostos aos primeiros. Logo, não é impossível, simultaneamente, existirem outros ainda, e assim ao infinito. Logo, é possível existirem, atualmente, seres infinitos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 11, 21): Todas as coisas dispuseste com medida e conta e peso.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto houve duas opiniões. — Uns, com Avicena e Algazal, disseram ser impossível existir atualmente uma multidão infinita, em si mesma; mas que, acidentalmente, tal multidão não é impossível. Pois, diz-se que a multidão é infinita em si mesma, quando é necessária à realização de alguma coisa; o que é impossível, porque, então, essa coisa dependeria de um número

infinito de condições e nunca viria a existir, por não ser possível percorrer o infinito. Acidentalmente, porém, diz-se infinita a multidão que não contribui, senão por acidente, para a existência de alguma coisa. E isto pode se ver p. ex., na operação do ferreiro, que exige uma certa multidão em si mesma, a saber, a arte, existente na alma, a mão, que move, e o martelo, elementos estes que, multiplicados ao infinito, não permitiriam nunca a existência da obra, que dependeria, então, de infinitas causas. Porém, a multidão dos martelos empregados sucessivamente para substituir os que se quebraram é acidental; pois, é por acidente que se empregam muitos martelos, nada importando o emprego de um, de dois, de muitos ou de infinitos, se o ferreiro operar num tempo infinito. E, deste modo, admitiam a possibilidade da multidão atualmente infinita, por acidente. — Ora, isto é impossível, porque toda multidão deve pertencer a uma determinada espécie, e as espécies de multidão dependem das espécies dos números; e como nenhuma espécie de número é infinita, pois cada um é uma multidão medida pela unidade, conclui-se a impossibilidade de existir uma infinita multidão atual, em si, ou acidentalmente. — Demais. Toda a multidão realmente existente é criada, e todo criado está compreendido em alguma determinada intenção do criador; pois, nenhum agente obra em vão. Por onde, necessariamente, todos os seres criados estão compreendidos em um certo número. Logo, é impossível existir uma infinita multidão atual, mesmo acidentalmente. — É possível, porém, existir uma infinita multidão potencial. Pois, o aumento da multidão resulta da divisão da grandeza; quanto mais um ser é dividido, tanto mais elementos numéricos resultam. Por onde, assim como o infinito existe potencialmente na divisão do contínuo, porque avançamos na matéria, como já demonstramos, assim também, do mesmo modo existe no aumento da multidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O potencial se atualiza, conforme o seu modo de ser; assim, os dias se atualizam, não simultânea, mas sucessivamente. Semelhantemente, é de modo sucessivo e não simultâneo, que a multidão infinita se atualiza, pois além de qualquer multidão podemos sempre supor outra, ao infinito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Numericamente é que são infinitas as espécies de figuras, como o trilátero, o quadrilátero e assim por diante. Ora, a multidão, numericamente infinita, não se atualizando ao mesmo tempo, o mesmo se dá com a multidão de figuras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora certas coisas não contrariem as outras, contudo o infinito é contrário a qualquer espécie de multidão. Por onde, não é possível existir uma infinita multidão atual.

Questão 8: Da existência de Deus nas coisas.

Parecendo, pois, convir ao infinito estar em toda parte e em todos os seres, devemos examinar se isso realmente é assim. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Deus está em todas as coisas.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 1, a. 1; III Cont. Gent., cap. LXVII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não está em todas as coisas.

1. — Pois, o que é superior a tudo, não está em tudo. Ora, Deus é superior a tudo, conforme a Escritura (Sl 112, 4): Excelso é o Senhor sobre todas as gentes, etc. Logo, Deus não está em todas as coisas.

2. Demais. — O que está em outra coisa, por esta é contido. Ora, Deus não está contido nas coisas, mas antes, as contém. Logo, não está nelas, mas elas é que estão nele. Por isso diz Agostinho: Todas as coisas estão, antes, nele, que ele, em qualquer delas.

3. Demais. — Quanto mais intensa é a virtude de um agente, a tanto mais longe se estende. Ora, Deus é agente de máxima virtude. Logo, a sua ação pode estender-se a tudo o que dele dista, sem ser necessário estar em todas as coisas.

4. Demais. — Os demônios também são seres e, contudo, Deus não está neles, pois como diz a Escritura (2 Cor 6, 14), não há comércio entre a luz e as trevas. Logo, Deus não está em todas as coisas.

Mas, *em contrário*. — Um ser está onde age. Ora, Deus age em todas as coisas, segundo a Escritura (Is 26, 12): Senhor, tu és o que fizeste em nós todas as nossas obras. Logo, Deus está em todas as coisas.

SOLUÇÃO. — Deus está em todas as coisas, não, por certo, como parte da essência ou como acidente de cada uma delas, mas como o agente está presente ao que aciona. Pois, é necessário que todo agente esteja em conjunção com o ser sobre o qual age imediatamente, e o atinja pela sua virtude; e assim Aristóteles prova que móvel e motor devem existir simultaneamente. Ora, tendo Deus a existência idêntica à essência, o ser criado há de necessariamente ser efeito próprio seu, assim como queimar é efeito próprio do fogo. Ora, tal efeito Deus causa nas coisas, não somente quando começam a existir, mas enquanto subsistem; assim como a luz é causada no ar pelo sol, durante todo o tempo em que permanece iluminado. Logo, enquanto subsistir uma coisa, é necessário que Deus lhe esteja presente, conforme o modo de existência próprio dela. Ora, o ser é o que de mais íntimo tem uma coisa e o que de mais profundo existe em todas as coisas; pois, comporta-se como forma em relação a tudo o que na coisa existe, conforme no sobredito se colhe. Logo, é necessário que Deus esteja, e intimamente, em todas as coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus é superior a todos os seres pela excelência da sua natureza; e contudo está em todas as coisas e lhes é causa do ser, como antes se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora se diga que uma coisa corpórea esteja em outra, quando nesta está contida, contudo, os seres espirituais contêm aquilo em que estão; assim, a alma contém o corpo. Por isso Deus está nas coisas por as conter. Todavia, por semelhança com as coisas corpóreas, dizemos que todas estão em Deus, porque as contém.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação de nenhum agente, por maior virtude que tenha este, atinge o distante, senão por intermédio de um meio. Ora, é pela sua virtude máxima que Deus age

imediatamente sobre todas as coisas. Por isso nada há tão distante que Deus, por assim dizer, não contenha em si. Dizemos porém, que as coisas distam de Deus, por dissemelhança de natureza ou de graça, assim como dizemos que ele é superior a todas pela excelência da sua natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — Os demônios têm, de Deus, a natureza, não, porém, a deformidade da culpa. Por onde, não se pode conceder, de modo absoluto, que Deus esteja neles, senão acrescentando-se: enquanto seres. Devemos porém dizer, absolutamente, que Deus está nas coisas cujos nomes designam uma natureza não deformada.

Art. 2 — Se Deus está em toda parte.

(Infra., q. 16, a. 7, ad 2; q. 52, a. 2; I Sent., dist. XXXVII, q. 2, a.1; III Cont. Gent., cap. LXVIII; Quodl. XI, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não está em toda parte.

1. — Pois, estar em toda parte significa estar em todos os lugares. Ora, isto não convém a Deus, que não está em nenhum lugar, como se dá com todos os seres incorpóreos, conforme Boécio. Logo, Deus não está em toda parte.

2. Demais. — O tempo está para o sucessivo, como o lugar para o permanente. Ora, o indivisível no gênero da ação ou do movimento não pode estar em diversos tempos. Logo, nem o indivisível no gênero das coisas permanentes pode estar em todos os lugares. E não sendo o ser divino sucessivo, mas permanente, Deus não pode estar em vários lugares e, portanto, não está em toda parte.

3. Demais. — O que está totalmente em algum lugar nada tem fora desse lugar. Ora, se Deus está em algum lugar, há de sê-lo totalmente, pois não tem partes. Logo, nada tem desse lugar e, portanto, não está em toda parte.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jr 23, 24): Encho eu o céu e a terra.

SOLUÇÃO. — Sendo o lugar uma realidade, de dois modos podemos entender a expressão — estar num lugar: como as outras coisas, quando dizemos que uma está em outras, de qualquer modo — assim, os acidentes do lugar nele estão; ou de um modo próprio ao lugar — assim, as coisas estão colocadas num lugar. Ora, de ambos esses modos, Deus está, de certa maneira, em todos os lugares, o que é estar em toda parte. Do primeiro modo, assim como está em todas as coisas, a que dá virtude e operação, assim, está em todos os lugares, dando-lhes o ser e a virtude locativa. Demais, as coisas estão colocadas em lugares, porque os enchem. Ora, Deus enche todos os lugares, não como um corpo, do qual se diz que enche um lugar porque dele exclui qualquer outro corpo; pois Deus, embora estando em todos os lugares, deles não exclui os outros seres, antes, os enche a todos porque dá o ser às coisas que os ocupam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os seres incorpóreos não ocupam lugar pelo contato da unidade dimensiva, como os corpos, mas pelo contato da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas espécies de indivisível. Um é termo do contínuo, como o ponto, nas coisas permanentes, e o momento, nas sucessivas. Ora, o indivisível permanente, tendo situação determinada, não pode estar nas várias partes do lugar ou em vários lugares. Semelhantemente, o indivisível da ação ou do movimento, tendo neste ou naquela uma ordem determinada, não pode estar em muitas partes do tempo. O outro indivisível é o que está fora de todo gênero do contínuo e, deste

modo, chamam-se indivisíveis as substâncias incorpóreas, como Deus, o anjo e a alma. Ora, tal indivisível não se aplica ao contínuo como parte dele, mas enquanto o atinge pela sua virtude. Por onde, conforme essa virtude pode se estender a uma ou muitas coisas, grandes ou pequenas, estará em um ou muitos lugares, em lugar grande ou pequeno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O todo é assim denominado em relação às partes. Ora, há duas espécies de partes. A das partes da essência e, assim, a forma e a matéria consideram-se partes do composto, o gênero e a diferença, partes da espécie. E a das partes da quantidade, nas quais qualquer quantidade se resolve. Ora, o que está totalmente num lugar, pela totalidade quantitativa, não pode estar fora desse lugar, pois, a quantidade do que ocupa um lugar é comensurada pela quantidade deste e, portanto, não há totalidade quantitativa se não houver totalidade local. A totalidade da essência, porém, não é comensurada pela totalidade do lugar; e por isso o que está todo, por totalidade de essência, em algum lugar, não está impedido, de nenhum modo, de estar fora desse lugar. E isto se vê também nas formas acidentais que têm quantidade acidental. Assim, a brancura, pela totalidade essencial está em toda e qualquer parte de uma superfície, porque em qualquer apresenta a essência perfeita da sua espécie. Se lhe considerarmos, porém, a totalidade, quanto à sua quantidade acidental, não está toda em cada parte da superfície. Nas substâncias incorpóreas, porém, não há totalidade essencial nem acidental, senão a que é realizada pela plenitude da essência. Logo, assim como a alma está toda em cada parte do corpo, assim Deus está todo em todos os seres e em cada um em particular.

Art. 3 — Se estão bem assinalados os modos por que Deus existe em todas as coisas, dizendo-se que existe por essência, poder e presença.

(I Sent., dist, XXXVII, q. 1, a. 2; et in expos. lit.).

O terceiro discute-se assim. — Parece que estão mal assinalados os modos por que Deus existe em todas as coisas, dizendo-se que existe por essência, poder e presença.

1. — Pois, estar por essência em alguma coisa é estar essencialmente. Ora, Deus, não sendo da essência de nenhuma coisa, em nenhuma está essencialmente. Logo, não se deve dizer que nelas está por essência, presença e poder.

2. Demais. — Estar presente a uma coisa é não lhe faltar. Ora estar Deus por essência nas coisas é não lhes faltar. Logo, o mesmo é estar em todas por essência e por presença e, portanto, é supérfluo dizer que Deus está nas coisas por essência, presença e poder.

3. Demais. — Assim como Deus é o princípio de todas as coisas pelo seu poder, assim, também o é pela ciência e pela vontade. Ora, não se diz que está nas coisas por esta e por aquela. Logo, nem pela potência.

4. Demais. — Como a graça, há muitas outras perfeições acrescentadas à substância de um ser. Se, pois, dizemos que Deus está em certos seres, de modo especial, pela graça, devemos admitir um modo especial pelo qual está nas coisas, segundo uma determinada perfeição.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Deus, de modo comum está em todas as coisas pela presença, poder e substância; contudo, de modo familiar, diz-se que está em certos seres pela graça.

SOLUÇÃO. — De dois modos se pode dizer que Deus está numa coisa: como causa agente e, assim, está em todas as que criou: e como o objeto da ação está no agente, o que é próprio das operações da alma, pois assim é que está o objeto conhecido no ser que conhece e o desejado, no que deseja. — Ora, deste

segundo modo, Deus está especialmente na criatura racional, que o conhece e o ama atual ou habitualmente. E como isto a criatura o tem da graça, como a seguir se verá, dizemos que Deus está nos santos pela graça.

Para compreendermos, porém, como é que ele está nos demais seres, que criou, devemos examinar o que se dá com as coisas humanas. Ora, dizemos que um rei está, pelo poder, em todo reino, embora ele não esteja presente em todo. Por outro lado, dizemos que alguém está presente a todas as coisas que abrange com o seu olhar; e que todas as coisas, situadas numa parte da casa, estão presentes a alguém que, contudo não está, pela sua substância, em todas as partes da mesma. Por fim, dizemos que um ser está, pela sua substância ou essência, no lugar pela substância ocupado.

Alguns, porém, como os Maniqueus, disseram que ao divino poder estão sujeitas as criaturas espirituais e incorpóreas; mas, que as visíveis e corpóreas estão sujeitas ao poder do princípio oposto. Ora, contra estes devemos dizer que Deus está em todos os seres pelo seu poder. — Outros, ainda, embora acreditassem que todas as coisas estão sujeitas ao divino poder, não admitiam contudo que a providência divina estendesse até às inferiores realidades corpóreas. E esses poderiam se servir das palavras de Jó (Jó 22, 14): Nas nuvens está escondido, nem tem cuidado das nossas coisas. Ora, contra estes, tivemos que estabelecer que Deus está em todas as coisas pela sua presença. — Outros, por fim, embora admitindo que todas as coisas dependem da providência divina, ensinavam contudo, que nem todas foram criadas imediatamente por Deus, mas só as primeiras criaturas, que, por sua vez, criaram as outras. Ora, contra estes, há de dizer-se, que ele está em todas pela essência. — Assim, pois, Deus está em todas as coisas pelo poder, porque todas lhe estão sujeitas; pela presença, porque tudo lhe está descoberto e como a nú diante dos olhos; e pela essência, porque a todas está presente como causa de serem, conforme se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Deus está em todas as coisas, não pela essência delas, como se delas fizesse parte, mas, pela sua, porque a sua substância está presente a todas como causa de serem, conforme já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um ser pode estar presente a outro, que o vê, embora dele diste pela substância, como dissemos; e por isso, distinguimos dois modos — por essência e por presença.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É da natureza da ciência e da vontade, que a coisa conhecida esteja em quem conhece, e a querida, em quem quer. Por onde, pela ciência e pela vontade, as coisas estão, antes em Deus, que Deus nelas. Mas, é da essência do poder ser princípio de ação sobre outrem. Por onde, quanto ao poder, o agente se relaciona com a coisa exterior e a ela se aplica; e, assim, podemos dizer que, desse modo, o agente está em outro ser.

RESPOSTA À QUARTA. — Nenhuma outra perfeição acrescentada à substância, a não ser a graça, faz com que Deus esteja em algum ser, como objeto conhecido e amado. Por onde, só a graça constitui um modo particular de existir Deus, nas coisas. Há, porém, outro modo singular de Deus existir no homem, que é a união, do qual em seu lugar se tratará.

Art. 4 — Se estar em toda parte é próprio de Deus.

(Infra, q. 52, a. 2; 112, a. 1; I Sent., dist. XXXVII, q. 2, a. 2; q. 3, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XVII; Quodl., XI, a. 1; De Div. Nom., cap. III, lect. I).

O quarto discute-se assim. — Parece que estar em toda parte não é próprio de Deus.

1. — Pois, o universal, segundo o Filósofo, existe em toda parte e sempre; e a matéria prima, existindo em todos os corpos, está em toda parte. Ora, nem esta é Deus, nem aquele, como do sobredito resulta. Logo, estar em toda parte não é próprio de Deus.

2. Demais. — O número está nas coisas numeradas. Ora, todo o universo foi constituído com número, como se vê na Escritura (Sb 2, 21). Logo, há um número que está em todo universo e, portanto, em toda parte.

3. Demais. — Todo o universo é no seu conjunto uma espécie de corpo perfeito, como diz Aristóteles. Ora, o universo está em toda parte, porque fora dele não há nenhum lugar. Logo, nem só Deus está em toda parte.

4. Demais. — Se houvesse um corpo infinito, nenhum lugar existiria, fora dele. Logo, estaria em toda parte, e, portanto, esse modo de existir não é próprio de Deus.

5. Demais. — A alma, como diz Agostinho, está toda em todo corpo e em cada uma das partes dele. Se, portanto, no mundo não existisse senão um só animal, a alma do mesmo estaria em toda parte. Logo, estar em toda parte, não é próprio de Deus.

6. Demais. — Como diz Agostinho, a alma onde vê, aí sente; e onde sente, aí vive; e onde vive, aí está. Ora, a alma vê quase em toda parte, porque vê, sucessivamente, mesmo todo céu. Logo, ela está em toda parte.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Quem ousará considerar como criatura o Espírito Santo, que está em todas as coisas, e em toda parte e sempre, o que, certo, é próprio da divindade? **SOLUÇÃO.** — Estar em toda parte, primariamente e por si, é próprio de Deus. Quando digo estar em toda parteprimariamente, entendo estar desse modo por si, totalmente. Pois, não estaria primariamente em toda parte o ser que tivesse partes diversas em lugares diversos, porquanto, o que convém a um ser, em razão de uma parte, não lhe convém primariamente; assim a brancura do dente de um homem convém primariamente, não ao homem, mas ao dente. Em seguida, quando digo — por si — refiro-me àquilo a que não convém estar em toda parte por acidente, em virtude de alguma condição restritiva, como seria o caso de um grão de milho, que existiria em toda parte, dado que, nenhum outro corpo existisse. Logo, convém o existir em toda parte, por si, ao ser que desse modo existe, qualquer que seja a hipótese. Ora, isto convém propriamente a Deus; pois, sejam quantos forem os lugares supostos, mesmo que sejam infinitos mais que os existentes, em todos eles estará necessariamente, porque nada pode existir sem ser por ele. Por onde, existir em toda parte, primariamente e por si, convém a Deus, e lhe é próprio; pois, por mais lugares que se suponham, Deus existe necessariamente em cada um deles, não por partes, mas por si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O universal e a matéria prima existem, certo, em toda parte, mas não com identidade de ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O número, sendo acidente, está num lugar, não por si, mas acidentalmente; nem está todo, mas por partes, em cada uma das coisas numeradas. Donde, pois, não se segue que esteja em toda parte, primariamente e por si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo total do universo está em toda parte, mas não primariamente, porque não está todo em qualquer lugar, mas por partes. Demais, nem por si, porque se supusessem outros lugares neles não estaria.

RESPOSTA À QUARTA. — Se existisse um corpo infinito estaria em toda parte, parcialmente.

RESPOSTA À QUINTA. — Se existisse um só animal, a sua alma estaria em toda parte, primariamente, por certo, mas por acidente.

RESPOSTA À SEXTA. — A expressão — onde vê — pode-se entender em duplo sentido. Ou o advérbio onde determina o ato de ver, considerado em relação ao objeto e, então, é verdade que, vendo o céu, no céu vê e, pela mesma razão, sente no céu; mas, daí não se segue que viva, ou esteja no céu, porque viver e existir não implicam nenhum ato transitivo para um objeto exterior. Ou, pode-se tomar o advérbio como determinando o ato de ver, que emana do sujeito que vê, e, então, é verdade que a alma, onde sente e vê, aí está e vive, conforme este modo de falar; mas daqui não se segue que ela esteja em toda parte.

Questão 9: Da imutabilidade de Deus.

Em seguida devemos tratar da imutabilidade divina e da eternidade divina, que daquela resulta.

Na imutabilidade discutem-se duas questões:

Art. 1 — Se Deus é absolutamente imutável.

(I Sent., dist. VIII, q. 3, a. 1; I Cont. Gent., cap. XIII, XIV; II, cap. XXV; De Pot., q. 8, a. 1, ad 9; Compend. Theol., cap. IV; in Boet., De Trin., q. 5, a. 4, ad 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não é absolutamente imutável.

1. — Pois, tudo o que se move a si mesmo é, de certo modo, mutável. Ora, diz Agostinho: O espírito criador move-se a si mesmo não, porém, temporal e localmente. Logo, Deus é de certo modo mutável.

2. Demais. — A Escritura diz (Sb 7, 24), que a sabedoria é mais ágil do que todo o movimento. Ora, Deus é sabedoria mesma. Logo, é mutável.

3. Demais. — Aproximar-se e afastar-se implicam movimento. Ora, a Escritura diz de Deus (Tg 4, 8): Chegai-vos para Deus e ele se chegará para vós. Logo, Deus é mutável.

Mas, *em contrário*, diz a mesma Escritura (Ml 3, 6): Porque eu sou o Senhor, e não mudo.

SOLUÇÃO. — Do que já foi estabelecido resulta a imutabilidade de Deus. — Primeiro, porque como já se demonstrou, há um ser primeiro chamado Deus, ato puro, necessariamente, sem nenhuma mistura de potência, pois que esta é em si posterior ao ato. Ora, tudo o que muda, de qualquer modo, é, de certa maneira, potencial. Logo, é impossível que Deus seja mutável, de qualquer modo.

Segundo, porque de todo movido há algo que permanece e algo que se modifica: assim o que se move da brancura para negrura permanece pela substância; de maneira que todo ser movido implica uma composição. Ora, como já demonstramos, Deus, absolutamente simples, não tem nenhuma composição. Logo, é claro que não pode sofrer nenhuma mudança.

Terceiro, porque todo ser movido adquire, pelo seu movimento, algo que não possuía, e atinge o que primeiro não atingia. Ora, Deus, sendo infinito, compreendendo em si a plenitude da perfeição da totalidade do ser, nada pode adquirir, e nem atingir nada que antes não atingisse. Logo, de nenhum modo é suscetível de movimento. E por isso certos antigos, quase arrastados por essa verdade, ensinaram que o princípio primeiro é imóvel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, Agostinho se exprime ao modo de Platão, cuja doutrina era que o primeiro móvel se move a si mesmo, denominando movimento toda operação, no sentido em que são considerados movimentos, também, inteligir, querer e amar. Ora, como Deus se intelige e ama a si mesmo, diziam que a si mesmo se move. Não, porém, no sentido em que agora tomamos o movimento e a mutação, a saber, como próprios do ser potencial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É pelas suas participações, que a sabedoria é considerada móvel, enquanto que a sua semelhança se difunde até aos últimos elementos das coisas. Pois, nada pode existir que não proceda da divina sapiência por uma certa imitação, como do princípio primeiro eficiente e formal, no mesmo sentido em que as produções da arte procedem da mente do artista. Assim, pois, dizemos que há um quase lanço e movimento para as coisas, da divina sapiência, cuja semelhança se infunde gradualmente, começando pelos seres mais elevados, que dela mais perfeitamente participam, até às

coisas ínfimas, que menos participam; assim como dizemos, que o sol avança até à terra, porque a toca com os raios da sua luz. E, neste sentido, diz Dionísio:Que toda a derivação pela qual Deus se nos manifesta, chega até nós pela ação do pai das luzes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As expressões citadas da Escritura são metafóricas. Pois, assim como dizemos que o sol entra pela casa ou dela sai, porque os seus raios a invadem, assim, dizemos que Deus se aproxima ou se afasta de nós, na medida em que percebemos a influência ou a deficiência da sua bondade.

Art. 2 — Se ser imutável é próprio de Deus.

(Infra, q. 10, a. 3; q. 65, a. 1, ad 1; III, q. 57, a. 1, ad 1; I Sent., dist. VIII, q. 3, a. 2; dist. XIX. q. 5, a. 3; II, dist. VII, q. 1, a. 1; De Malo, q. 16, a. 2, ad 6; Quodl., X, q. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que ser imutável não é próprio de Deus.

1. — Pois, como diz o Filósofo, existe matéria em todo ser que se move. Ora, há certas substâncias criadas, como os anjos e as almas, que, na opinião de muitos, não têm matéria. Logo, ser imutável não é próprio de Deus.

2. Demais. — Tudo o que é movido é levado para um fim. Ora, o ser que já alcançou o fim último não é mais movido, como é o caso de certas criaturas, p. ex., de todos os bem-aventurados. Logo, certas criaturas são imóveis.

3. Demais. — Tudo o que é mutável é variável. Ora, as formas são invariáveis, como se lê no livro Dos seis princípios: A forma consiste na essência simples e invariável. Logo, ser imutável não é próprio só de Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Só Deus é imutável; tudo o que fez é mutável porque veio do nada.

SOLUÇÃO. — Só Deus é absolutamente imutável; toda criatura, pelo contrário, é de certo modo mutável. — Mas, é preciso saber que um ente pode ser considerado mutável de dois modos: por um poder de mutação que lhe é inerente, ou em virtude de um poder estranho. Ora, todas as criaturas, antes de existirem, não eram possíveis em virtude de qualquer poder criado, porque nenhuma criatura é eterna; mas, só pelo poder de Deus, que podia trazê-las à existência. Ora, da vontade de Deus depende tanto o dar a existência às coisas, como lhas conservar, pois ele lhes conserva o ser dando-o continuamente. Por onde, se a elas lhes retirasse a sua ação todas voltariam ao nada, como se lê claramente em Agostinho. Assim, pois, como no poder do Criador estavam as coisas antes de existirem realmente, assim, no mesmo poder está fazer com que não existam, depois de terem existido. Por onde, pelo poder de um outro ser, Deus, elas são mutáveis porque por ele puderam vir a existir, tiradas do nada, e podem vir a cair em o não-ser.

Se, porém, considerarmos mutável o ser em virtude de um poder que lhe é inerente, ainda assim, toda criatura é, de algum modo, mutável. Pois, há na criatura dupla potência, a ativa e a passiva. Pela passiva, um ser pode conseguir a sua perfeição, existindo ou conseguindo o fim. Se, pois, considerarmos a mutabilidade de um ser quanto ao poder existir, nem todos implicam a mutabilidade, mas, só aqueles em que a potencialidade pode coexistir com o não-ser. Por onde, os corpos inferiores implicam a mutabilidade, tanto pelo ser substancial, porque a matéria deles pode coexistir com a privação da forma substancial dos mesmos, como pelo ser acidental, se o sujeito for compatível com a privação do acidente. Assim, o sujeito homem comporta o não ser branco e, portanto, pode mudar-se do branco

para o não branco. Se, porém, o acidente for tal, que resulte dos princípios essenciais do sujeito, a privação desse acidente não é compatível com a existência do sujeito, e, por isso, não pode variar em relação a tal acidente; assim, a neve não se pode tornar negra. A matéria dos corpos celestes, porém, não é compatível com a privação da forma, porque esta esgota, aperfeiçoando o ato, toda a potencialidade daquela. Por onde, não são mutáveis quanto ao ser substancial, mas, podem mudar de lugar, porque o sujeito é compatível com a privação de tal lugar ou tal outro. As substâncias incorpóreas, enfim, formas por si mesmas subsistentes, mas que estão para o ser próprio como a potência para o ato, não são compatíveis com a privação desse ato, porque a existência, seguindo-se à forma, e só se corrompendo o que perde a forma, as formas por si mesmas não são suscetíveis potencialmente do não-ser. Tais substâncias, são portanto, em si mesmas, imutáveis e invariáveis. E é o que diz Dionísio: As substâncias intelectuais criadas são puras de toda geração e de toda variação, porque são incorpóreas e imateriais. Entretanto, elas continuam sujeitas à mutabilidade, de dois modos. Primeiro, por serem potenciais, em relação ao fim, e assim podem, por livre escolha, variar do bem para o mal, como diz Damasceno. Segundo, localmente, enquanto que, por sua virtude finita, podem atingir certos lugares que antes não podiam. Ora, tal não se pode dizer de Deus, que enche todos os lugares pela sua infinidade, como já dissemos.

Assim, pois, toda criatura tem o poder de mudar: ou substancialmente, como os corpos corruptíveis; ou só localmente, como os corpos celestes; ou pela relação com o fim e pela aplicação da virtude própria a diversos objetos, como os anjos. E, universalmente, todas as criaturas, em geral, são mutáveis em relação ao poder do Criador, de quem depende o ser ou o não-ser delas. Ora, como Deus não é mutável de nenhum desses modos, ele é própria e absolutamente imutável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto ao mutável substancial ou acidentalmente; e de tal movimento trataram os filósofos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bons anjos, além da imutabilidade do ser, que por natureza lhes convém, têm a imutabilidade da escolha, em virtude do poder divino; contudo, neles permanece a mutabilidade local.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As formas são invariáveis no sentido em que não podem ser sujeito de variação, à qual contudo estão submetidas, enquanto o sujeito muda, justamente em relação a elas. Por onde, é claro que elas variam, conforme o que são; pois, não são seres, porque são sujeito da existência, mas por fazerem alguma coisa existir.

Questão 10: Da eternidade de Deus.

Em seguida devemos tratar da eternidade. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se é boa a seguinte definição de eternidade: a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável.

(I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 1; De Causis, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é boa a definição de eternidade, que dá Boécio: a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável.

1. — Pois, "interminável" é um conceito negativo. Ora, a negação é própria à noção de deficiência, que não convém à eternidade. Logo, na definição desta não deve entrar a palavra interminável.

2. Demais. — A eternidade implica uma espécie de duração. Ora, esta é própria, mais do ser, que da vida. Logo, a palavra vida não se devia incluir na noção de eternidade, mas, antes a de ser.

3. Demais. — Chama-se totalidade o que tem partes. Ora, isto não pode convir à eternidade, que é simples. Logo, é mal aplicada na definição a palavra total.

4. Demais. — Nem vários dias, nem vários tempos podem existir simultaneamente. Ora, na eternidade distinguem-se muitos dias e tempos, pois diz a Escritura (Mq 5, 2): Cuja geração é desde o princípio, desde os dias da eternidade; e (Rm 16, 25): segundo a revelação do mistério encoberto desde tempos eternos. Logo, a eternidade não é total e simultânea.

5. Demais. — "Todo" é idêntico a "perfeito". Ora, se já se incluiu na definição a palavra total, é inútil acrescentar perfeita.

6. Demais. — A posse não é própria da duração. Ora, a eternidade é uma duração. Logo, não é posse.

SOLUÇÃO. — Assim como devemos partir do simples para chegar ao conhecimento do composto, assim devemos partir do tempo para chegar ao conhecimento da eternidade. Ora, o tempo não é senão o número das partes do movimento, por anterioridade e posteridade. Pois, como em qualquer movimento, a uma parte sucede outra, pela enumeração das diversas partes, anteriores e posteriores, apreendemos o tempo, que não é senão o número do que é anterior e posterior, no movimento. Mas, onde não há movimento, mas, sempre o mesmo modo de existir, não se pode descobrir anterioridade e posteridade. Por onde, assim como a essência do tempo consiste na enumeração do que é anterior e posterior no movimento, assim, a da eternidade, consiste na apreensão da uniformidade do que está absolutamente fora do movimento.

Demais. Consideram-se medidas pelo tempo as coisas que nele têm princípio e fim, como diz Aristóteles; e isto, porque tudo o que é movido inclui um princípio e um fim. Logo, o que é absolutamente imutável, não tendo sucessão, também não pode ter princípio nem fim. — Assim, pois, por duas características se conhece a eternidade: o que nela está é interminável, isto é, não tem princípio nem fim, duas noções que implica o termo, e em segundo lugar, justamente por não ter sucessão, a eternidade existe total e simultaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Costuma-se definir o que é simples, por negação; assim, ponto é o que não tem parte; mas isto não quer dizer, que a negação seja a essência de tais seres, senão

que o nosso intelecto, apreendendo primeiro o composto, só pode chegar ao conhecimento do simples, removendo a composição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é verdadeiramente eterno não só é ser, como também vivente; e a vida se estende, de certo modo, até à operação, mas não ao ser. Ora, a extensão da duração parece que deve ser considerada relativamente à operação, antes que relativamente ao ser; e, por isso, o tempo é o número do movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz a definição, que a eternidade é total, não por ter partes, mas, porque nada lhe falta.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como a Deus, embora incorpóreo, a Escritura aplica, metaforicamente, nomes de coisas corpóreas, assim também à eternidade, que existe total e simultaneamente, aplica a denominação própria do que é sucessivo no tempo.

RESPOSTA À QUINTA. — O tempo pode ser considerado, em si mesmo, como sucessivo, ou em um dos seusmomentos, que é imperfeito. Ora, a definição diz — total e simultaneamente — para excluir o tempo; e,perfeita, para excluir o momento temporal.

RESPOSTA À SEXTA. — O que é possuído o é firme e tranqüilamente; e, por isso, para designar a imutabilidade e a indeficiência da eternidade a definição empregou a palavra posse.

Art. 2 — Se Deus é eterno.

(I Sent., dist. XIX, q. 2, art. 1; I Cont. Gent., cap. XV; De Pot., q. 3, a. 17, ad 23; Compend Theol., cap. V, VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é eterno.

1. — Pois, nada do que lhe é feito lhe pode ser atribuído. Ora, a eternidade é feita, conforme a expressão de Boécio: O momento que passa constitui o tempo; o que permanece, a eternidade; e Agostinho : Deus é o autor da eternidade. Logo, Deus não é eterno.

2. Demais. — O anterior e o posterior à eternidade por ela não se mede. Ora, Deus é anterior, como diz o livro De Causis; e posterior, conforme a Escritura (Ex 15, 18): O Senhor reinará eternamente e além da eternidade. Logo, ser eterno não é próprio de Deus.

3. Demais. — A eternidade é uma espécie de medida. Ora, a Deus não convém ser medido. Logo, nem ser eterno.

4. Demais. — A eternidade não tem presente, pretérito, nem futuro, porque existe total e simultaneamente, como se disse. Ora, a Escritura aplica a Deus palavras que exprimem os tempos presente, pretérito e futuro. Logo, Deus não é eterno.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: Eterno Padre, Eterno Filho, Eterno Espírito Santo. **SOLUÇÃO.** — A noção da eternidade resulta da imutabilidade, como a de tempo resulta do movimento, conforme do sobredito resulta. Ora, sendo Deus o ser imutável por excelência, convém-lhe, excelentemente, a eternidade. Nem só é eterno, mas é a sua eternidade, ao passo que nenhuma coisa é a própria duração, porque não é o próprio ser. Deus, porém, sendo o seu ser uniformemente e a sua própria essência, há de, necessariamente, ser a sua eternidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela nossa apreensão é que se diz que o momento permanenteconstitui a eternidade. Pois, assim, como a nossa apreensão do tempo tem a sua causa no apreendermos o fluxo mesmo do momento, assim procede em nós a apreensão da eternidade, de apreendermos o momento permanente. E a expressão de Agostinho — Deus é o autor da eternidade — entende-se da eternidade participada. Pois, Deus comunica a sua eternidade a certos seres, do mesmo modo por que comunica a sua imutabilidade.

E daqui se deduz clara **aRESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, diz-se que Deus é anterior à eternidade, enquanto participado pelas substâncias materiais; e, por isso, o mesmo livro diz, que a inteligência se alça ao nível da eternidade. E na expressão do Êxodo: o Senhor reinará eternamente e além da eternidade — eternamente é empregado no sentido de século, como se lê em outra versão. Assim, pois, diz-se que reinará além da eternidade, porque dura mais que qualquer século, i. é, além de qualquer duração dada; pois, século não é mais que o período de um ser, como diz Aristóteles. Ou ainda, diz-se que reina além da eternidade, porque, se alguma coisa existisse sempre, como o movimento do céu, segundo certos filósofos, ainda Deus reinaria mais, porque o seu reino existe total e simultaneamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A eternidade não é outra coisa senão Deus. Por onde, diz-se que Deus é eterno, não porque seja, de certo modo, medido; pois, a noção de medida emprega-se aí só para auxiliar nossa apreensão.

RESPOSTA À QUARTA. — As palavras que designam os diversos tempos atribuem-se a Deus, porque a sua eternidade os inclui a todos; não, porém, que ele encerre qualquer variação, que se desenvolva no presente, no pretérito e no futuro.

Art. 3 — Se ser eterno é próprio só de Deus.

(I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 2; IV, dist. XLIX, q. 1, a. 2, q. 3; Quodl., X, q. 2; De Div. Nom., cap.X, lect. III; De Causis, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que ser eterno não é próprio de Deus.

1. — Pois, diz a Escritura (Dn 12, 3): E os que tiverem ensinado a muitos o caminho da justiça, esses luzirão como as estrelas por todas as eternidades. Ora, não haveria várias eternidades se só Deus fosse eterno. Logo, nem só ele o é.

2. Demais. — Diz ainda a Escritura (Mt 25, 41): Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno. Logo, nem só Deus é eterno.

3. Demais. — Todo necessário é eterno. Ora, há muitas coisas necessárias, como p. ex., todas as proposições demonstrativas. Logo, nem só Deus é eterno.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo a Dámaso: Só Deus não tem princípio. Ora, tudo o que tem princípio não é eterno. Logo, só Deus é eterno.

SOLUÇÃO. — A eternidade, verdadeira e propriamente, só a Deus convém; pois resulta da imutabilidade, como já vimos, e só Deus é absolutamente imutável, segundo estabelecemos. E, na medida em que os seres dele recebem a imutabilidade, nessa mesma lhe participam da eternidade. Ora, há certos seres que recebem de Deus a imutabilidade, de modo tal que nunca mais deixam de existir; e, neste sentido, a Escritura (Ecl 1, 4) diz que aterra permanece sempre firme. Há outros seres que, na

Escritura, também se denominam eternos, por durarem diuturnamente, embora sejam corruptíveis; assim os montes chamam-se eternos (Sl 45, 5) e fala-se dos frutos eternos (Dt 33, 15). Mas, há ainda outros seres, que mais amplamente participam da eternidade, por terem o ser incorruptível ou mesmo, além disso, imutável a operação, como os anjos e os bem-aventurados, que gozam do Verbo; pois, quanto à visão do Verbo, não são mutáveis as cogitações dos santos, conforme diz Agostinho. Por isso se diz que os que vêem a Deus possuem a vida eterna, segundo a Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles te conheçam por um só verdadeiro Deus, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Consideram-se muitas as eternidades, por serem muitos os que dela participam, contemplando a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fogo do inferno chama-se eterno, só por ser interminável. Há, porém, mudança nas penas dos condenados, como se vê na Escritura (Jó 24, 19): Ele passa das águas da neve para um excessivo calor. Por onde, no inferno não há verdadeira eternidade, mas antes, tempo, conforme a mesma Escritura (Sl 80, 16): E durará o tempo deles por todos os séculos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Necessário significa um certo modo de ser da verdade, pois esta, segundo o Filósofo, está no intelecto. O verdadeiro e o necessário são, assim, eternos por existirem num intelecto eterno, que é só o divino. Donde não se segue, que alguma coisa, fora de Deus, seja eterna.

Art. 4 — Se a eternidade difere do tempo.

(Infra, a. 5; I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 2; dist. XIX, q. 2, a. 1; De Pot., q. 3, a. 14, ad 10, 18; De Div. Nom., cap. X, lect. III)

O quarto discute-se assim. — Parece que a eternidade não difere do tempo.

1. — Pois, é impossível existirem duas medidas simultâneas de duração, se uma for parte da outra; assim, não podem existir simultaneamente dois dias ou duas horas, ao passo que a hora e o dia são simultâneos porque aquela faz parte deste. Ora, a eternidade e o tempo existem simultaneamente e ambos implicam uma certa medida da duração. Logo, a eternidade, não sendo parte do tempo, porque o excede e o inclui, resulta que este é parte daquela e dela não difere.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, o momento temporal permanece idêntico a si mesmo na totalidade do tempo. Ora, isto mesmo é o que constitui a essência da eternidade, a saber, permanecer indivisivelmente idêntica a si mesma em todo decurso do tempo. Logo, a eternidade é um momento temporal. Ora, este não difere essencialmente do tempo. Logo, deste não difere substancialmente a eternidade.

3. Demais. — Assim como a medida do primeiro movimento é a medida de todos os outros, segundo Aristóteles, assim também a medida do primeiro ente há-de ser a de todos os demais. Ora, a eternidade mede o ser primeiro, que é o divino. Logo, mede todos os demais seres. E como o ser das coisas corruptíveis é medido pelo tempo, este ou é a eternidade ou parte dela.

Mas, *em contrário*, a eternidade existe toda simultaneamente. Ora, no tempo há anterioridade e posterioridade. Logo, não se identificam.

SOLUÇÃO. — É claro que o tempo não se identifica com a eternidade. A razão da diversidade deles, porém, alguns a descobriram em a eternidade não ter princípio nem fim e o tempo tê-los. Mas, esta diferença é acidental e não essencial, porque, dado que o tempo sempre existiu e sempre existirá,

permanece ainda, admitindo-se a opinião dos que consideram sempiterno o movimento do céu, uma diferença entre a eternidade e o tempo, como diz Boécio. Essa consiste em ser a eternidade a medida do permanente e o tempo, a do movimento; pois, a primeira existe toda simultaneamente e o tempo, não. Se, porém, considerarmos a diferença referida, relativamente ao medido, e não às medidas, então a doutrina em questão tem certo fundamento. Pois, só é medido pelo tempo o que tem princípio e fim temporais, como diz Aristóteles. Por onde, se o movimento do céu durasse sempre, o tempo não o mediria na totalidade da sua duração, porque o infinito não é mensurável; medir-lhe-ia, porém, os círculos, que têm princípio e fim temporais. Podemos ainda descobrir outro fundamento na opinião que discutimos, relativamente às medidas mesmas, se considerarmos o fim e o princípio, potencialmente. Pois, mesmo dado que o tempo dure sempre, ainda assim seria possível descobrir nele princípio e fim, considerando-lhe as partes, no sentido em que falamos do princípio e do fim do dia ou do ano. Ora, isto não pode convir à eternidade, embora tais diferenças resultem da diferença primária e essencial, a saber, que a eternidade existe toda simultaneamente, e o tempo, não.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se o tempo e a eternidade fossem medidas do mesmo gênero; o que, evidentemente é falso, dadas as naturezas daquele e desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O momento temporal constitui um mesmo sujeito, em todo o decurso do tempo, mas não na concepção racional. Pois, assim como o tempo corresponde ao movimento, assim o momento temporal, ao móvel. Ora, este é um mesmo sujeito em todo decurso do tempo, mas muda na concepção racional, segundo está aqui ou acolá. E essa alternação constitui o movimento, do mesmo modo que o fluxo do momento,enquanto alternado racionalmente, constitui o tempo. A eternidade, ao contrário, permanece a mesma quanto ao sujeito e quanto à nossa concepção. Logo, não se identifica com o momento temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a eternidade é a medida do ser em si mesmo, assim o tempo é a medida própria do movimento. Por onde, na medida em que um ser se afasta da existência permanente e sujeita-se à mudança, nessa mesma se afasta da eternidade e se sujeita ao tempo. Logo, o ser das coisas corruptíveis, sendo mutável, não é medido pela eternidade, mas, pelo tempo. Pois, este mede não só o que atualmente muda, mas também o que é suscetível de mudança e, portanto, mede, não só o movimento, mas também o repouso, próprio ao ser ao qual o movimento é natural embora não seja atualmente movido.

Art. 5 — Se o evo difere do tempo.

(I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 2; dist. XIX, q. 2, a. 1; II, dist. 2, q. 1, a 1; De Pot., q. 3, a. 14, ad 18; Quodl., X, q. 2).

O quinto discute-se assim. — Parece que o evo não difere do tempo.

1. — Pois, diz Agostinho, que Deus move as criaturas espirituais no tempo. Ora, entende-se por evo a medida das substâncias espirituais. Logo, o tempo não difere do evo.

2. Demais. — É da essência do tempo ter anterioridade e posterioridade, ao passo que a eternidade, por essência, existe toda simultaneamente, como já dissemos. Ora, o evo não é a eternidade, pois diz a Escritura (Ecle 1, 1), que a sabedoria eterna é anterior ao evo. Logo, este não existe todo simultaneamente mas tem anterioridade e, portanto, é tempo.

3. Demais. — Se no evo não há anterioridade e posterioridade, segue-se que nos seres eviternos não há diferença entre ser, ter sido, ou haver de ser. Ora, como é impossível tais seres não tenham existido, segue-se que é impossível não hajam de ser, o que é falso, porque Deus pode reduzi-los a nada.

4. Demais. — A duração dos seres eviternos sendo infinita, na sua continuidade, se o evo existe total e simultaneamente, segue-se que há seres criados atualmente infinitos, o que é impossível. Logo, o evo não difere do tempo.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: Tu que fazes sair o tempo, do evo.

SOLUÇÃO. — O evo difere do tempo e da eternidade, sendo o termo médio entre ambos.

Esta diferença, porém, uns a descobrem em que a eternidade não tem princípio nem fim; o evo tem princípio, mas não tem fim; e o tempo tem princípio e fim. — Mas esta diferença é acidental, como já dissemos, pois mesmo que os seres eviternos tivessem existido sempre e sempre houvessem de existir; e mesmo que viessem a deixar de existir um dia, o que Deus poderia fazer, mesmo assim, o evo se distinguiria da eternidade e do tempo.

Outros, porém, descobrem a diferença em que a eternidade não tem antes nem depois; o tempo tem antes e depois, implicando inovação e antiguidade; e o evo tem antes e depois, mas, sem renovação e antiguidade. — Mas, esta opinião implica contradição, que manifestamente ressalta, se a renovação e a antiguidade se referirem à medida mesma. Pois, não podendo ser simultâneos o anterior e o posterior da duração, se o evo tem antes e depois, é necessário que, desaparecendo uma parte anterior, sobrevenha, como renovamento, a que lhe sucede; e, desde logo, haveria no evo renovação, como no tempo. Se, porém, se referirem às coisas medidas, também daí resultam inconvenientes. Pois, as coisas temporais envelhecem no tempo, porque têm o ser transmutável; e é dessa transmutabilidade que resultam o antes e o depois do tempo, como se vê em Aristóteles. Se, portanto, o sujeito de eviternidade não envelhece nem se renova temporalmente, é porque tem o ser intransmutável. Logo, a sua medida não tem antes nem depois.

Devemos, portanto, admitir que, sendo a eternidade a medida do ser permanente, na medida em que uma criatura se afasta da permanência do ser, nessa mesma se afasta da eternidade. Ora, certas se afastam de modo tal, que o ser delas está sujeito à transmutação ou nesta consiste. Outras, porém, afastam-se menos, porque o ser delas nem consiste na transmutação, nem está sujeito a esta; contudo tem a transmutação adjunta, atual ou potencialmente. E isto bem se vê nos corpos celestes cujo ser substancial é intransmutável mas tem adjunto o movimento local. O mesmo se dá com os anjos, que têm o ser intransmutável, mas variável quanto à eleição, na medida em que isso lhes pertence à natureza; e variável, ainda, pelos pensamentos, pelos afetos, e a seu modo, localmente. Por isso medem-se pelo evo, meio termo entre a eternidade e o tempo. Ora, o ser que se mede pela eternidade, nem é mutável, nem admite nenhuma espécie de mudança; assim pois, no tempo, há antes e depois; no evo, não há, mas pode vir conjuntamente com eles; a eternidade não os tem, nem com eles é compatível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As criaturas espirituais, quanto aos afetos e pensamentos, em que há sucessão, medem-se pelo tempo; e, por isso, diz Agostinho, que ser movido no tempo é ser movido quanto aos afetos. Quanto ao ser natural, porém, elas são medidas pelo evo. E, por fim, quanto à visão da glória, participam da eternidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O evo existe todo e simultaneamente; não é porém a eternidade, porque em si comporta antes e depois.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No ser do anjo em si mesmo considerado, não há diferença do pretérito e futuro, senão só por mutações adjuntas. Mas, quando dizemos que o anjo é, foi ou há-de ser, isso implica diferença na acepção do nosso intelecto, que compreende o ser angélico por comparação com as diversas partes do tempo. E quando o nosso intelecto diz, que o anjo é ou foi, supõe algo de incompatível com a suposição contrária, mesmo para o poder divino; e quando diz que será, não faz ainda tal suposição. Ora, o ser e o não-ser do anjo, dependendo do poder divino, Deus pode, absolutamente falando, fazer com que o ser dele não venha a existir; não pode, porém, fazer que não exista, existindo; ou que não seja, depois que foi.

RESPOSTA À QUARTA. — A duração do evo é infinita, porque não tem limites no tempo. Por onde, não é inconveniente existir uma criatura infinita, por não ser limitada por nenhuma outra.

Art. 6 — Se há só um evo.

(II Sent., dist. II, q. 1, a. 2; Quodl., V, q. 4; Opusc. XXXVI, De Instant., cap. III).

O sexto discute-se assim. — Parece que não há um só evo.

1. — Pois, diz o livro apócrifo de Esdras (III, IV, 40): a majestade e o poder dos evos está em ti, Senhor.

2. Demais. — Gêneros diversos têm medidas diversas. Ora, certos seres eviternos — os corpos celestes — pertencem ao gênero das coisas corpóreas; outros, porém — os anjos — são substâncias espirituais. Logo, não há um só evo.

3. Demais. — Designando o evo a duração, os seres que têm o mesmo evo têm a mesma duração. Ora, nem todos os seres eviternos têm a mesma duração, porque uns começam a existir depois de outros, bem o demonstram as almas humanas. Logo, não há um só evo.

4. Demais. — Seres que não dependem uns dos outros não têm a mesma medida de duração; por isso é que todas as coisas temporais são medidas pelo mesmo tempo, porque a causa de todos os movimentos é, de certo modo, o primeiro movimento, medido pelo primeiro tempo. Ora, os seres eviternos não dependem uns dos outros. Logo, não há um só evo.

Mas, *em contrário*. — O evo é mais simples que o tempo e mais se aproxima da eternidade. Ora, o tempo é um só. Logo, com maior razão, o evo.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto houve duas opiniões. Uns dizem que o evo é um só e outros, que muitos. Para sabermos qual delas é a mais verdadeira, devemos considerar a causa da unidade do tempo, pois pelo conhecimento do corporal, chegamos ao do espiritual. Assim, uns dizem que há um só tempo para todos os seres corpóreos, porque só há um número para todas as coisas numeradas; pois, o tempo é número, segundo o Filósofo. Mas, isto não basta, porque o tempo não é um número separado da coisa numerada, mas, nesta existente; do contrário, não seria contínuo, pois a continuidade de dez braças de pano, por exemplo, não está em um número, mas no pano numerado. Ora, o número existente nos numerados não é o mesmo para todos, mas cada um tem o seu.

Por isso, outros querem ver a causa da unidade do tempo na unidade da eternidade, princípio de toda duração. De modo que todas as durações se reduzem a uma, se lhes considerarmos o princípio; são muitas, pelo contrário, se considerarmos a diversidade dos seres que recebem a duração do influxo do primeiro princípio. — Outros, por fim, descobrem a causa da unidade do tempo na matéria prima, sujeito primeiro do movimento, cuja medida é o tempo. Ora, nenhuma destas duas opiniões pode ser

considerada suficiente, porque seres que se unificam em virtude de um princípio, ou pelo sujeito, sobretudo remoto, não têm unidade, pura e simplesmente, mas sobre certo ponto de vista.

Por onde, a verdadeira razão da unidade do tempo é a unidade do primeiro movimento, pelo qual, sendo simplicíssimo, todos os demais são medidos, como diz Aristóteles. Assim, pois, o tempo está para esse movimento, não só como a medida, para o medido, mas também como o acidente, para o sujeito e, portanto, dele recebe a unidade; ao passo que está para os outros movimentos somente como medida, para o que é medido; e nem se multiplica com a multidão deles, porque uma medida distinta pode medir muitas coisas.

Isto posto, devemos saber que houve dupla opinião a respeito das substâncias espirituais. Assim, uns diziam que todas ou, pelo menos, muitas, no sentir de outros, procederam de Deus em uma quase igualdade, como ensina Orígenes. Outros, porém, diziam que todas as substâncias procederam de Deus num certo grau e numa certa ordem; este foi o sentir de Dionísio que diz haver, entre as substâncias espirituais e ainda, numa mesma ordem de anjos, primeiras, médias e últimas. Ora, pela primeira opinião, é necessário admitirem-se vários evos correlativos aos vários seres eviternos primeiros e iguais. Pela segunda, é necessário admitir-se um só evo, porque, medindo-se cada ser pelo que é mais simples no seu gênero, como diz Aristóteles, o ser de todas as criaturas coeternas há-de forçosamente ser medido pelo que o é primariamente, tanto mais simples quanto mais elevado for. Ora, sendo esta opinião mais verdadeira, como a seguir se demonstrará, concedemos, no caso presente, que há um só evo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Evo é às vezes tomado por século, período de duração de um ser; e, então consideram-se os evos muitos, como os séculos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora os corpos celestes e os espirituais difiram pelo gênero da natureza, têm, contudo, de comum, o serem intransmutáveis, e, por isso, medem-se pelo evo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora os seres temporais não comecem todos simultaneamente, contudo, todos estão no mesmo tempo, por causa do movimento primeiro medido pelo tempo. E, assim, todos os seres eviternos têm um mesmo evo, em virtude do primeiro dentre eles, embora nem todos comecem simultaneamente.

RESPOSTA À QUARTA. — Para que várias coisas tenham a mesma medida, não é necessário que esta seja a causa de todas aquelas, mas, que seja mais simples que elas.

Questão 11: Da unidade divina.

Após o que precede, devemos tratar da unidade divina. E sobre esta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.

(Infra, q. 30, a. 3; I Sent., dist. XIX, q. 4, a. 1, ad 2; dist. XXIV, a. 3; De Pot., q. 9, a. 7; Quodl., X, q. 1, a. 1; IV, Metaphys., lect. II; X, lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.

1. — Pois, tudo o que pertence a um gênero determinado acrescenta algo ao ser. Ora, a unidade, sendo o princípio do número, espécie de quantidade, pertence a um gênero determinado. Logo, acrescenta alguma coisa ao ser.

2. Demais. — O que divide uma noção comum adiciona-lhe alguma realidade. Ora, o ser é dividido pela unidade e pela multiplicidade. Logo, a unidade acrescenta algo de real ao ser.

3. Demais. — Se a unidade não acrescenta nada ao ser, este identifica-se com ela. Ora, é tautologia dizer que um ente é ente. Logo, também o é dizer que o ser é um — o que é falso. Portanto, a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Nada existe que não participe da unidade; o que não se daria se esta acrescentasse ao ser alguma coisa. Logo, não acrescenta.

SOLUÇÃO. — A unidade não acrescenta nada ao ser, mas, só a negação da divisão; pois, ser uno não é senão ser indiviso; e daqui resulta claramente, que a unidade é conversível no ser. Pois, todo o ser ou é simples ou composto. Aquele é indiviso, atual e potencialmente. Este não recebe o ser enquanto as suas partes estiverem divididas. Mas, só depois que elas o constituem e compõem. Por onde, é manifesto que o ser de qualquer coisa consiste na sua indivisão; e daí vem que todo ente conserva o seu ser na medida em que conserva a unidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos, pensando que a unidade convertível no ser se identifica com a que é princípio do número, professaram opiniões diversas. Assim, Pitágoras e Platão, vendo que a unidade convertível no ser não acrescenta a este nenhuma realidade, mas lhe significa a substância indivisa, pensaram que o mesmo se dá com a unidade, princípio do número. E como este se compõe de unidades, pensaram que os números são as substâncias de todas as coisas. Avicena, ao contrário, considerando que a unidade, princípio do número, acrescenta alguma realidade à substância, aliás, o número, composto de unidade não seria uma espécie de quantidade, acreditou que a unidade convertível no ser adiciona-lhe à substância alguma realidade, como branco, ao homem. Mas, isto é manifestamente falso. Pois, um ser é uno pela sua substância; porque, se o fosse em virtude de outra causa, como esta, de novo, seria una, havia de sê-lo, por sua vez, em virtude de uma terceira e, assim iríamos ao infinito. Por isso, devemos parar no primeiro termo e, portanto, dizer que a unidade convertível no ser nenhuma realidade lhe acrescenta; mas a unidade, princípio do número, acrescenta-lhe um atributo que pertence ao gênero da quantidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede que uma realidade dividida, de um certo modo, seja indivisa, de outro; assim, o que é numericamente dividido é indiviso especificamente. De modo que um ente uno sob um aspecto, pode ser múltiplo sob outro. Contudo será uno, absolutamente falando, e múltiplo, relativamente, o ser que for absolutamente indiviso, de qualquer dos modos seguintes. Ou pela

essência, embora dividido no que não lhe é essencial, como se dá com um mesmo sujeito afetado de acidentes diversos; ou pelo ato, embora dividido em potência, como acontece com o que é uno pelo todo e múltiplo pelas partes. O que, pelo contrário, for indiviso relativamente, e dividido absolutamente, como se dá com o que é dividido quanto à essência, e indiviso só quanto à apreensão da razão, ou ao seu princípio ou causa, será múltiplo absolutamente, e uno relativamente. Tal é o caso do que, numericamente múltiplo, é uno especificamente, ou quanto ao princípio. Assim pois, o ser é dividido pela unidade e pela multiplicidade: por aquele absolutamente, e por esta relativamente, pois a própria multidão não poderia participar do ser se, de certo modo, não estivesse contida na unidade. E, por isso, diz Dionísio: Não há multidão que não participe da unidade. Assim o múltiplo pelas partes é uno pelo todo: o múltiplo quanto aos acidentes é uno pelo sujeito; o que é múltiplo numericamente é especificamente uno; as coisas especificamente múltiplas unificam-se pelo gênero, e as múltiplas, pela procedência, são unificadas pelo princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há tautologia em dizer-se que o ser é uno, porque a unidade acrescenta algo de racional ao ser.

Art. 2 — Se unidade e multiplicidade se opõem.

(I Sent., dist. XXIV, q. 1, a. 3, ad 4; De Pot., q. 3, a. 16, ad 3; q. 9, a. 7, ad 14 sqq.; X Metaphys., lect. IV, VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que unidade e multiplicidade não se opõem.

1. — Pois, não se pode predicar de uma coisa o que lhe é contrário. Ora, toda multidão é, de certo modo, uma, como acabamos de ver. Logo, a unidade não se lhe opõe.

2. Demais. — Nenhum ser é constituído pelo seu contrário. Ora, a unidade constitui a multidão. Logo, não se lhe opõe.

3. Demais. — A unidade se opõe à unidade. Ora, a multiplicidade se opõe ao pequeno número. Logo, a unidade não lhe é contrária.

4. Demais. — Se a unidade se opõe à multidão há-de se lhe opor como o indiviso ao dividido e, portanto, como a privação ao hábito. Ora, isto é inadmissível, porque daí resultaria que a unidade é posterior à multidão e por ela definida, quando a verdade é que esta se define por aquela. Logo, haveria círculo na definição, o que é inconveniente. Logo, unidade e multiplicidade são contrárias.

Mas, *em contrário*. — Os opostos têm noções opostas. Ora, a noção da unidade funda-se na indivisibilidade, ao passo que a da multiplicidade implica a divisão. Logo, unidade e multiplicidade opõem-se.

SOLUÇÃO. — A unidade se opõe à multiplicidade, mas, de modos diversos. Pois, a que é princípio do número opõe-se à multidão numérica como a medida, ao medido, porque corresponde à noção de primeira medida; e o número é a multidão por essa unidade medida, como se vê em Aristóteles. Ao passo que a unidade convertível no ser opõe-se à multidão a modo de privação, como o indiviso, ao dividido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A privação, sendo uma negação no sujeito, segundo o Filósofo, nenhuma elimina totalmente o ser, mas, só parcialmente. Por onde, em se tratando do ser mesmo, a sua universalidade faz com que a privação do ser neste ser se funde; o que não se dá com as

privações das formas especiais como a da vista, da brancura ou semelhantes. E o que se dá com o ser dá-se com a unidade e a bondade, que nele se convertem; pois, a privação de um bem há-de se fundar no bem, assim como na unidade se há de fundar a remoção de qualquer parte dela. Donde vem, que a multidão é uma certa unidade, assim como o mal é um certo bem e o não-ser, um certo ser. Um contrário, porém, não se predica de outro, porque um deles é absolutamente, e o outro relativamente. Assim, um ser relativo, como potencial, é não ser, absolutamente, i. é, em ato; ou ainda, o ser, absolutamente, no gênero da substância, é não ser relativamente quanto a algum acidente. E, logo, do mesmo modo, o bem, relativamente, é absolutamente mal, ou ao inverso; assim como o que é absolutamente uno é, relativamente, múltiplo, e ao inverso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas espécies de todo: um homogêneo, composto de partes dissemelhantes. Ora, qualquer todo homogêneo é constituído de partes, que têm a mesma forma que ele, assim, qualquer parte da água é água; e tal é a constituição do contínuo, nas suas partes. Em qualquer todo heterogêneo, pelo contrário, as partes não têm a mesma forma que ele; assim nenhuma parte da casa é casa, como nenhuma parte do homem é homem. E tal espécie de todo é a multidão. Pois, como nenhuma das suas partes tem a sua forma, compõe-se a multidão de unidades, como a casa, do que não é casa. Não que as unidades constituam a multidão, enquanto que, sendo de natureza indivisível, a ela se lhe oponham mas, pelo que elas têm de ser; do mesmo modo por que as partes de uma casa a constituem, não por não serem casa, mas por serem determinados corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O múltiplo tem muitas acepções. Absolutamente, opõe-se à unidade; e, noutro sentido, implicando um certo excesso, opõe-se ao pequeno número. Por onde, no primeiro sentido, dois é multidão; no segundo, não.

RESPOSTA À QUARTA. — A unidade opõe-se privativamente ao múltiplo, enquanto este é dividido. Por onde, é necessário que a divisão exista, primeiro, na unidade; não absolutamente, mas, em virtude da apreensão da nossa razão. Pois, apreendemos o simples pelo composto e, por isso, definimos o ponto — o que não tem parte, ou, o princípio da linha. A multidão, porém, mesmo racionalmente, é conseqüente à unidade; pois, não concebemos seres divididos como multidão, senão porque atribuímos a unidade a cada parte da divisão. Logo, a unidade entra na definição da multidão, mas não esta, na daquela. A idéia de divisão, porém, o nosso intelecto a tira da negação do ser, de modo tal que, primeiramente, o intelecto apreende o ente; depois, diferençando esse ente de outro, apreende a divisão; em terceiro lugar, a unidade, e em quarto e último, a multidão.

Art. 3 — Se Deus é uno.

(Infra., q. 103, a. 3; I Sent., dist. II, a. 1; Il. dist. 1, q. 1, a 1; I Cont. Gent., cap. XLII ; De Pot., q. 3, a. 6; Compend. Theol., cap. XV; De Div. Nom., cap. XIII, lect. II, III; VIII Physic., lect. XII; XII Metaphys., lect. X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não é uno.

1. — Pois, diz a Escritura (1 Cor 8, 5): E assim sejam muitos os deuses e muitos os senhores.

2. Demais. — Nem a unidade, princípio do número, nem quantidade nenhuma pode ser predicada de Deus. Do mesmo modo, nem a unidade, que se converte no ser, porque importa privação, sendo imperfeição, não pode convir a Deus. Logo, não se pode dizer que Deus é uno.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 4): Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor.

SOLUÇÃO. — Por três razões se demonstra que Deus é uno. — A primeira funda-se na sua simplicidade. Pois, como é manifesto, aquilo que faz um ente singular ser o que é, de nenhum modo é comunicável a muitos, assim, o que faz Sócrates ser homem pode convir a muitos outros seres, mas só a um ser pode convir o que o constitui um determinado homem. Se portanto, Sócrates fosse o determinado homem, que é, pela mesma razão porque é homem, então, como não podem existir vários Sócrates, também não poderiam existir vários homens. E o mesmo se dá com Deus que, sendo a sua própria natureza, como já se demonstrou, é Deus pela mesma razão porque é um Deus e, portanto, é impossível existirem vários deuses.

A segunda funda-se na infinidade da sua perfeição. Pois, como já se demonstrou, Deus compreende em si a perfeição total do ser. Ora, se existissem vários deuses, necessariamente tinham que diferir e, portanto, algo conviria a um que não conviria aos outros; e se tal fosse uma privação, eles não seriam absolutamente perfeitos; se fosse perfeição, esta faltaria aos outros. Logo, é impossível existirem vários deuses. E, por isso, os antigos filósofos, quase arrastados pela verdade, admitindo um princípio infinito, consideravam-no único. — A terceira razão funda-se na unidade do mundo. Pois, vemos que todos os seres existentes se ordenam uns para os outros, na medida em que uns servem aos outros. Ora, coisas diversas não podem convir numa mesma ordem, se não forem assim dispostas por um só ordenador. Pois, a multiplicidade de seres reduz-se melhor à unidade da ordem por um só, do que por muitos ordenadores; porque a unidade é, em si, a causa da unidade, ao passo que a multiplicidade causa a unidade só acidentalmente, enquanto a tem, de certo modo. Ora, como o ser primeiro é perfeitíssimo por si mesmo e não por acidente, necessariamente, o que reduz todos os seres à unidade da ordem há-de ser uno. E a isto chamamos Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o Apóstolo diz que os deuses são muitos, alude ao erro de certos, que adoravam muitos deuses, considerando tais os planetas, os demais astros, ou mesmo cada uma das partes deste mundo. E por isso, o Apóstolo acrescenta, no mesmo passo (1 Cor 8, 6): Para vós, porém há um só Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A unidade, princípio do número, não é predicada de Deus, mas só do que tem o ser material. Pois, essa unidade pertence ao gênero dos seres matemáticos, que têm o ser na matéria, embora dela abstraído pela razão. A unidade, porém, convertível no ser é metafísica e, por isso, não depende, em si mesma, da matéria. Ora, embora em Deus não haja nenhuma privação, contudo, pelo nosso modo de apreender, ele não é de nós conhecido senão por meio da privação e da remoção. E desde então, nada impede que prediquemos de Deus certas afirmações, privativamente, como: é incorpóreo, infinito. E do mesmo modo dizemos que é uno.

Art. 4 — Se Deus é soberanamente uno.

(I Sent., dist. XXIV, q. 1, a. 1; De Div. Nom., cap. XIII, lect. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus não é soberanamente uno.

1. — Pois, unidade significa privação de divisão. Ora, a privação não é suscetível de mais e de menos. Logo, Deus não é mais uno que os outros seres, que têm esse atributo.

2. Demais. — Nada é mais indivisível que o que o é, atual e potencialmente, como o ponto e a unidade. Ora, um ser é considerado uno na medida em que é indivisível. Logo, Deus não é mais uno que a unidade e que o ponto.

3. Demais. — O que é bom por essência é bom soberanamente. Logo, soberanamente uno é o que tem esse atributo por essência. Ora, todo ser é uno por essência, como se vê no Filósofo. Logo, todo ser é uno soberanamente e, portanto, Deus não o é mais que os outros seres.

Mas, *em contrário*, diz Bernardo: Entre todos os seres que consideramos unos, a unidade da Divina Trindade ocupa o primeiro lugar.

SOLUÇÃO. — O uno é o ente indiviso, logo, para que algo seja ao máximo uno é preciso que seja ente ao máximo e indiviso ao máximo. Ora, Deus é um e outro. Ele é ente ao máximo, uma vez que não tem um ser determinado por nenhuma natureza que o receba, mas Ele é o próprio ser subsistente, sem nenhuma determinação. Além do mais, é indiviso ao máximo, não estando dividido nem em ato nem em potência, de qualquer maneira que se possa dividir, mas é simples absolutamente, como já se demonstrou. Fica então claro que Deus é ao máximo uno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a privação em si mesma não seja suscetível de mais nem de menos, contudo, como o seu contrário o é, dizemos que também o privativo está sujeito a essa lei. Logo, na medida em que um ser é mais, menos, ou de nenhum modo dividido ou divisível, nessa mesma o consideramos mais, menos, ou soberanamente uno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ponto e a unidade, que é princípio do número, não são soberanamente entes, porque não têm o ser senão num sujeito. Por onde, nenhum deles é soberanamente uno. Pois, como o sujeito não é tal, por causa da diversidade entre eles e os seus acidentes, assim, o mesmo se dá com o acidente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora todo ser seja uno pela substância, contudo, a substância de qualquer não pode causar, a título igual, a unidade, porque a substância de certos seres é composta de partes e a de outros, não.

Questão 12: Como Deus é conhecido por nós.

Tendo, no que fica dito, tratado de como Deus é, em si mesmo, resta tratarmos como é, em relação ao nosso conhecimento, i. é, como é conhecido pelas criaturas.

E nesta questão, discutem-se treze artigos:

Art. 1 — Se algum intelecto criado pode ver a Deus em essência.

(Infra., a. 4, ad 3; Ia Iae., q. 3, a. 8, et q. 5, a. 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 2, a. 1; III Cont. Gent., cap. LI, LIV, LVII; De Verit., q. 8, a. 1; Quodl., X, q. 8; Compend. Theol., cap. CIV, et part. II cap. XI, X; in Matt., cap. V; in Ioan., cap. I, lect. XI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum intelecto criado pode ver a Deus em essência.

1. — Pois, Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho (Jo 1, 18): Ninguém jamais viu a Deus, diz: o que Deus é, em si mesmo, não somente os profetas mas, nem os anjos e os arcanjos o viram. Pois, que criatura poderá ver, como é, o incriado? E também Dionísio, falando de Deus: os sentidos não o alcançam, nem a fantasia, nem a opinião, nem a razão, nem a ciência. 2. Demais. — O infinito, como tal, é, em si mesmo, inconhecível. Ora, Deus é infinito, como se demonstrou. Logo é, como tal, inconhecível.

3. Demais. — O intelecto criado só pode conhecer o que existe, pois o que primeiramente cai sob a apreensão do sentido é o ente. Ora, Deus, não é um existente, mas está acima de toda a existência, como diz Dionísio.

4. Demais. — Sendo o objeto conhecido a perfeição do ser que conhece, deve haver proporção entre um e outro. Ora, o intelecto criado, distando infinitamente de Deus, não há nenhuma proporção entre eles. Logo, nenhum intelecto criado pode ver a Deus em essência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Nós outros o veremos bem como ele é.

SOLUÇÃO. — Como um ser é conhecível enquanto atual, Deus, ato puro, sem nenhuma potência, é, em si mesmo, soberanamente conhecível. Mas, o que é, em si mesmo, soberanamente conhecível pode não o ser a um determinado intelecto, pelo próprio excesso de sua inteligibilidade; assim, o sol, soberanamente visível, não pode ser visto pelo morcego, por causa do excesso da sua luz. — levando isto em consideração, certos disseram que nenhum intelecto criado pode ver a Deus, em essência. — Mas, esta opinião é errônea. Pois, consistindo a felicidade última do homem, na sua altíssima operação, que é a do intelecto, se o intelecto criado não pudesse nunca ver a essência de Deus, ou não alcançaria nunca a beatitude, ou esta haveria de consistir em outro ser que não Deus, o que é contrário à fé. Pois, a perfeição última da criatura racional está no que é o princípio da sua existência, e um ser é perfeito na medida em que atinge o seu princípio. Além disso, tal opinião é também contrária à razão, pois é ínsito no homem o desejo natural de conhecer a causa, depois de conhecido o efeito, nascendo daqui a admiração. Se, portanto, a inteligência da criatura racional não pudesse atingir a causa primeira das coisas, seria vão o desejo da natureza. — Por onde, devemos admitir, pura e simplesmente, que os bem-aventurados vêem a essência de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um e outro passo referem-se à visão da compreensão e, por isso, antes, Dionísio tinha dito: De todos ele é universalmente incompreensível e os sentidos etc. E Crisóstomo, logo depois das palavras citadas, acrescenta: Visão, aqui, significa a contemplação e a compreensão certíssima do Pai, tal como o Pai mesmo a tem do Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O infinito próprio à matéria, não delimitada pela forma, é, em si mesmo, inconhecível, porque todo o conhecimento se realiza por meio da forma. Más, o infinito da forma não delimitada pela matéria é, em si mesmo, soberanamente conhecível. Ora, é deste último modo, e não do primeiro, que Deus é infinito, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que Deus é um inexistente porque de nenhum modo exista, mas, por estar acima de tudo o que existe, sendo o seu próprio ser. Donde se segue, não que seja absolutamente inconhecível, mas, que excede todo conhecimento, isto é, não pode ser compreendido.

RESPOSTA À QUARTA. — Proporção tem duplo sentido. Num, significa relação certa entre duas quantidades; assim, duplo, triplo, igual são espécies de proporção. Noutro, significa qualquer proporção entre dois termos; e assim, pode haver proporção entre a criatura e Deus, enquanto aquele se lhe refere como o efeito à causa, e a potência ao ato. E neste sentido o intelecto criado pode ser proporcionado ao conhecimento de Deus.

Art. 2 — Se a essência de Deus é vista pelo intelecto criado mediante alguma imagem interior.

(III Sent., dist. XIV, a. 1, q. 3; IV, dist. XLIX, q. 2, a. 1; De Verit., q. 8, a. 1; q. 10, a. 2; III Cont. Gent., cap. XLIX, LI; IV, cap. VII; Quodl., VII, q. 1, a. 1; Compend. Theol., cap. CV, et part II, cap. IX; in Ioan., cap. I, lect. XI; cap. XIV, lect. II; in I Cor., cap. XIII, lect. IV; De div. Nom., cap. I, lect. I; in Boet., De Trin., q. 1, a. 2)

O segundo discute-se assim. — Parece que a essência de Deus é vista pelo intelecto criado mediante uma imagem interior.

1. — Pois, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Sabemos que, quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto, nós outros o veremos bem como ele é.

2. Demais.— Agostinho diz: Quando conhecemos a Deus, forma-se em nós uma imagem dele.

3. Demais. — A inteligência em ato é idêntica ao inteligível em ato, como o sentido em ato o é ao sensível em ato. Ora, tal, não se dá senão em quanto o sentido é informado pela imagem da coisa sensível, e o intelecto pela da coisa inteligida. Logo, se Deus for visto em ato pelo intelecto criado, necessariamente há de sê-lo por alguma imagem.

Mas, *em contrário*, Agostinho, explicando o passo do Apóstolo — vemos agora como num espelho em enigma. — diz: As palavras espelho e enigma podem-se entender como significando quaisquer imagens acomodadas ao nosso conhecimento de Deus. Ora, ver a Deus em essência, não é vê-lo enigmaticamente, nem através de um espelho; antes, é vê-lo de modo oposto a este último. Logo, a divina essência não é vista por meio de imagens.

SOLUÇÃO. — Tanto para a visão sensível, como para a intelectual, duas condições se requerem: a virtude visiva e a união da coisa vista com a potência que vê; pois, a visão atualiza-se só porque a coisa vista está, de certo modo, em quem vê. Ora, é claro que as coisas corpóreas vistas não podem estar em essência, em quem as vê, mas só em imagem; assim como está nos olhos, não a substância, mas, a imagem da pedra, pela qual a visão se atualiza. Do contrário, se a coisa vista fosse também o princípio da virtude visiva, necessariamente, quem a visse dela receberia tanto a virtude da visão como a forma pela qual a vê.

Ora, é manifesto que Deus é, de um lado, o autor da faculdade intelectiva e, de outro lado pode ser visto pela inteligência. E como a virtude intelectiva da criatura não é a essência de Deus, conclui-se que é uma imagem participada dela, que é a inteligência primeira. Por onde, a virtude intelectual da criatura é chamada um certo lume inteligível, quase derivado da luz primeira, quer isto se entenda da virtude natural, ou de alguma perfeição acrescentada, na ordem da graça ou da glória. Logo, para ver a Deus, é necessária uma certa imagem dele, na potência visiva, pela qual a inteligência se torna capaz de vê-lo.

Mas, quanto à coisa vista, que, necessariamente há de unir-se, de algum modo, ao sujeito que vê, a essência de Deus não pode ser vista por nenhuma imagem criada. Primeiro, porque, como diz Dionísio, por meio de imagens de coisas de ordem inferior, de nenhum modo podem ser conhecidas coisas superiores; assim pela imagem de um corpo, não pode ser conhecida a essência de um ser incorpóreo; e, com maioria de razão, a essência de Deus não pode ser vista por nenhuma espécie criada. Segundo, porque a essência de Deus é o seu próprio ser, como já se demonstrou, o que não se dá com nenhuma forma criada, que, logo, não pode ser imagem que represente, ao sujeito que vê, a sobredita essência — Terceiro, porque a divina essência é algo de incircunscrito, contendo em si de modo sobre-eminente tudo o que pode ser expresso ou inteligido pelo intelecto criado; e, portanto, de nenhum modo pode ser representada por qualquer espécie que seja, porque toda forma criada é determinada por alguma noção, como a sabedoria, ou a potência, ou a existência mesma, ou algo de semelhante. Por onde, dizer que Deus pode ser visto por meio de alguma imagem, é dizer que a essência divina não pode ser vista, o que é errôneo.

Logo, devemos dizer que para vermos a essência de Deus, é necessário alguma semelhança por parte da potência visiva, a saber, o lume da glória divina, ajudando o intelecto para que veja a Deus, como está na Escritura (Sl 35, 10): E no teu lume veremos o lume. Logo, a essência de Deus não pode ser vista por nenhuma imagem criada, que a represente tal como ela em si mesma é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo aduzido se refere à imagem que participa do lume da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado, Agostinho refere-se ao conhecimento de Deus, que temos nesta vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divina essência é o seu ser mesmo. Por onde, assim como as outras formas inteligíveis, que não são o próprio ser, unem-se ao intelecto por um certo ser, pelo qual o informam e atualizam, assim, a essência divina une-se ao intelecto, criado, como inteligência em ato que já é, atualizando o intelecto, por si mesma.

Art. 3 — Se a essência de Deus pode ser vista com os olhos do corpo.

(Infra., a. 4, ad 3; IIa IIae, q. 175, a. 4; IV Sent., dist. XLIV, q. 2, a. 2; in Matt., cap. V.)

O terceiro discute-se assim. — Parece que a essência de Deus pode ser vista com os olhos do corpo.

1. — Pois, diz a Escritura (Jó 19, 26): E na minha carne verei a Deus, etc.; e ainda (42, 5): Eu te ouvi por ouvido da orelha, mas agora te vê o meu olho.

2. Demais. — Agostinho diz: A virtude dos olhos deles (dos bem-aventurados) será, pois, mais poderosa; não que vejam mais penetrantemente do que dizem que as serpentes ou as águias vêem; porquanto, por maior que seja a intensidade da vista desses animais, não podem ver mais

que os corpos; mas, porque verão os seres incorpóreos. Ora, quem pode ver o incorpóreo pode elevar-se até à visão de Deus. Logo, os olhos glorificados podem ver a Deus.

3. Demais. — Deus pode ser visto, em visão imaginária, pelo homem, pois diz a Escritura (Is 6, 1): Vi o Senhor assentado sobre um alto e elevado sólio, etc. Ora, sendo a fantasia um movimento produzido pelo sentido, em ato, a visão imaginária origina-se do sentido, como ensina Aristóteles: Logo, Deus pode ser visto por visão sensível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A Deus nunca ninguém viu, nem nesta vida, tal como ele é, nem na vida dos anjos, de modo porque são vistos os seres materiais, por visão corpórea.

SOLUÇÃO. — É impossível que Deus seja visto, quer pelo sentido da vista, quer por algum outro sentido ou potência da parte sensitiva. Pois, toda potência desse gênero é ato de um órgão corpóreo, como a seguir se dirá. Ora, o ato é proporcionado à potência a que pertence. Logo, nenhuma potência sensível pode ir além dos seres corpóreos. Ora, sendo Deus incorpóreo, como já demonstramos, não pode ser visto pelo sentido, nem pela imaginação, mas só pelo intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão — na minha carne verei a Deus, meu salvador — não significa que Deus haja de ser visto com os olhos da carne. Assim também o passo — mas agora te vê o meu olho se refere à visão mental, no sentido do Apóstolo (Ef 1, 17): Deus vos dê o espírito de sabedoria e de luz, para o conhecerdes, os olhos iluminados do vosso coração.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho emprega, no passo aduzido, linguagem dubitativa e condicional, o que é claro pelo que diz antes: Pois eles teriam uma potência toda diferente (i. é, os olhos dos glorificados) se por eles fossem vistas as naturezas incorpóreas. E, logo depois, vem a **SOLUÇÃO.**: É muito crível que, então, veremos os corpos que formam os novos céus e as terras novas, de modo que vejamos, com claríssima evidência, Deus presente em toda parte e governando todas as coisas, mesmo as corpóreas; não como agora, apreendendo com inteligência as coisas invisíveis de Deus, por meio das suas criaturas; mas, como no meio de homens vivos, e exercendo os movimentos da vida, logo que os vemos, não cremos apenas que vivem, mas os vemos realmente, como tais. Donde é claro, que ele quer dizer, que os olhos glorificados. hão-de ver a Deus como agora os nossos olhos vêem a vida de um homem. Ora, esta não é vista pelos olhos corpóreos, como algo de visível em si mesma, mas como um sensível acidental, que não é conhecido pelo sentido, mas conjuntamente com este, por alguma outra potência cognoscitiva. Porém, em virtude da perspicácia do intelecto e da refulgência da claridade divina, num mundo renovado, pode-se dar que, da visão dos corpos, imediatamente conheçamos intelectualmente a divina presença;

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na visão imaginária não se vê a essência de Deus, mas realiza-se uma forma na imaginação, representativa de Deus, segundo uma certa semelhança, no gênero daquelas de que se serve a Escritura divina, quando descreve metaforicamente as coisas sensíveis.

Art. 4 — Se o intelecto criado pode, pelas suas potências naturais, ver a essência divina.

(Infra., q. 64, a. 1, ad 2; Ia IIae., q. 5, ª 5; II Sent., dist. IV a. 1; dist. XXIII, q.2, a. 1; IV, dist. XLIX, q. 2, a. 6; I Cont. Gent., cap. III; III, cap. XLIX, LII; De Verit., q. 8, art. 3; De Anima, a. 17, ad 10; in I Tim., cap. VI, lect. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto criado pode, pelas suas potências naturais, ver a essência divina.

1. — Pois, diz Dionísio: O anjo é um espírito puro, claríssimo, recebendo em si, por assim dizer, toda a beleza de Deus . Ora, um ser é visto quando é visto o seu espelho. Logo, como o anjo se intelige a si mesmo, pelas suas faculdades naturais, há-de inteligir também, do mesmo modo, a essência divina.

2. Demais. — O que é sumamente visível torna-se-nos menos visível por defeito da possa vista corpórea ou intelectual. Ora, o intelecto angélico não padece nenhum defeito. Logo, sendo Deus sumamente inteligível, há-de sê-lo para o anjo, e, portanto, este pode, pelas suas potências naturais, apreender outros inteligíveis, e, com maior razão, inteligir a Deus.

3. Demais. — O sentido do corpo não pode elevar-se até inteligir a substância incorpórea, que lhe está acima da natureza. Se, pois, ver a Deus em essência excede a natureza de qualquer intelecto criado, conclui-se que nenhuma pode chegar a ver a essência de Deus, o que é errôneo, como do sobredito resulta. Logo, é natural ao intelecto criado ver a essência de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 6, 23): A graça de Deus é a vida eterna. Ora, esta consiste na visão da essência divina, conforme aquilo do Evangelho (Jo 17, 3): Esta é a vida eterna em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti, etc. Logo, ver a essência de Deus convém ao intelecto criado, por graça e não por natureza.

SOLUÇÃO. — É impossível ao intelecto criado ver a essência de Deus, pelas suas faculdades naturais. Pois, o conhecimento opera-se pela presença do objeto no sujeito, Ora, aquele está no segundo, conforme ao modo deste. Logo, o conhecimento de qualquer sujeito conhecente há-de ser conforme ao modo da natureza deste. Se, portanto, o modo de ser do objeto conhecido exceder o modo da natureza do sujeito, que conhece, o conhecimento desse objeto há-de, necessariamente, exceder a natureza do sujeito.

Ora, é múltiplo o modo de existir das coisas. Umas, por natureza, não têm o ser senão numa certa matéria individual, e tais são todos os seres corpóreos. Outras, e tais as substâncias incorpóreas a que chamamos anjos, são por natureza subsistentes por si mesmas, sem nenhuma matéria; contudo, não são o próprio ser mas o possuem pois, só de Deus é próprio o modo de existir, pelo qual é o seu mesmo ser subsistente.

Ora, sendo a nossa alma, pela qual conhecemos, a forma de uma determinada matéria, é-nos conatural conhecer as coisas que têm o ser só na matéria individual. A nossa alma, porém, encerra virtudes cognoscitivas de duas espécies, uma é ato de órgão corpóreo e a esta é conatural conhecer as coisas que têm o ser na matéria individual; e, por isso, os sentidos não podem conhecer senão o singular. Outra, porém, é a virtude cognoscitiva do intelecto... que não é ato de nenhum órgão corpóreo; e por isso é-nos conatural conhecer, por meio dele as naturezas que têm o ser numa determinada matéria individual, mas não como tais, senão enquanto abstrai dessa matéria pela consideração da inteligência. Por onde, pela inteligência, podemos conhecer tais coisas universalmente, o que sobrepuja a capacidade do sentido. — Ao intelecto angélico, por seu lado, é conatural conhecer as naturezas, que não existem na matéria, o que sobreleva a faculdade natural do intelecto, no estado da vida presente, em que está unida ao corpo.

Ora, de tudo isto se conclui, que conhecer o ser mesmo subsistente é conatural só ao intelecto divino e sobre-excede a faculdade natural de qualquer intelecto criado, porque nenhuma criatura é o seu

próprio ser, mas o tem participadamente. — Logo, o intelecto criado não pode ver a Deus, por essência, a menos que Deus, por graça, se lhe una e se lhe torne inteligível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É conatural ao anjo o modo de conhecer a Deus consistente em ter o próprio anjo, em si, uma refulgente semelhança de Deus. Ora, conhecer a Deus por qualquer semelhança criada não é conhecer a essência de Deus, como acima ficou dito. Logo, não se conclui que o anjo possa, pelas suas potências naturais, conhecer a essência de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A inteligência do anjo não tem defeito, entendendo-se esta palavra privativamente, i. é, de modo que ao anjo falte algo do que deve ter. Tomada, porém, em sentido negativo, não há criatura que não seja deficiente comparada com Deus, pois não tem aquela excelência própria de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vista, sendo absolutamente material, de nenhum modo pode elevar-se ao que quer que seja de imaterial. Porém o nosso intelecto, como o angélico, elevado, de certo modo e por natureza, acima da matéria, pode ascender, pela graça, a algo de mais alto que lhe sobrepassa a natureza. E a prova é que a vista de modo nenhum conhece por abstração o que conhece concretamente; assim, de nenhum modo pode perceber uma natureza senão como individual. Porém, o nosso intelecto pode considerar abstratamente o que conhece de maneira concreta. Assim, embora conheça coisas que têm a forma realizada na matéria, contudo, decompõe o composto nas suas duas componentes e considera a forma em si mesma. Semelhantemente, o intelecto angélico, embora lhe seja conatural conhecer o ente concreto em uma natureza particular, pode contudo separá-lo pelo intelecto, conhecendo que uma coisa é ele e outra, o ser que tem. Por onde, o intelecto criado sendo capaz, por natureza, de apreender uma forma concreta e um ser concreto, abstratamente, por uma como análise resolutiva, pode também, pela graça, ser elevado, de modo que conheça a substância separada e o ser separado subsistente.

Art. 5. — Se o intelecto criado precisa, para ver a essência de Deus, de algum lume criado.

(II Sent., dist. XIV, a. 1, q. 3; IV, dist., XLIX, q. 2, a. 6; III Cont. Gent., cap. LIII, LIV; De Verit., q. 8, a. 3; q. 18, a. 1, ad 1; q. 20, a. 2; Quodl., VII, q. 1, a. 1; Compend. Theol., cap. CV).

O quinto discute-se assim. — Parece que o intelecto criado não precisa de nenhum lume criado para ver a essência de Deus.

1. — Pois, as coisas sensíveis, por si mesmas lúcidas, não precisam de nenhum outro lume para serem vistas. Logo, nem as inteligíveis. Ora, como Deus é inteligível, não é visto por nenhum lume criado.

2. Demais. — Se Deus é visto por um intermediário não o é em essência. Ora, tal se dá se é visto por meio de um lume criado. Logo, não é visto em essência.

3. Demais. — Nada impede que o que é criado seja natural a uma criatura. Se, pois, a essência de Deus é vista por meio de algum lume criado, este lume poderá ser natural a alguma criatura que, então, não precisaria de nenhum outro lume para ver a Deus, o que é impossível. Logo, não é necessário a toda criatura acrescentar-se um lume, para ver a essência de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 35, 10): No teu lume veremos o lume.

SOLUÇÃO. — Tudo o que é elevado acima da natureza própria é necessário que tenha uma disposição, que lhe seja superior; assim, se o ar tiver que receber a forma do fogo, é necessário que receba alguma disposição para tal forma. Ora, quando um intelecto criado vê a Deus em essência, esta torna-se-lhe a forma inteligível. Por onde, é necessário lhe seja acrescentada alguma disposição sobrenatural, para que se eleve a tanta sublimidade. Ora, como a virtude natural do intelecto criado não lhe basta para que veja a essência de Deus, como já demonstramos, necessário é lhe seja aumentada pela divina graça a virtude intelectual, e este aumento chama-se iluminação do intelecto, assim como o próprio inteligível é chamado luz ou lume, do qual diz a Escritura (Ap 21, 23): A claridade de Deus a alumiou, i. é, a sociedade dos bem-aventurados que vêem a Deus. E este lume os torna deiformes, i. é, semelhantes a Deus, conforme aquilo do Evangelho (1 Jo 3, 2):Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele e o veremos bem como ele é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lume criado é necessário para ver a essência de Deus; não que torne essa essência inteligível, que, em si mesma, é incompreensível, mas porque dá ao intelecto a capacidade de inteligir, do modo pelo qual o hábito dá a uma potência capacidade de operar. Semelhantemente, o lume corpóreo é necessário para a visão exterior, tornando, atualmente, o meio transparente, de maneira que possa a cor afetá-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é preciso que o lume em questão, necessário para vermos a essência de Deus, seja uma imagem na qual vejamos essa essência, mas, sim uma quase perfeição do intelecto, que o fortifica para que possa ver a Deus. Por onde, pode-se dizer, que não é um intermediário no qual, mas antes, pelo qual Deus é visto. Ora, isto não tolhe a visão de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disposição para a forma do fogo não pode ser natural, senão para o que já tem essa forma. Por onde, o lume da glória só poderia ser natural à criatura se esta fosse de natureza divina, o que é impossível. Mas, por este lume, a criatura racional torna-se deiforme, como dissemos.

Art. 6 — Se os que vêem a essência de Deus, uns a vêem mais perfeitamente que outros.

(Infra, q. 62, a. 9; IV Sent., dist. XLIX, q. 2, a. 4; III Cont. Gent., cap. LVIII)

O sexto discute-se assim. Parece que, dos que vêem a essência de Deus, uns não a vêem mais perfeitamente que outros.

1. — Pois, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Nós outros o veremos bem como ele é. Ora, Deus só tem um modo de ser. Logo, será visto por todos do mesmo modo e, portanto, não mais perfeitamente por uns do que por outros.

2. Demais. — Agostinho diz que uma mesma coisa não pode ser inteligida mais por um do que por outro. Ora, todos os que vêem a Deus em essência a inteligem; pois, Deus é visto pelo intelecto e não pelo sentido, como já se estabeleceu. Logo, dos que vêem a essência de Deus, uns não a vêem mais claramente que outros.

3. Demais. — Por duas razões pode uma coisa ser vista mais perfeitamente por uns do que por outros: por causa do objeto visível, ou por causa da potência visual de quem vê. No primeiro caso, é porque o objeto é recebido por quem vê mais perfeitamente, i. é, por semelhança mais perfeita. Ora, isto não se dá no caso vertente, pois Deus está presente ao intelecto, que lhe contempla a essência, não por qualquer semelhança, mas pela essência mesma. Donde se conclui, que só por diferença da potência

intelectiva é que uns a vêem mais perfeitamente que outros e, portanto, quem tiver a potência. intelectiva naturalmente mais sublime, mais claramente a verá. Ora, isto é inadmissível, porque foi prometida aos homens uma beatitude igual à dos anjos.

Mas, *em contrário*, a vida eterna consiste na Visão de Deus, conforme aquilo da Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus, etc. Logo, se todos vêem igualmente a essência de Deus, na vida eterna, todos serão iguais. Ora, o Apóstolo diz o contrário (1 Cor 15, 41): Há diferença de estrela a estrela na claridade.

SOLUÇÃO. — Dos que vêem a essência de Deus, uns a vêem mais perfeitamente que outros, o que não se dá, porque haja em uns semelhança de Deus mais perfeita que em outros; pois, essa visão não se há-de realizar por nenhuma semelhança, como demonstramos; mas, sim, porque o intelecto de uns terá maior virtude ou faculdade para ver a Deus, que o de outros. Ora, a faculdade de ver a Deus não é própria ao intelecto criado, pela sua natureza mesma, mas, pelo lume da glória, que o constitui numa como deiformidade, conforme resulta do que já foi visto. Por onde, o intelecto que mais participar do lume da glória mais perfeitamente verá a Deus. Ora, desse lume mais participa quem mais caridade tem, porque onde há maior caridade há mais desejo e este torna, de certo modo, quem deseja, apto e preparado para receber o desejado. Logo, quem mais caridade tiver mais perfeitamente verá a Deus e mais feliz será.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na expressão — nós outros o veremos bem como ele é — o advérbio como determina o modo da visão relativamente à coisa vista, sendo o sentido: nós o veremos bem como ele é, porque lhe veremos o ser mesmo que se lhe identifica com a essência. Mas, não determina o modo da visão relativamente a quem yê, como se significasse que o modo de ver será perfeito, como perfeito é, em Deus o modo de ser.

Donde se deduz clara a**RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, quando se diz que uns não inteligem a mesma coisa mais que outros, isto é verdade se se refere ao modo de ser inteligido, pois quem o inteligir diferentemente do que é não o intelige verdadeiramente; não é verdade, porém, se se referir ao modo de quem intelige, pois o inteligir de uns é mais perfeito que o de outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diversidade da visão não será por causa do objeto, porque o mesmo objeto — a essência de Deus — será apresentado a todos; nem por causa da participação diversa do objeto, por meio de semelhanças diferentes; mas, por causa da capacidade diversa dos intelectos, não natural, mas gloriosa, como dissemos.

Art. 7 — Se os que vêem a Deus em essência o compreendem.

(III Sent., dist. XIV, a. 2, q. 1; dist. XXVII, q. 3, a. 2; IV, dist. XLIX q. 2, a. 3; III Cont. Gent., cap. LV; Qq disp., De Verit., q. 2, a. 1, ad 3; q. 8, a. 2; q. 20, a. 5; De Virtut., q. 2, a. 10, ad 5; Comp. Theol., cap. CVI; in Ioan., cap. I, lect. XI; Eph., cap. V, lect. III)

O sétimo discute-se assim — Parece que os que vêem a Deus em essência o compreendem.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Fp 3, 12): Mas eu prossigo, para ver se de algum modo poderei compreender. Ora, não prosseguia em vão, como ele próprio o diz (1 Cor 9, 26): Pois eu assim corro, não como a coisa incerta. Logo, compreende. E, pela mesma razão os outros, que ele para tal convida, dizendo (1 Cor 9, 24): correi de tal maneira que o alcanceis.

2. Demais. — Como diz Agostinho, é compreendido o que é totalmente visto, de modo que nada escape a quem vê. Ora, se Deus é visto em essência, há-de sê-lo totalmente e de modo que nada escape a quem o vê, pois Deus é simples. Logo, quem o vê em essência o compreende.

3. Demais. — E nem vale dizer que é visto todo, mas não totalmente. — Totalmente exprime o modo de quem vê, ou o modo de ser visto. Ora, quem vê a Deus em essência o vê totalmente, se nos referirmos ao modo do ser visto, pois o vê como ele é, conforme se disse. Semelhantemente, vê-o totalmente, se nos referirmos ao modo de quem vê, pois o intelecto de quem vê a essência de Deus a vê com toda virtude de que é capaz. Logo, quem vê a Deus em essência vê-o totalmente. Logo, compreende-o.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jr 32, 18): Ó fortíssimo, grande e poderoso, o Senhor dos exércitos é o teu nome. Grande conselho e incompreensível no pensamento. Logo, não pode ser compreendido.

SOLUÇÃO. — Nenhum intelecto criado pode compreender a Deus; porém, atingi-lo, de qualquer modo, pela mente, é grande beatitude, diz Agostinho.

E isto se evidencia considerando que compreendemos o que perfeitamente conhecemos. Ora, é perfeitamente conhecido o que o é em toda a sua cognoscibilidade. Por onde, não é compreendido aquilo que, sendo cognoscível por ciência demonstrativa, é admitido por opinião fundada em alguma razão provável. Assim, compreende que um triângulo tem os três ângulos iguais a dois retos quem aceitar essa verdade em virtude de uma demonstração; quem a aceitar, porém, por uma opinião provável, porque é uma proposição expressa pelos sábios ou por muitos outros, não a compreende, porque não alcança o perfeito modo do conhecimento pelo qual essa verdade é cognoscível.

Ora, nenhum intelecto criado pode alcançar aquele perfeito modo de conhecimento pelo qual a essência divina é cognoscível, o que assim se demonstra. Um ser é cognoscível na medida em que é atual. — Ora, Deus, cujo ser é infinito, como já demonstramos, é infinitamente cognoscível; mas, nenhum intelecto criado pode conhecê-lo infinitamente, porque cada qual conhece a divina essência mais ou menos perfeitamente, conforme é inundado de maior ou de menor lume da glória. Ora, como o lume criado da glória, recebido por qualquer intelecto criado, não pode ser infinito, é impossível que qualquer intelecto dessa natureza conheça infinitamente a Deus. Logo, não pode compreendê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A palavra compreensão tem duplo sentido. Um estrito e próprio, segundo o qual um objeto se inclui no sujeito que compreende; e, neste sentido, Deus não pode, de nenhum modo, ser compreendido pelo intelecto, nem por nenhuma outra potência, porque, sendo infinito, não pode ser incluído no finito, de maneira que algum ser finito possa compreendê-lo tal como infinitamente é. Ora, é dessa compreensão que agora se trata. Mas, a compreensão, em sentido, mais amplo, opõe-se à pesquisa; assim, diz-se que compreende aquele que possui a quem procurava. E neste sentido, Deus é compreendido pelos bem-aventurados, conforme aquilo da Escritura (Ct 3, 4): Aferrei dele nem o largarei; sentido no qual se entendem os lugares do Apóstolo sobre a compreensão. Neste sentido, a compreensão é um dos três dotes da alma correspondente à esperança, como a visão à fé, e a fruição à caridade. Nós, porém, não temos ou possuímos tudo o que vemos, pois vemos às vezes, o que está distante ou o que escapa ao nosso poder. Nem tão pouco, fruímos de tudo o que temos, quer porque não nos deleitamos com tais causas, quer porque não são o fim último do nosso desejo, que não satisfazem nem acalmam. Ora, estas três coisas os eleitos as possuem em Deus: vêem-no e, por isso, têm-no sempre presente e podem vê-lo sempre; e, por fim, possuindo-o, fruem-no como fim último, que satisfaz o desejo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é incompreensível, não porque haja uma parte dele que é vista e outra não; mas, porque não é visto tão perfeitamente como é visível. Assim, uma proposição demonstrável não é conhecida total e perfeitamente, como é cognoscível, quando conhecida por uma razão provável, embora desse tudo, tudo dela se conheça — sujeito, predicado e composição. Por isso Agostinho, definindo a compreensão, diz: Compreendemos o todo quando o vemos de modo tal que nada dele nos escape, ou quando os seus limites podem ser vistos pelo olhar. Ora, vemos os limites de um objeto quando chegamos ao fim, no modo de conhecê-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A palavra — totalmente — significa o modo de ser do objeto; não que o modo total de ser do objeto não seja apreendido pelo conhecimento mas, porque não é o modo de ser do conhecimento. Por onde, quem vê a Deus em essência vê, nele, que existe infinitamente e é infinitamente cognoscível; mas, esse modo infinito não lhe pertence, de maneira que conheça infinitamente; assim, podemos saber provavelmente que uma proposição é demonstrável, embora não a conheçamos demonstrativamente.

Art. 8 — Se os que vêem a Deus em essência vêem tudo em Deus.

(Infra., q. 57, a. 5; q. 106, a. 1, ad 1; III q. 10, a. 2; II Sent., dist. XI, a. 2; III, dist. XIV, a. 2, q. 2; IV, dist. XLV, q. 3, a. 1; dist. XLIX, q. 2, a. 5; III Cont. Gent., cap. LVI LIX; De Verit., q. 8, a. 4; q. 20, a. 4, 5).

O oitavo discute-se assim. — Parece que os que vêem a Deus em essência vêem tudo em Deus.

1. Pois, diz Gregório: O que não verão os que vêem a quem tudo vê? Ora, Deus vê tudo. Logo, tudo vêem os que vêem a Deus.

2. Demais. — Quem vê um espelho vê tudo o que nele reflete. Ora, todos os seres feitos por Deus, ou os que ele pode fazer, nele se refletem como num espelho; pois Deus conhece, em si mesmo, todas as coisas. Logo, quem vê a Deus vê tudo o que existe ou pode existir.

3. Demais. — Quem intelige o mais intelige o menos, como diz Aristóteles. Ora, tudo o que Deus faz ou pode fazer é menos que a sua essência. Logo, quem intelige a Deus intelige tudo que Deus faz ou pode fazer.

4. Demais. — A criatura racional deseja naturalmente saber tudo. Se, pois, vendo a Deus, não souber tudo, não acalma o seu desejo natural e, então, vendo a Deus, não será feliz, o que é inadmissível. Logo, vendo a Deus sabe tudo.

Mas, *em contrário*, os anjos vêem a Deus por essência e, entretanto, não sabem tudo. Pois os inferiores são purificados da ignorância, pelos superiores, como diz Dionísio. E, além disso, eles não conhecem os futuros contingentes e as cogitações dos corações, que só a Deus pertencem. Logo, os que vêem a essência de Deus nem por isso vêem tudo.

SOLUÇÃO. — O intelecto criado, vendo a essência divina, não vê nela, por isso, tudo o que Deus faz ou pode fazer. Pois, é manifesto que as coisas são vistas em Deus segundo nele estão. Ora, todas as coisas estão em Deus como os efeitos estão virtualmente na causa. Por onde, são vistas em Deus como aqueles, nestas. Mas, é manifesto que, quanto mais perfeitamente uma coisa for vista, tanto mais efeitos nela poderão ser descobertos. Assim, quem tem um intelecto eminente deduz imediatamente, de um principio demonstrativo proposto, o conhecimento de muitas conclusões, o que não pode fazer quem, dotado de intelecto mais fraco, precisa de receber de outrem a explicação de cada uma dessas conclusões. Por onde, o intelecto que compreende totalmente a causa, pode conhecer, nela, todos os

efeitos com as suas razões. Ora, nenhum intelecto criado pode compreender totalmente a Deus, como já demonstramos. Logo, nenhum, vendo a Deus, pode saber tudo o que ele faz ou pode fazer, o que seria compreender-lhe o poder. Mas o intelecto que mais perfeitamente vir a Deus, tanto mais poderá conhecer o que ele faz ou pode fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório refere-se à suficiência do objeto, i. é, Deus que, em si mesmo, contém suficientemente todas as cousas e as manifesta. Mas daí não se segue que, quem o vê tudo conheça, porque ninguém o compreende perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem vê um espelho não vê necessariamente tudo o que ele reflete, a menos que, com o olhar, o abranja perfeitamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora seja mais ver a Deus, que todo o resto, contudo, é mais vê-lo de modo tal a conhecer nele todas as coisas, que de modo a nele conhecer não todas, mas poucas ou muitas. Pois, como já se demonstrou, a multidão das causas conhecidas em Deus depende do modo mais ou menos perfeito de o ver.

RESPOSTA À QUARTA. — O desejo natural da criatura racional é conhecer tudo o que lhe pertence à perfeição do intelecto, a saber, as espécies, os gêneros e as razões das coisas, que verá em Deus quem lhe vir a essência. Porém, conhecer seres singulares ou os seus pensamentos e atos não é da perfeição do intelecto criado, nem é essa a tendência do seu desejo, bem como não lhe pertence conhecer o que Deus não fez, mas pode fazer. Aliás, se só Deus fosse visto, fonte e princípio de todo ser e de toda verdade, ele satisfaria o desejo natural de saber, de modo tal, que nada mais buscaríamos e seríamos felizes. Por isso, diz Agostinho: (Ó Deus), como o homem é infeliz! Conhece tudo, menos a ti! Feliz, contudo, de quem te conhecer, ignorando tudo o mais! Quem te conhecer, porém, a ti e a todas as coisas, não por elas será mais feliz, mas, por ti só, bem-aventurado.

Art. 9 — Se os que vêem a divina essência nela vêem as coisas por meio de certas imagens.

(III Sent., dist. XIV, a. 1, q. 4, 5; De Verit., q. 8, a. 5).

O nono discute-se assim. — Parece que os que vêem a divina essência nela vêem as coisas por meio de certas imagens.

1. — Pois, todo conhecimento se dá por uma assimilação entre o conhecente e o conhecido. Assim, se o intelecto, em ato de conhecimento, se torna, no objeto inteligido, em ato de inteligibilidade, é por ser informado pela semelhança do que deve conhecer; do mesmo modo que, se a visão em ato se torna no sensível em ato, é porque a pupila é informada pela semelhança da cor. Por onde, o intelecto que vê a Deus em essência, para ver nele algumas criaturas há-de ser informado pelas semelhanças delas.

2. Demais. — Conservamos na memória as coisas que vimos primeiro. Ora, São Paulo, vendo num rapto a essência de Deus, como diz Agostinho, recordava-se, depois de acabada a visão, de muitas coisas que nela vira; e, por isso, ele mesmo diz (2 Cor 12, 4) que ouviu lá palavras secretas que não é permitido a um homem referir. Logo, é forçoso admitir que no seu intelecto permaneceram certas semelhanças das coisas de que se recordava. E, pela mesma razão, quando contemplava presencialmente a essência de Deus, tinha certas semelhanças ou espécies das coisas que nela via.

Mas, *em contrário*, pela mesma espécie vemos o espelho e as coisas que ele reflete. Ora, todas as coisas são vistas em Deus, que é um como espelho inteligível. Logo, se Deus mesmo não é visto por meio de

nenhuma semelhança, mas pela sua essência, também as coisas nela vistas não são vistas por nenhumas semelhanças ou espécies.

SOLUÇÃO. — Os que contemplam a Deus em essência não vêem por nenhumas espécies as coisas que nela vêem, mas, por essa essência divina mesma, que lhes está unida ao intelecto. Assim, conhecemos uma coisa quando temos uma imagem dela, o que de dois modos se pode dar. Pois, como duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si; de dois modos a potência cognoscitiva pode assimilar-se a um objeto cognoscível. Ou em si, quando é diretamente informada pela imagem do objeto, e então o conhece em si mesmo; ou quando informada pela espécie de outro objeto semelhante ao primeiro, e então este não é conhecido em si mesmo mas, por meio do que lhe é semelhante. Assim, um é o conhecimento que temos de um homem, em si mesmo, e outro, o que dele temos por meio de uma imagem. Por onde, conhecer as coisas pelas semelhanças delas em nós existentes é conhecê-las em si mesmas ou nas suas naturezas próprias; mas, conhecê-las por meio das imagens delas preexistentes em Deus, é vê-las em Deus. E estes dois modos de conhecimento diferem. Por isso, o conhecimento que têm das coisas os que as vêem em Deus mesmo, cuja essência contemplam, não é um conhecimento mediante outras imagens, mas mediante a só essência divina presente ao intelecto, pela qual também Deus é visto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto criado de quem vê a Deus se assimila às coisas vistas enquanto ele está unido com a divina essência, na qual preexistem as imagens de todas as coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há certas potências cognoscitivas, que, das espécies primeiramente concebidas, podem formar outras; assim, a imaginação forma, das espécies pré-concebidas de monte e de ouro, a espécie de monte áureo; e o intelecto, das espécies pré-concebidas de gênero e de diferença, a diferença específica. E, igualmente, da semelhança de imagem podemos formar, em nós, a semelhança do ser ao qual ela pertence. E assim, Paulo, ou qualquer outro, vendo a Deus, pela visão mesma da essência divina, pode formar em si semelhanças das coisas vistas na divina essência; e essas permaneceram em Paulo mesmo depois que deixou de contemplar a essência de Deus. Esta visão, porém, pela qual são vistas as coisas, por meio de tais espécies assim concebidas, é diferente da visão pela qual as coisas são vistas em Deus.

Art. 10 — Se os que vêem a Deus em essência vêem simultaneamente tudo o que nele vêem.

(Infra., q. 58, a. 2; II Sent., dis. III, q. 2, a. 4; III dist. XIV, a. 2, q. 4; III Cont. Gent., cap. LX; De Verit., q. 8, a. 14; Quodl., VII, q. 1, a. 2).

O décimo discute-se assim. — Parece que os que vêem a Deus em essência não vêem simultaneamente tudo o que nele vêem.

1. — Pois, segundo o Filósofo, podemos saber muitas coisas; mas, inteligir só uma. Ora, como Deus é visto pelo intelecto, inteligimos o que nele vemos. Logo, os que vêem a Deus não podem ver muitas coisas simultaneamente.

2. Demais. — Agostinho diz que Deus move a criatura espiritual no tempo, i. é, pela inteligência e pelo afeto. Ora, a criatura espiritual é o anjo, que vê a Deus. Logo, os que vêem a Deus inteligem e amam sucessivamente, pois o tempo implica a sucessão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Nossos pensamentos não serão volúveis, indo e vindo de um objeto para outro, mas, simultaneamente e de um só olhar veremos toda a nossa ciência.

SOLUÇÃO. — As coisas vistas no Verbo sê-lo-ão simultânea e não, sucessivamente. Isto se prova considerando que não podemos inteligir muitas coisas simultaneamente, porque as inteligimos por espécies diversas. Ora, por espécies diversas, o intelecto de um mesmo homem não pode ser simultaneamente informado, para, por meio delas, inteligir, assim como um mesmo corpo não pode ter simultaneamente diversas figuras. Por onde, as coisas que podem ser inteligidas por meio de uma só espécie, podem ser simultaneamente inteligidas. Assim, as diversas partes de um todo são inteligidas sucessiva, e não, simultaneamente, se cada uma delas for inteligida por meio da sua espécie própria; serão inteligidas, ao contrário, simultaneamente, se todas o forem pela espécie do todo. Ora, como já demonstramos, as coisas vistas em Deus não são vistas cada uma pela sua representação, mas, todas, pela essência una de Deus. Por onde, são vistas simultânea e não, sucessivamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por meio de uma só espécie inteligimos um só objeto; mas, as coisas inteligidas por meio de uma mesma espécie são inteligidas simultaneamente; assim, pela espécie de homem inteligimos o que é animal e o que é racional e, pela espécie de casa, a parede e o teto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos não conhecem simultaneamente todas as coisas, pelo conhecimento que lhes é natural, em virtude do qual conhecem as coisas por espécies diversas infusas: e, portanto, quanto à inteligência, são movidos no tempo. Mas, as coisas que vêem em Deus eles as vêem simultaneamente.

Art. 11 — Se nesta vida podemos ver a Deus em essência.

(IIa. IIae., q. 180, a. 5; III Sent., dist. XXVII, q. 3, art. 1; dist. XXXV, q. 2, a. 2, q. 2; IV, dist. XLIX, q. 2, a. 7; III Con. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 10, a. 2; Quodl. I, q. 1; II Cor., cap. II, lect. 1).

O undécimo discute-se assim. — Parece que nesta vida podemos ver a Deus em essência.

1. — Pois, diz a Escritura (Gn 32, 30): Eu vi a Deus face a face. Ora, ver Deus face a face é vê-lo em essência, como diz o Apóstolo (1 Cor 13, 12): Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Logo, nesta vida podemos ver a Deus em essência.

2. Demais. — O Senhor diz de Moisés (Nm 12, 8): Porque eu lhe falo cara a cara, e ele vê o Senhor claramente, e não debaixo de enigmas ou figuras. Ora, isto é ver a Deus em essência.

3. Demais. — Aquilo pelo que conhecemos e julgamos tudo o mais deve-nos ser conhecido em si mesmo. Ora, já nesta vida, conhecemos tudo em Deus, pois diz Agostinho: Se ambos vemos que é verdade o que dizes e o que digo, onde, pergunto, o vemos? Nem em ti nem em mim, mas ambos, nessa verdade mesma incomunicável superior às nossas mentes. E o mesmo, noutro lugar, diz que julgamos de tudo segundo a verdade divina. E ainda, noutro: É próprio da razão julgar das coisas corpóreas por meio de razões incorpóreas e sempiternas que, se não fossem superiores à nossa mente, não seriam por certo incomutáveis. Logo, já nesta vida vemos a Deus em si mesmo.

4. Demais. — Segundo Agostinho, tudo o que está na alma em essência é visto por uma visão intelectual. Ora, esta atinge as coisas inteligíveis, não por semelhanças, mas pelas essências mesmas delas, como diz ainda esse autor, no mesmo passo. Ora, como Deus está em essência em a nossa alma, por essa essência nós o vemos.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ex 33, 20): Nenhum homem me verá e depois, viverá. O que comenta a Glosa: Nesta vida mortal podemos ver a Deus por certas imagens, não porém pela espécie mesma da sua natureza.

SOLUÇÃO. — Um homem puramente homem não pode ver a Deus, em essência, senão separado desta vida mortal. E a razão é que, como já dissemos, o modo de conhecer depende da natureza do sujeito conhecente. Ora, nesta vida, a nossa alma tem o ser na matéria corpórea. Logo, não conhece naturalmente senão o que tem a forma na matéria, ou que, por meio desta, pode ser conhecido. Ora, é manifesto, que a divina essência não pode ser conhecida pelas naturezas das coisas materiais. Pois, como já demonstramos, o conhecimento de Deus, por meio de qualquer semelhança criada, não é a visão da sua essência. Por onde, é impossível à alma do homem, nesta vida, ver a essência de Deus. E a prova está em que a nossa alma, quanto mais abstrata das coisas corpóreas, tanto mais capaz se torna dos inteligíveis abstratos; e, por isso, no sonho e no alheamento dos sentidos do corpo, são melhor percebidas as revelações divinas e as previsões dos futuros. Logo, ser a alma elevada até ao supremo inteligível, que é a essência divina, não lhe é possível enquanto viver esta vida mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Dionísio, quando a Escritura diz que certos viram a Deus, refere-se a certas figuras formadas, sensíveis ou imaginárias, e que representam algo de divino, por meio de alguma semelhança. E o dito de Jacó — Eu vi a Deus face a face — refere-se, não à essência divina, mas, à figura que representava a Deus. E o fato mesmo de ver a Deus falando, embora em visão imaginária, implica um caso eminente de profecia, como a seguir se dirá, quando se tratar dos graus da profecia. Ou quer designar uma certa eminência da contemplação inteligível, superior ao estado comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Deus opera miraculosa e sobrenaturalmente sobre as coisas corpóreas, assim também, sobrenaturalmente e fora da ordem comum, elevou até à visão da sua essência certos espíritos que, embora vivendo na carne, não lhe usavam os sentidos. É o que diz Agostinhode Moisés, o doutor dos Judeus; e de Paulo, doutor dos gentios. E disto mais abundantemente trataremos, quando estudarmos o rapto do Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando dizemos que vemos tudo em Deus e de conformidade com ele julgamos de tudo, queremos significar que tudo conhecemos e julgamos por uma participação da sua luz; pois, o mesmo lume natural da razão é uma certa participação do divino lume; e assim também dizemos que vemos e julgamos todos os sentidos no sol, i. é, por meio da luz do sol. Por isso, diz Agostinho: Os objetos das ciências formam uma paisagem, que não pode ser vista senão iluminada pelo seu sol, i. é, por Deus. Assim, pois, como para vermos o sensível não necessitamos ver a substância do sol, assim, para vermos o inteligível não necessitamos ver a essência de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — A visão intelectual apreende o que está na alma em essência, como objetos inteligíveis no intelecto. E é assim, que Deus está na alma dos bem-aventurados; não, porém, em a nossa, na qual está pela presença, pela essência e pela potência.

Art. 12 — Se pela razão natural podemos conhecer a Deus nesta vida.

(Infra., q. 32, a. 1; q. 86, a. 2, ad 1; I Sent., dist. III, q. 1, a. 1; III, dist. XXVII, q. 3, a. 1; IV Cont. Gent., cap. I; in Boet. De Trinit., q. 1, a. 2; I Rom., cap. I, lect. VI).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que pela razão natural não podemos conhecer a Deus nesta vida.

1. — Pois, diz Boécio, que a razão não apreende uma forma simples. Ora, Deus é a forma simples por excelência, como já se demonstrou. Logo, a razão natural não pode chegar ao conhecimento dele.

2. Demais. — A alma nada intelige pela razão natural sem fantasma, como diz Aristóteles. Ora, de Deus, que é incorpóreo, não podemos ter em nós um fantasma. Logo, não podemos dele ter conhecimento natural.

3. Demais. — O conhecimento da razão natural é comum aos bons e aos maus, como lhes é comum a natureza. Ora, o conhecimento de Deus é próprio só dos bons; pois, diz Agostinho, que a fraca penetração do intelecto humano não pode chegar a uma luz tão excelente sem ser purificada pela santidade da fé. Logo, Deus não pode ser conhecido pela razão natural.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Rm 1, 19): O que se pode conhecer de Deus lhes é manifesto a eles, i. é., Deus é conhecível pela razão natural.

SOLUÇÃO. — O nosso conhecimento natural tem o seu princípio nos sentidos. Por onde, podemos entender até onde pudermos chegar mediante os sensíveis. Ora, mediante eles, o nosso intelecto não pode chegar a ver a divina essência. Pois, as criaturas sensíveis, sendo efeitos de Deus, não adequadas à virtude da causa, partindo do conhecimento sensível, não podem chegar a conhecer a virtude total de Deus; e por conseqüência, não lhe podem ver a essência. Mas, como os efeitos são dependentes da causa, podemos por eles chegar ao conhecimento da existência de Deus e dos atributos que lhe convém necessariamente, como causa primeira de todos os seres, que sobrepassa todos os seus efeitos. E assim conhecemos a sua relação com as criaturas de todas as quais é causa; e como estas diferem dele por que não é nenhuma das que criou; e enfim, sabemos que o que dele removemos não é por deficiência sua, mas, por sobre-excelência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão não pode atingir uma forma simples de modo a lhe conhecer a quididade; pode, contudo, conhecer-lhe a existência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é conhecido pelos fantasmas que, dos seus efeitos, apreende o conhecimento natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento da essência de Deus, sendo efeito da graça, só os bons o podem ter; mas, o conhecimento de Deus pela razão natural podem-no ter tanto os bons como os maus. Por isso, diz Agostinho: Não aprovo o que disse nesta oração: Deus, que só aos puros permitiste saberem a verdade — pois poderiam responder que muitos, embora não puros conhecem muitas verdades, i. é, pela razão natural.

Art. 13 — Se pela graça alcançamos um conhecimento mais elevado de Deus, que pela razão natural.

O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que pela graça não alcançamos um conhecimento mais elevado de Deus, que pela razão natural.

1. — Pois, diz Dionísio, que quem se unir a Deus nesta vida une-se-lhe como ao que é absolutamente desconhecido. E diz o mesmo de Moisés, que contudo foi elevado a uma certa excelência, no conhecimento da graça. Ora, também pela razão natural podemo-nos unir a Deus, ignorando o que ele é. Logo, pela graça, não conhecemos a Deus mais plenamente, que pela razão natural.

2. Demais. — Pela razão natural não podemos chegar ao conhecimento das coisas divinas sem nos servirmos dos fantasmas. Logo, o mesmo se dará com o conhecimento pela graça. Pois, diz Dionísio, que o divino raio não pode luzir para nós senão coado através da variedade dos sagrados véus. Logo, pela graça não conhecemos mais plenamente a Deus, do que pela razão natural.

3. Demais. — O nosso intelecto adere, pela graça, à fé em Deus. Ora, parece que a fé não é um conhecimento, pois como diz Gregório, as coisas que se não vêem são o objeto da fé e não, do conhecimento. Logo, a graça não nos acrescenta nenhum conhecimento mais excelente de Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (1 Cor 2, 10): Deus nos revelou pelo seu espírito, a saber, aquilo que nenhum dos príncipes deste século conhece; i. é, nenhum filósofo, como expõe a Glosa.

SOLUÇÃO. — Pela graça, alcançamos de Deus um conhecimento mais perfeito que pela razão natural, o que assim se demonstra. O conhecimento que temos, pela razão natural, exige duas condições: os fantasmas recebidos dos sentidos e o lume natural inteligível, em virtude do qual abstraímos dos fantasmas as concepções inteligíveis. Ora, quanto a estas duas condições, o conhecimento humano é ajudado pela revelação da graça. Pois, o lume natural do intelecto é reforçado pela infusão da luz da graça. E, por vezes, os fantasmas se formam, na imaginação do homem, por influência divina e exprimem melhor as coisas divinas, que os recebidos naturalmente dos sentidos, como se dá com as visões proféticas. E, também, às vezes, certas coisas sensíveis ou mesmo, palavras, são formadas divinamente, para exprimirem algo de divino. Assim, no batismo de Cristo, o Espírito Santo foi visto em forma de pomba e ouviu-se a voz do Pai, dizendo (Mt 3, 17): Este é meu Filho amado.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora pela revelação da graça não conheçamos, nesta vida, o que Deus é, e, assim, a ele nos unamos como a um desconhecido, contudo, conhecemo-lo mais plenamente enquanto se nos revelam efeitos seus, em maior número e excelência, e enquanto, por divina revelação, lhe atribuímos certas perfeições que a razão natural não pode alcançar, como p. ex, que é uno e trino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por meio dos fantasmas recebidos dos sentidos pela razão natural, ou formados na imaginação por influência divina, alcançamos um conhecimento intelectual tanto mais excelente quanto mais forte for o nosso lume inteligível. E, assim, pela revelação, o conhecimento derivado dos fantasmas é mais perfeito, ajudado como é pela infusão do divino lume.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fé é um certo conhecimento, enquanto que, por ela, o intelecto é determinado a algo de cognoscível. Mas, esta determinação a um objeto procede, não da visão do crente, mas, da visão daquele no qual se crê. E, assim, por essa falta de evidência, o conhecimento da fé é inferior ao conhecimento científico; pois, a ciência determina o intelecto a um objeto, pela visão e pela inteligência dos primeiros princípios.

Questão 13: Dos nomes divinos.

Depois de considerado o que pertence ao conhecimento divino, devemos tratar dos nomes divinos, pois nomeamos as coisas conforme as conhecemos.

E, nesta questão, discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se algum nome convém a Deus.

(I Sent., dist. I, expos. Text., q. 6; dist. XXII, a. 1; De Div. Nom., cap. I, lect. I, III)

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum nome convém a Deus.

1. — Pois, diz Dionísio: Que não se lhe pode dar nenhum nome, nem formar qualquer opinião a respeito dele.E a Escritura (Pr 30, 4): Qual é o seu nome, e qual é o nome de seu filho, se é que o sabes?

2. Demais. — Todo nome ou é abstrato ou concreto. Os concretos não convém a Deus, que é simples. Os abstratos, também não, porque não exprimem nada de perfeitamente existente. Logo, nenhum nome pode ser atribuído a Deus.

3. Demais. — Os nomes exprimem a substância qualificada; os verbos e os particípios a exprimem no tempo; e os pronomes, demonstrativa ou relativamente. Ora, nada disto convém a Deus que não tem qualidade nem acidente, nem está no tempo, nem cai sob o alcance dos sentidos, de modo que possa ser designado, nem pode ser expresso relativamente; pois, os relativos fazem lembrar o que já foi dito, seja um nome, particípio ou pronome demonstrativo. Logo, Deus não pode, de nenhum modo, ser nomeado por nós.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ex 15, 3): O Senhor é como um homem guerreiro, seu nome é onipotente.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, as palavras são sinais dos conceitos, que são semelhanças das coisas. Por onde, é claro que as palavras se referem às coisas que devem significar, mediante a concepção do intelecto. Logo, na medida em que uma coisa pode ser conhecida por nós, nessa mesma pode ser por nós nomeada. Ora, como já demonstramos, nós não podemos ver a Deus em essência, nesta vida. Mas somente o conhecemos por meio das criaturas, e por via da casualidade, da excelência e da remoção. Portanto, nós podemos nomeá-lo por meio das criaturas. Não, porém, que o nome que designa exprima a divina essência, como ela é, assim como a palavra homem significa a essência do homem tal como é, exprimindo-lhe a definição, que lhe declara a essência, pois a noção significada pelo nome é a definição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como chegamos ao conhecimento e à denominação de Deus, por meio das criaturas, os nomes que lhe atribuímos têm a significação que convém às criaturas materiais, cujo conhecimento nos é conatural, como já dissemos. E como, dentre essas criaturas, as que são perfeitas e subsistentes são compostas; e não sendo, por outro lado, a forma delas completa e subsistente, mas, antes, o que faz com que alguma coisa exista, daí provém que todos os nomes que impomos para significar o que é completo e subsistente têm significação concreta, como convém a compostos. Os nomes, porém, impostos para significar formas simples, exprimem algo, não como subsistente, mas como aquilo pelo que alguma coisa existe; assim a brancura significa aquilo que faz com que uma coisa

seja branca. Ora, sendo Deus simples e subsistente, atribuímos-lhe nomes abstratos, para lhe exprimirem a simplicidade; os nomes concretos para lhe exprimirem a subsistência e a perfeição; embora todos esses nomes sejam deficientes para lhe exprimirem o modo de ser, assim como o nosso intelecto não o conhece, nesta vida, tal como é.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Significar a substância qualificada é significar o suposto com a natureza ou a forma determinada, na qual subsiste. Por onde, assim como certos nomes são atribuídos a Deus concretamente para lhe significarem a subsistência e a perfeição, como já dissemos, assim também se lhe atribuem nomes que significam a substância qualificada. Quanto aos verbos e aos particípios, que exprimem o tempo, eles se atribuem a Deus, porque a eternidade inclui todos os tempos; pois, assim como não podemos apreender e exprimir os seres simples subsistentes, senão ao modo que convém aos compostos, assim, não podemos compreender ou exprimir pela palavra a eternidade simples senão ao modo das coisas temporais; e isto por causa da conaturalidade do nosso intelecto com as coisas compostas e temporais. Por fim, os pronomes demonstrativos se aplicam a Deus, enquanto designam o que é compreendido, e, não, o que é sentido, pois na medida em que compreendemos, nessa mesma designamos. E assim, do modo pelo qual os nomes, os particípios e os pronomes demonstrativos se atribuem a Deus, desse mesmo podem ser significados pelos pronomes relativos.

Art. 2 — Se algum nome se predica de Deus substancialmente.

(I Sent., dist. II, a. 2; I Cont. Gent., cap. XXXI; De Pot., q. 7, a. 5).

O segundo discute-se assim. — Parece que nenhum nome se predica de Deus substancialmente.

1. — Pois, diz Damasceno: Tudo o que dizemos de Deus não exprime o que ele é substancialmente, mas, significa o que não é, ou alguma relação, ou alguma particularidade consecutiva à sua natureza ou ação.

2. Demais. — Dionísio diz: Em todos os santos teólogos acharás um hino às felizes participações da tearquia, exprimindo manifestativa e laudativamente cada uma das denominações de Deus. O sentido deste lugar é que os nomes que os Santos Doutores consagram ao divino louvor, se distinguem pelas participações de Deus. Ora, o que exprime a participação de um ser não significa nada do que lhe pertence à essência. Logo, os nomes predicados de Deus não se lhe atribuem substancialmente.

3. Demais. — Um ser é nomeado por nós conforme o modo pelo qual o compreendemos. Ora, nós não inteligimos a Deus em substância, nesta vida. Logo, nenhum dos nomes que lhe aplicamos se lhe aplica substancialmente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Em Deus se identificam o ser forte, sábio, ou o que quer que digamos da sua simplicidade, para lhe significar a substância. Logo, todas essas denominações exprimem a divina substância.

SOLUÇÃO. — Os nomes atribuídos a Deus negativamente ou os que exprimem alguma relação dele com a criatura, é claro que de nenhum modo lhe significam a substância, mas, dele removem alguma coisa ou exprimem alguma relação que têm com algum ser ou, antes, que algum ser tem com ele.

Mas, as opiniões variam quanto aos nomes que de Deus se predicam absoluta e afirmativamente, como bom, sábio e outros. — Assim, uns disseram que, embora todos esses nomes se prediquem de Deus afirmativamente, contudo, são destinados, antes, para dele remover, que para afirmar alguma coisa. Por onde, dizem, quando afirmamos que Deus é vivo, queremos exprimir que não tem o mesmo modo de ser das coisas inanimadas, e assim por diante. Esta é a opinião de Moisés Maimónides. — Outros,

porém, dizem que tais nomes são impostos para exprimir as relações de Deus com as criaturas; assim, quando dizemos queDeus é bom, o sentido é, que Deus é a causa da bondade das coisas, e assim por diante. Mas, estas duas opiniões são inconvenientes, por três razões.

Primeiro, porque nenhuma dessas duas opiniões pode explicar a razão por que certos nomes se predicariam de Deus, de preferência a outros. Pois, ele é causa, tanto dos corpos, como dos bens; portanto, se quando dizemos que Deus é bom queremos dizer que Deus é a causa dos bens, semelhantemente, quando dizemos, que Deus é corpo, também significa isso que é a causa dos corpos. E, do mesmo modo, dizendo que é corpo; dele removemos que seja um ente puramente potencial, como a matéria prima.

Segundo, porque resultaria de tais opiniões, que todos os nomes aplicados a Deus não lhe convém senão em sentido secundário, como quando dizemos que um remédio é são para, em sentido secundário, significar somente que é causa da saúde no animal que, primariamente, se chama são.

Terceiro, porque tais opiniões vão contra a intenção dos que falamos de Deus, que, quando dizemos que Deus é vivo, queremos dizer coisa diferente, que quando dizemos que é a causa da nossa vida, ou que difere dos corpos inanimados.

E, portanto, devemos pensar, de outro modo, que tais nomes significam certamente a substância divina e de Deus se predicam substancialmente, mas o representam de modo deficiente, o que assim se demonstra. Os nomes exprimem a Deus do modo pelo qual o nosso intelecto o conhece. Ora, como o nosso intelecto o conhece por meio das criaturas, há de conhecê-lo do modo pelo qual estas o representam. Já demonstramos, porém, que Deus encerra em si, primariamente, quase absoluta e universalmente simples, todas as perfeições das criaturas. Por onde, uma criatura qualquer o representa e tem com ele semelhança, na medida em que tem alguma perfeição; não porém, que o represente como sendo da mesma espécie ou do mesmo gênero, mas, como um principio excelente, em relação a cuja: Porque ele é bom é que nós somos. forma os efeitos são deficientes, se deixarem, contudo, de exprimir alguma semelhança dele; assim, a forma dos corpos inferiores representam a virtude solar. E isso já o expusemos quando tratamos da perfeição divina. Por onde, os nomes em questão exprimem a divina substância, embora imperfeitamente, assim como imperfeitamente as criaturas o representam.

Assim, pois, quando dizemos, que Deus é bom, o sentido não é, que Deus é a causa da bondade, ou que Deus não é mau, mas que a bondade que atribuímos às criaturas, preexiste em Deus de modo mais eminente. Donde, pois não se segue que a Deus convém o ser bom; porque causa a bondade, mas, antes, pelo contrário, porque é bom difunde nas coisas a bondade, conforme aquilo de Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno diz que tais nomes não significam o que é Deus, porque nenhum deles exprime o que Deus perfeitamente é, mas, cada um o significa imperfeitamente, assim como imperfeitamente o representam as criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes, uma coisa é a origem da qual um nome tira a sua significação, e outra, o objeto que ele designa. Assim, o nome de lapide ou pedra se origina daquilo que lesa o pé; não é, porém, usado para significar aquilo que lesa o pé, mas, uma espécie de corpo; do contrário, tudo o que lesa o pé seria lápide ou pedra. Donde devemos concluir, que os nomes divinos em questão são, certo, originados das participações da divindade. Assim, pois, como as criaturas representam a Deus, embora imperfeitamente, segundo as diversas participações das divinas perfeições, assim o nosso intelecto conhece e nomeia a Deus conforme cada uma dessas participações. Esses nomes, porém, não são impostos para significar as participações mesmas; e quando dizemos que Deus é vivo, queremos

dizer que de Deus procede a vida,querendo assim significar o princípio mesmo das coisas, no qual preexiste a vida, embora de modo mais eminente do que o que nós podemos compreender ou exprimir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não podemos, nesta vida, conhecer a essência de Deus, tal como ela é em si mesma; mas, a conhecemos enquanto representada nas perfeições das criaturas e, assim é que os nomes que impomos a significam.

Art. 3 — Se algum nome se predica de Deus propriamente.

(I Sent., dist. IV, q. 1, a. 1; dis. XXII, a. 2; dist. XXXIII, a. 2; dist. XXXV, a. 1, ad 2; I Cont., cap. XXX; De Pot., q. 7, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhum nome se predica de Deus propriamente.

1. — Pois, todos os nomes que aplicamos a Deus são tirados das criaturas, como já se disse. Ora, tais nomes se aplicam a Deus metaforicamente; assim, quando dizemos que Deus é pedra ou leão ou algo de semelhante. Logo, os nomes que atribuímos a Deus se aplicam metaforicamente.

2. Demais. — Um nome que é removido de um ser, mais verdadeiramente do que é dele predicado, não se lhe aplica propriamente. Ora, todos os nomes como — bom, sábio, e semelhantes — removem-se de Deus mais verdadeiramente do que dele se predicam, como se lê claramente em Dionísio. Logo, nenhum desses nomes se predica propriamente de Deus.

3. Demais. — Sendo Deus incorpóreo, os nomes de corpos não se lhe atribuem senão metaforicamente. Ora, todos os nomes em questão implicam certas condições corpóreas, como o tempo, a composição e outras semelhantes. Logo, todos esses nomes se atribuem a Deus metaforicamente.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Há certos nomes que indicam evidentemente uma propriedade divina. Outros que exprimem, com clara verdade, a majestade divina; Outros por fim que se aplicam a Deus por metáfora e semelhança. Logo, todos esses nomes se predicam de Deus metaforicamente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, conhecemos a Deus pelas perfeições que dele procedem para as criaturas, perfeições que nele existem de modo mais eminente que nestas. Ora, o nosso intelecto as apreende conforme o modo pelo qual elas existem nas criaturas e, como as apreende, assim as exprime por nomes. Ora, nos nomes que atribuímos a Deus há dois elementos a se considerarem, a saber: as perfeições mesmas que eles significam, como bondade, vida e outras; e o modo de significar. Quanto ao que significam tais nomes, convém a Deus propriamente e mais que às criaturas, dele se predicam primariamente. Quanto ao modo de significar, não se lhe atribuem propriamente, pois, esse modo é próprio das criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Alguns nomes significam as perfeições procedentes de Deus para as coisas criadas, de maneira que o modo imperfeito mesmo, pelo qual a perfeição divina é participada pela criatura, está incluída na significação deles; assim, pedra significa um ser material. E tais nomes não se podem atribuir a Deus senão metaforicamente. Os nomes, porém, que significam as perfeições mesmas, absolutamente, sem que nenhum modo de participação se inclua na significação deles — como ente, bom, vivente e semelhantes — esses atribuem-se a Deus propriamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dionísio diz que os nomes em questão podem ser negados de Deus, porque a significação deles não lhe convém, do mesmo modo pelo qual a exprimem, mas, de modo mais

excelente. E, por isso, Dionísio diz, no mesmo lugar, que Deus está acima de toda substância e de toda vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes que se predicam propriamente de Deus implicam condições corpóreas, não pela significação mesma deles, mas, pelo modo de significar. Os que, porém, se atribuem a Deus, metaforicamente implicam condição corporal, pela sua significação mesma.

Art. 4 — Se os nomes predicados de Deus são sinônimos.

(I Sent., dist. II, a. 3; dist. XXII a. 3; I Cont. Gent., cap. XXXV; De Pot., q. 7, a. 6; Compend. Theol., cap. XXV).

O quarto discute-se assim. — Parece que os nomes predicados de Deus são sinônimos.

1. — Pois, chamam-se sinônimos os nomes que significam absolutamente o mesmo. Ora, os que de Deus se predicam significam absolutamente o mesmo. Assim, a bondade de Deus é a sua essência e também a sua sabedoria. Logo, tais nomes são absolutamente sinônimos.

2. Demais. — Nem vale dizer, que esses nomes significam a mesma realidade, mas, exprimem noções diversas. — Pois, a noção a que não corresponde nenhuma realidade, é vazia de sentido. Se, portanto, as noções em questão forem muitas e a realidade uma só, tais noções são vazias de sentido.

3. Demais. — O que tem unidade real e racional tem mais unidade que o que tem unidade real e multiplicidade racional. Ora, Deus é uno por excelência. Logo, não pode ter unidade real e multiplicidade racional e, portanto, os nomes que dele se predicam, não significando noções diversas, são necessariamente sinônimos.

Mas, *em contrário*. — Todos os sinônimos unidos uns aos outros não passam de tautologia, como quando se diz, roupa vestimentas. Se, portanto, todos os nomes de predicados de Deus são sinônimos, não se pode, com conveniência, dizer, que Deus é bom, ou coisa semelhante; e, contudo, diz a Escritura (Jr 32, 18): ó fortíssimo, grande e poderoso, o Senhor dos exércitos é o teu nome.

SOLUÇÃO. — Os nomes de que tratamos não são sinônimos predicados de Deus. E isto já o veríamos facilmente, se disséssemos que tais nomes são usados para negar ou para exprimir a relação de causa que há entre Deus e as criaturas; então, já seriam diversas as noções desses nomes, conforme as coisas diversas que negam ou os efeitos diversos que conotam. — Mesmo, porém, admitindo que, como já dissemos, tais nomes exprimam a substância divina, embora imperfeitamente, ainda resulta claro, segundo o que já estabelecemos, que eles têm noções diversas. Pois, a noção significada pelo nome é uma concepção do intelecto relativa ao que essa noção exprime. Ora, como o nosso intelecto conhece a Deus por meio das criaturas, forma, para o inteligir, conceitos proporcionados às perfeições que, de Deus procedem para as criaturas; perfeições essas que, nele, preexistem com unidade e simplicidade e, nestas, divididas e múltiplas. Assim, pois, como às diversas perfeições das criaturas corresponde um princípio simples, representado, vária e multiplamente, pelas diversas perfeições delas, — assim às várias e múltiplas concepções do nosso intelecto corresponde algo de absolutamente uno e simples, apreendido imperfeitamente por tais concepções. E, portanto, os nomes atribuídos a Deus, embora signifiquem uma mesma realidade, contudo, não são sinônimos, porque a designam sob noções múltiplas e diversas.

Por onde, é clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pois, chamam-se sinônimos os nomes que, tendo uma determinada noção, significam uma mesma realidade. Os nomes que exprimem noções

diversas de uma mesma realidade, não significam uma mesma coisa, primariamente e em si mesma, porque o nome não exprime uma realidade senão mediante um conceito do intelecto, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As noções várias de tais nomes não são inúteis e vãs, porque a todos eles corresponde algo de simples, que eles representam múltipla e imperfeitamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É pela sua perfeita unidade mesma que o que existe múltipla e divididamente nas criaturas, Deus o encerra em si simples e multiplamente. E porque o nosso intelecto o apreende multiplamente, tal como as coisas o representam, é que Deus, uno na realidade, é múltiplo racionalmente.

Art. 5 — Se é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas.

(I Sent., Prol., a. 2, ad 2; dist. XIX, q. 5, a. 2, ad 1; dist. XXXV, a. 4; I Cont. Gent., cap. XXXII, XXXIII, XXXIV; De Verit., q. 2, a. 2; De Pot., q. 7, a. 7; Compend. Theol., cap. XXVII).

O quinto discute-se assim. — Parece que é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas.

1. — Pois, todo equívoco se reduz ao unívoco, como o múltiplo à unidade. Assim, se o nome de cão se predica equivocamente do que ladra e do cão marinho, é necessário que seja predicado de certos animais univocamente, a saber, de todos os que ladram; pois, do contrário, teríamos que proceder ao infinito. Ora, há certos agentes unívocos que convêm com os seus efeitos pelo nome e pela definição, p. ex., um homem gera outro; outros agentes, porém, são equívocos, assim o sol causa o calor; embora não seja cálido senão equivocamente. Parece, pois, que o primeiro agente, ao qual todos os outros se reduzem, é um agente unívoco, e, portanto, os nomes atribuídos a Deus e às criaturas são predicados univocamente.

2. Demais. — Onde há equívoco não há semelhança. Ora, como há semelhança da criatura com Deus, conforme aquilo da Escritura (Gn 1, 26) — Façamos o homem à nossa imagem e semelhança — conclui-se que alguma realidade, pelo menos, podemos atribuir univocamente a Deus e às criaturas.

3. Demais. — A medida é homogênea com o medido, como diz Aristóteles. Ora, Deus é a medida primeira de todos os seres, como no mesmo lugar o diz. Logo, Deus é homogêneo com as criaturas, e portanto podemos predicar dele e delas algo de unívoco.

Mas, *em contrário*. — O que se predica de vários sujeitos, por um mesmo nome, mas não no mesmo sentido, é deles predicado equivocamente. Ora, nenhum nome convém a Deus no mesmo sentido por que convém à criatura; assim, a sabedoria, nas criaturas é qualidade, não porém em Deus; pois, como o gênero faz parte da definição, se ele varia, varia também o sentido. E o mesmo se dá com tudo o mais. Logo, tudo o que se diz de Deus e das criaturas, diz-se equivocamente.

Demais. — Deus dista mais das criaturas que estas, umas das outras. Ora, dá-se que, por causa da distância entre certas criaturas, nada pode predicar-se delas univocamente. Assim acontece com as que não convêm num mesmo gênero. Logo, com maior razão, não se pode predicar nada univocamente, senão só equivocamente, de Deus e das criaturas.

SOLUÇÃO. — É impossível predicar-se qualquer coisa, univocamente, de Deus e das criaturas. Pois, todo efeito que não iguala a virtude da causa agente, recebe a semelhança do agente, não segundo o mesmo sentido mas, deficientemente; de modo que, o que nos efeitos existe dividida e multiplamente, existe na causa simples e uniformemente; assim, o sol, pela sua virtude una, produz nos seres da terra formas várias e múltiplas. Do mesmo modo, como já dissemos, todas as perfeições que existem nas coisas criadas, dividida e multiplamente, preexistem em Deus, una e simplesmente. Por onde, quando um nome, designando uma perfeição, é atribuído a uma criatura, esse nome exprime essa perfeição distintamente e enquanto que, pela sua definição, se separa do mais. Assim, pelo nome de sábio, aplicado ao homem, exprimimos uma perfeição distinta da essência, da potência, do ser e do mais que lhe convém. Quando, porém, atribuímos esse nome a Deus, não pretendemos exprimir nada distinto da sua essência, do seu poder ou do seu ser. De maneira que o nome de sábio, atribuído ao homem, circunscreve, de certo modo, e abrange o seu significado; não, porém, quando atribuído a Deus porque, então, deixa a qualidade significada como incompreendida e excedente à significação do nome. Por onde, é claro que o nome de sábio não tem o mesmo sentido, atribuído a Deus e ao homem. E o mesmo se dá com todos os outros. Logo, nenhum nome é predicado univocamente, de Deus e das criaturas.

Nem em sentido puramente equivoco como alguns disseram. Porque, então, por meio das criaturas, não poderíamos conhecer nem demonstrar nada de Deus, sem cairmos no sofisma de equivocação. Demais, esta opinião vai contra o Filósofo, que demonstra muitas verdades a respeito de Deus, como contra o Apóstolo, que diz (Rm 1, 20): As coisas invisíveis dele, depois da criação do mundo, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis.

Devemos portanto dizer que os nomes em questão predicam-se de Deus e das criaturas, analogicamente, i. é, em virtude de uma proporção. E isto pode se dar com os nomes, de dois modos. Ou porque muitos termos são proporcionais a uma mesma realidade. E assim, são se diz tanto de um remédio como da urina; enquanto que esta e aquele se ordenam e proporcionam à saúde do animal, da qual a urina é o sinal, e o remédio, a causa da saúde do animal ou porque um termo é proporcional a outro, assim, são se diz do remédio e do animal, por ser aquele a causa da saúde deste. E, deste modo, certos nomes predicam-se de Deus e das criaturas analogicamente e não em sentido puramente equivoco, nem puramente unívoco pois, não podemos designar a Deus senão pelas criaturas, como já dissemos.

E assim, o que dizemos de Deus e das criaturas dizemo-lo por haver uma certa ordem da criatura para Deus, como o principio e a causa em que preexistem excelentemente todas as perfeições dos seres. De modo que esta como que comunidade de denominações é um meio termo entre a pura equivocação e a simples univocação. Pois, as predicações análogas não têm o mesmo sentido, como o têm as unívocas, nem sentidos totalmente diversos, como as equivocas; mas, o nome assim empregado em sentido múltiplo significa proporções diversas relativas a um termo uno. Assim, o nome de são aplicado à urina é tomado como sinal da saúde do animal; aplicado a um remédio, porém, significa que este é a causa da saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as predicações equívocas se reduzam às unívocas, contudo, nas ações, o agente não unívoco precede, necessariamente, ao unívoco. Pois aquele é causa universal de toda a espécie; p. ex., o sol é a causa da geração de todos os homens. O agente unívoco, porém, não é causa agente universal de toda a espécie; do contrário, seria a causa de si mesmo, pois está contido na espécie; mas, é causa particular de um determinado indivíduo, que leva a participar da espécie. Por onde, a causa universal de toda a espécie não é o agente unívoco. Ora, a causa

universal tem prioridade sobre a particular. Por outro lado, o agente universal, embora não seja unívoco, também não é absolutamente equívoco, porque então não poderia produzir um ser semelhante a si; mas, pode ser chamado agente análogo. É assim que todas as predicações unívocas se reduzem a um termo primeiro não unívoco, mas, análogo, que é o ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A semelhança da criatura com Deus é imperfeita a tal ponto que não comporta gênero comum, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus não é uma medida proporcionada ao medido. Por onde, não é necessário que esteja contido no mesmo gênero da criatura.

E quanto às objeções *em contrário*, elas concluem que os nomes em questão não se predicam univocamente de Deus e das criaturas; mas isto não prova que se prediquem equivocamente.

Art. 6 — Se os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

(Supra, a. 3; I Sent., dist. XXII, a. 2; I Cont. cap. XXXIV; Comp. Thel. Cap. XXVII; Ephes., cap. III, lect. IV).

O sexto discute-se assim. — Parece que os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

1. — Pois, como conhecemos um ser, assim o denominamos; porque, segundo o Filósofo, os nomes são os sinais das coisas inteligidas. Ora, nós conhecemos a criatura antes de conhecermos a Deus. Logo, todos os nomes que impomos convêm primeiro às criaturas, que a Deus.

2. Demais. — Segundo Dionísio, nomeamos a Deus por meio das criaturas. Ora, os nomes transferidos destas para Deus, como leão, pedra e outros, predicam-se primeiro delas que dele. Logo, todos os nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

3. Demais. — Todos os nomes predicados, em comum, de Deus e das criaturas, atribuem-se a Deus como causa de todos os seres, conforme diz Dionísio. Ora: o que se predica de um ser como causa é predicado em segundo lugar; assim, diz-se primeiro, do animal, que é são, do que do remédio, causa da saúde. Logo, tais nomes predicam-se das criaturas, antes de se predicarem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ef 3, 14): Dobro os meus joelhos diante do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda a paternidade toma o nome nos céus e na terra. E o mesmo se deve dizer dos outros nomes que se predicam de Deus e das criaturas. Logo, tais nomes se predicam primeiro de Deus que das criaturas.

SOLUÇÃO. — Todos os nomes atribuídos analogicamente a vários seres hão necessariamente de ser dependentes de um primeiro termo, a que são relativos; e, portanto, este termo há de entrar na definição de todos esses nomes. E como a noção expressa pelo nome é a definição, conforme Aristóteles, é necessário que este nome seja atribuído, primeiramente, ao termo da analogia, que entra na definição dos outros e, em segundo lugar, à destes, conforme se aproximam mais ou menos do primeiro termo. Por exemplo, são, atribuído ao animal, entra na definição dessa mesma palavra são atribuída ao remédio, assim chamado por causar a saúde do animal; e também entra na definição de são, atribuído à urina, assim chamada por ser o sinal da saúde do animal. Por onde, todos os nomes predicados metaforicamente de Deus, atribuem-se primeiro às criaturas que a Deus, porque, referidos a ele, não significam senão uma semelhança com tais criaturas ou tais outras. Assim, rir,

atribuído a um prado, não significa senão que o prado, quando floresce, é agradável, como o homem, quando ri, por semelhança de proporção; e, do mesmo modo, o nome leão, aplicado a Deus, não significa senão que Deus age fortemente, nas suas obras, como o leão, nas suas. Por onde, é claro que tais nomes, aplicados a Deus, não podem ser definidos senão por comparação com o sentido que têm quando atribuídos às criaturas.

Quanto aos nomes que não são atribuídos a Deus metaforicamente, o mesmo diríamos, se eles fossem predicados de Deus só causalmente, como certos disseram. Assim, quando dizemos — Deus é bom — não quereríamos dizer senão que Deus é a causa da bondade da criatura; e então o nome bom, atribuído a Deus, abrangeria na sua significação, a bondade da criatura e, por conseqüência, dir-se-ia da criatura, antes de ser predicado de Deus. Mas, como já demonstramos, tais nomes atribuem-se a Deus não só causal, mas também, essencialmente. Assim, quando dizemos — Deus é bom — ou — sábio queremos dizer, não somente, que é causa da sabedoria ou da bondade, mas, que estas qualidades nele preexistem de modo mais eminente. Por onde, neste sentido, deve-se dizer que, levando em consideração a coisa significada pelo nome, cada um deles é predicado de Deus, antes de ser das criaturas, porque dele é que lhe derivam as perfeições denominadas. Mas, quanto à imposição dos nomes nós os damos, primeiro, às criaturas, que é o que primeiro conhecemos, e, por isso, eles têm um modo de significar, que convém às criaturas, como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto à imposição do nome.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O caso dos nomes atribuídos a Deus metaforicamente não é o mesmo que o dos demais nomes, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procederia se tais nomes fossem predicados de Deus só causal e não, essencialmente, como quando se diz — o remédio é são.

Art. 7 — Se os nomes que implicam relação com as criaturas são atribuídos a Deus temporalmente.

(Infra, q. 34, a. 3 ad 2; I Sent., dist. XXX, a. 1; dist. XXXVII, q. 2 a. 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que os nomes que implicam relação com as criaturas não são atribuídos a Deus temporalmente.

1. — Pois, todos esses nomes exprimem a divina substância, como em geral se diz. Por onde, conforme Ambrósio, o nome de Senhor é nome de poder, que é a divina substância; e Criador significa a ação de Deus, que é a sua essência. Ora, a substância divina não é temporal, mas eterna. Logo, tais nomes não são atribuídos a Deus temporal, mas, eternamente.

2. Demais. — Um ser a que convém um nome, a partir de um certo tempo, pode ser considerado como feito. Ora, a Deus não convém o ser feito. Logo, de Deus nada é predicado no tempo.

3. Demais. — Se certos nomes são predicados de Deus temporalmente, por importarem relação com as criaturas, o mesmo se pode dizer de todos os nomes que implicam tais relações. Ora, alguns desses nomes predicam-se de Deus ab aeterno. Assim, ab aeterno Deus conhece e ama a criatura, conforme aquilo da Escritura (Jr 31, 3):Com amor eterno te amei. Logo, todos os demais nomes, que importam relação com as criaturas, como Senhor e Criador, predicam-se de Deus ab aeterno.

4. Demais. — Os nomes de que tratamos exprimem uma relação. Mas, necessariamente, essa relação é alguma coisa em Deus ou somente na criatura. Ora, este último caso não pode ser, porque então Deus seria denominado Senhor segundo a relação contrária que existe nas criaturas; mas, nada é denominado pelo que é contrário. Logo, a relação é alguma coisa em Deus. Ora, em Deus não pode haver nada de temporal, porque ele está fora de qualquer tempo. Logo, tais nomes não se atribuem a Deus temporalmente.

5. Demais. — A relação faz com que uma atribuição seja relativa; p. ex., dominador vem de domínio, como branco, de brancura. Se, pois, a relação de domínio não existe realmente em Deus, mas, só racionalmente, conclui-se que Deus não é realmente Senhor, o que é falso, de maneira evidente.

6. Demais. — Quando dois termos relativos não são simultâneos por natureza, um pode existir sem que exista o outro; assim, o cognoscível existe, embora não exista conhecimento, como diz Aristóteles. Ora, os termos relativos predicados de Deus e das criaturas não são simultâneos por natureza. Logo, podemos atribuir alguma coisa a Deus em relação com a criatura, mesmo que esta não exista. E assim, os nomes Senhor e Criadorpredicam-se de Deus ab aeterno e não no tempo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a denominação relativa de Senhor convém a Deus temporalmente.

SOLUÇÃO. — Certos nomes, que implicam relação de Deus com a criatura, dele se predicam temporalmente e não, ab aeterno.

Para o demonstrar, deve saber-se que alguns ensinaram que a relação não é uma realidade da natureza, mas só da razão. Ora, esta opinião é evidentemente falsa, porquanto os seres da natureza têm, uma ordem natural e relação mútua entre si. Contudo, deve saber-se que, exigindo a relação dois extremos, três condições podem torná-la um objeto da natureza ou um simples ser de razão.

Assim, às vezes, esses dois extremos são seres somente de razão, e isso quando a ordem ou relação entre eles depende só da apreensão racional; p. ex., se dissermos que um mesmo ser é, para si, isso mesmo que é. Pois, quando a razão apreende uma mesma realidade sob dupla concepção, afirma-a como duas, e assim apreende uma certa relação dessa coisa consigo mesma. E o mesmo se dá com todas as relações entre o ser e o não-ser, relações que a razão forma, apreendendo o não-ser como um extremo. E ainda, o mesmo é o caso de todas as relações conseqüentes a um ato da razão, como o gênero, a espécie e outros.

Outras relações há, além dessas, nas quais os dois extremos são realidades da natureza; e isso se dá quando há uma relação entre dois termos fundada em algo que lhes convém realmente aos dois. É o que aparece manifestamente em todas as relações conseqüentes à quantidade, como grande e pequeno, duplo e meio, e semelhantes, pois a quantidade está realmente em cada um dos extremos. E o mesmo sucede com as relações resultantes da ação e da paixão, como, motivo e móvel, pai e filho e outras.

Outras vezes, por fim, um dos termos da relação é uma realidade da natureza e, o outro, somente de razão; e isto se dá sempre que os dois extremos não são da mesma ordem. Assim, o sentido e a ciência referem-se ao sensível e ao inteligível, que, como coisas, e quanto ao ser natural que têm, são estranhos à ordem do ser sensível e a do inteligível. Por onde, no caso da ciência e da sensação, há uma relação real, por se ordenarem essas atividades a conhecer e a sentir as coisas; mas, estas, em si mesmas consideradas, são estranhas a tal ordem e por isso, não têm relação real com a ciência e com a sensação, mas, relação somente de razão, enquanto o nosso intelecto as apreende como termos das

relações da ciência e do sentido. Por onde, diz o Filósofo, que essas coisas são tomadas relativamente, não porque se refiram a outras, mas, porque as outras se lhes referem a elas. Assim também, não dizemos que uma coluna está à direita senão porque está colocada p. ex., à direita de um animal, e, por isso, tal relação não está realmente na coluna, mas, no animal.

Ora, Deus, estando fora de toda a ordem das criaturas, ordenando-se-lhes todas elas, e não inversamente, é manifesto que elas se referem realmente a Deus, que, porém, não tem nenhuma relação real com a criatura, mas, só racional, enquanto elas se lhe referem. Assim, pois, nada impede que os nomes em questão, que implicam relação com a criatura, sejam predicados de Deus temporalmente; não que haja nele qualquer mutação, que só existe na criatura, assim como uma coluna está à direita de um animal, sem que haja nela nenhuma mudança, a qual existe só no animal, que mudou de lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos nomes relativos são impostos para exprimirem as relações em si mesmas, e como Senhor e servo, pai e filho, e outros; e estes se chamam relativos quanto ao ser.Outros, porém, são impostos para exprimirem coisas a que certas relações são consecutivas, como motor emóvel, chefe e chefiado e semelhantes, que se chamam relativos quanto à apelação. Assim, também em relação aos nomes divinos, devemos considerar as diferenças seguintes. Certos exprimem a relação mesma que Deus mantém com a criatura, como, Senhor. E estes significam a substância divina, não direta mas, indiretamente por que a pressupõem, assim como o domínio pressupõe o poder que é, no caso, a substância divina. Outros nomes, porém, exprimem diretamente a essência divina e, por via de conseqüência, implicam uma relação, como,Salvador, Criador e semelhantes, que exprimem a ação de Deus, que é a sua essência. Ora, estas duas categorias de nomes predicam-se de Deus temporalmente, se considerarmos a relação que implicam, principal ou conseqüentemente; não, porém, se considerarmos como significando a essência, direta ou indiretamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como as relações predicadas de Deus temporalmente nele não existem senão como distinções da nossa razão; do mesmo modo, não podemos aplicar a Deus as expressões — ser feito, ter sido feito — senão como um modo nosso de falar, sem que haja nenhuma mudança em Deus mesmo; tal é o caso do passo da Escritura (Sl 89, 1): Senhor, tu tens sido feito o nosso refúgio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A operação do intelecto e da vontade existem no agente; e, por isso, os nomes que exprimem relações conseqüentes à atividade dessas duas faculdades predicam-se de Deus ab aeterno. As relações, porém, resultantes de atos exteriores, i. é, de atos que, segundo o nosso modo de entender, se exteriorizam, quanto aos seus efeitos, essas incluem o tempo, na sua significação, assim, quando dizemos que Deus é Salvador, Criador, etc.

RESPOSTA À QUARTA. — As relações expressas pelos nomes em questão, predicados de Deus temporalmente, em Deus existem só como distinção da nossa razão; as relações, porém, opostas a estas estão realmente nas criaturas. Nem há inconveniente em Deus ser denominado pelas relações realmente existentes na criatura, contanto que a nossa inteligência subentenda que nele existem as relações opostas a essas; de modo tal que digamos que Deus é relativo à criatura, porque a criatura se lhe refere a ele, assim como o Filósofo diz que o cognoscível é considerado relativamente à inteligência, porque a ele é relativa a ciência.

RESPOSTA À QUINTA. — Estando a relação de sujeição realmente na criatura, esta é que, propriamente, se refere a Deus e não, Deus a ela. Donde se segue, que Deus é Senhor, não só conforme o nosso modo

de falar, mas, realmente, pois é chamado Senhor, do mesmo modo porque dizemos que a criatura lhe está sujeita.

RESPOSTA À SEXTA. — Para conhecermos se os termos relativos são simultâneos por natureza ou não, devemos considerar, não a ordem das coisas a que eles se referem, mas, as significações mesmas deles. Se, pois, um dos termos relativos inclui outro, na sua significação e não inversamente, não são simultâneos por natureza como, duplo, meio, pai e filho, e semelhantes. Mas se um inclui o outro, na sua significação, e não inversamente, não são simultâneos por natureza: E tal é a relação entre a ciência e o cognoscível. Pois, a palavra cognoscível exprime uma potência, ao passo que, ciência exprime um hábito ou um ato. Por onde, o cognoscível, pela sua significação mesma, preexiste à ciência. Se, porém, considerarmos o cognoscível como atual, então, é simultâneo com a ciência, também atual, pois o conhecido não é nada se dele não há nenhuma ciência. Por onde, embora Deus tenha prioridade sobre as criaturas, como porém, a significação da palavra — Senhor — implica a existência do servo, e vice-versa esses dois termos relativos, Senhor e servo, são simultâneos por natureza. Por onde, Deus não era Senhor, antes de existir a criatura que lhe estivesse sujeita.

Art. 8 — Se o nome de Deus é um nome de natureza.

(I Sent., dist. 2, expos. Lit.)

O oitavo discute-se assim. — Parece que o nome de Deus não é um nome de natureza.

1. — Pois, diz Damasceno, que Deus vem de theein que significa prover todas as coisas e delas cuidar; ou também pode vir de aithein porque o nosso Deus é o fogo que consome toda malícia; ou ainda de theasthai, i.é, ver todas as coisas. Ora, todos estes nomes designam operações. Logo, o nome de Deus significa operação e não, natureza.

2. Demais. — Nós nomeamos um ser na medida em que o conhecemos. Ora, a natureza divina é-nos desconhecida. Logo, o nome de Deus não significa a natureza divina.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio que Deus é nome de natureza.

SOLUÇÃO. — A origem da significação de um nome nem sempre se identifica com a coisa mesma que o nome significa. Assim, como conhecemos a substância de um ser pelas suas propriedades ou operações, denominamos também, às vezes, essa substância por alguma de suas operações ou propriedades. P. ex., denominamos a substância da pedra por uma das suas ações — a de ferir o pé; contudo, este nome é usado, não para significar tal ação, mas, a substância mesma da pedra. Os seres, porém, que são em si mesmos conhecidos de nós, como o calor, o frio, a brancura e semelhantes, não são denominados por meio de outros. E, por isso, o que o nome de tais seres significa é idêntico à causa que deu origem à significação.

Ora, como a natureza de Deus não nos é conhecida senão pelas suas operações e pelos seus efeitos, podemos denominá-lo mediante estes e aqueles, como já dissemos. Por onde, o nome de Deus é um nome que designa operação, considerando-lhe a origem, que é a providência universal das coisas. Pois, todos os que falam de Deus entendem designar, com esse nome, o ser cuja providência universal cuida de todos os seres. Por isso, diz Dionísio, que a divindade é a que vê tudo com providência e bondade perfeita. E assim, o nome de Deus, originado dessa operação, foi imposto para significar a natureza divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo isso, a que se refere Damasceno, diz respeito à providência, origem da significação do nome de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na medida em que podemos conhecer a natureza de um ser pelas suas propriedades e efeitos, podemos também impor-lhe um nome. Ora, como sabemos o que é a pedra por lhe conhecermos a substância, mediante uma de suas propriedades, esse nome — pedra — significa a natureza da pedra em si mesma, pois, significa-lhe a definição pela qual sabemos o que ela é; porque a definição é a noção expressa pelo nome, como diz Aristóteles. Ora, pelos efeitos divinos não podemos conhecer a natureza divina tal qual é, de modo que lhe conheçamos a essência, que só podemos conhecer pelo método de eminência, de causalidade e de negação, como já dissemos. Por onde, o nome de Deus significa a natureza divina; pois, é imposto para significar um ser superior a tudo o que existe, princípio de tudo e de tudo separado. E é isso o que querem exprimir os que usam de tal nome.

Art. 9 — Se o nome de Deus é comunicável.

O nono discute-se assim. — Parece que o nome de Deus é comunicável.

1. — Pois, a qualquer ser a que se comunica o que é significado pelo nome, comunica-se também o próprio nome. Ora, o nome de Deus, como já se disse, significa a natureza divina, comunicável aos demais seres, conforme aquilo da Escritura (2 Pd 1, 4): Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que, por elas, sejais feitos participantes da natureza divina. Logo, o nome de Deus é comunicável.

2. Demais. — Só os nomes próprios não são comunicáveis. Ora, o nome de Deus não é próprio, mas, apelativo, pois, como é claro, tem plural, conforme a Escritura (Sl 81, 6): Eu disse: Sois deuses. Logo, o nome de Deus é comunicável.

3. Demais. — O nome de Deus tem a sua origem na operação, como já se disse. Ora, outros nomes que impomos a Deus, originados das suas operações ou dos seus feitos, como bom, sábio, e outros, são comunicáveis. Logo, o nome de Deus é comunicável.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 14, 21): Deram às pedras e ao pau um nome incomunicável; referindo-se ao nome de deidade. Logo, o nome de Deus é incomunicável.

SOLUÇÃO. — Um nome pode ser comunicável de dois modos: propriamente e por semelhança. É propriamente comunicável o nome que se aplica a muitos seres na sua significação total; e, por semelhança, quando é imposto só em relação a uma parte da sua significação. Assim, o nome de leão é, propriamente, comunicado a todos os seres que têm a natureza que tal nome exprime; é, porém, comunicável, por semelhança, aos seres que participam algo de leonino, como, a audácia ou a fortaleza, e são por isso, metaforicamente, chamadosleões.

Ora, para sabermos que nomes são propriamente comunicáveis, devemos considerar que toda forma existente num sujeito singular, que a individúa, é comum a muitos seres, realmente ou, pelo menos, racionalmente. Assim, a natureza humana é comum a muitos seres, real e racionalmente; ao passo que a natureza do sol não o é real, mas só racionalmente, pois pode ser entendida como existente em muitos sujeitos; e isto porque o intelecto intelige a natureza de uma espécie por abstração do singular. Por onde, existir num sujeito singular ou em vários é um fato estranho ao conceito que fazemos da natureza da espécie, e, por isso, o conceito da natureza específica ficando salvo, pode ser inteligido como existente em vários seres. O singular pelo contrário, por isso mesmo que o é, é separado de tudo

o mais, e, por isso, todo nome imposto para significar o singular é incomunicável, real e racionalmente. Pois, a pluralidade de um de-terminado indivíduo não pode cair sob a nossa apreensão. Por onde, nenhum nome que signifique um determinado indivíduo é comunicável propriamente, a muitos outros, mas, só, por semelhança; assim, um indivíduo pode ser denominado metaforicamente Aquiles ou ter alguma das propriedades de Aquiles, p. ex., a fortaleza.

As formas, porém, que não se individuam por meio de nenhum suposto estranho, mas, por si mesmas, porque são formas subsistentes, se as consideramos em si mesmas, não podem comunicar-se nem real nem racionalmente, mas só, talvez, por semelhança, como já dissemos tratando dos indivíduos. Mas, como não podemos inteligir as formas simples por si subsistentes, tais quais elas são em si mesmas, mas as inteligimos como se fossem seres compostos, que têm as formas realizadas na matéria, por isso, como já dissemos, impomos-lhes nomes concretos, que designam a natureza existente em algum suposto. Por onde, no que diz respeito ao conteúdo dos nomes, o caso dos nomes que impomos para significarem as naturezas das coisas compostas é o mesmo que o dos que impomos para significarem as naturezas simples subsistentes.

Portanto, sendo o nome de Deus imposto para significar a natureza divina, como já dissemos, e não sendo esta multiplicável, como ficou demonstrado, resulta, que o nome de Deus é, certo, realmente incomunicável, mas pode ser comunicável conforme a opinião de alguém; assim, como o nome sol é comunicável, na opinião dos que admitem vários sois. E, neste sentido, diz a Escritura (Gl 4, 8): Servíeis aos que por natureza não são deuses; o que comenta a Glosa: Não são deuses por natureza, mas na opinião dos homens. Contudo, se o nome de Deus não é comunicável na sua significação total, o é por algo que nele existe, por uma certa semelhança; e, neste sentido, chamamos deuses aos que participam, por semelhança, algo de divino, conforme aquilo da Escritura (Sl 81, 6): Eu disse: sois deuses. Se, porém, existisse algum nome imposto para significar Deus, não em sua natureza, mas como sujeito, enquanto que ele é tal ser, esse nome seria, de qualquer modo, incomunicável, como se dá, talvez, com o tetragrama entre os Hebreus; e o mesmo se daria se alguém impusesse ao sol um nome que designasse precisamente esse indivíduo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza divina não é comunicável senão pela participação da semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nome de Deus é apelativo, e não próprio, porque significa a natureza divina como se ela existisse num sujeito; embora Deus mesmo, na realidade, não seja universal nem particular. Pois, os nomes não seguem o modo de ser real das coisas, mas o que existe em o nosso conhecimento. E, contudo, na verdade das coisas, o nome de Deus é incomunicável, como já dissemos, referindo-nos ao nome do sol.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes — bom, sábio e semelhantes, são, certo, impostos como derivados das perfeições que procedem de Deus para as criaturas. São, porém, aplicados para significar, não a natureza divina mas, as perfeições mesmas, absolutamente falando; e, portanto, mesmo na verdade das coisas, são comunicáveis a muitos. Mas, o nome de Deus é imposto como tendo a sua origem na operação própria a Deus — e que nós experimentamos continuamente — para significarem a natureza divina.

Art. 10 — Se o nome de Deus dele se predica univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião.

O décimo discute-se assim. — Parece que o nome de Deus se lhe atribui univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião.

1. — Pois, entre quem afirma e quem nega não há contradição se as palavras têm sentidos diversos, pois, a equivocação impede que se contradigam. Ora, o católico, dizendo — um ídolo não é Deus — contradiz o pagão que afirma um ídolo é Deus. Logo, Deus é tomado univocamente nessas duas expressões.

2. Demais. — Assim como um ídolo é Deus conforme uma certa opinião e não na realidade das coisas, assim o gozo dos prazeres carnais também se chama felicidade, de acordo com certa opinião e não na realidade. Ora, a palavra felicidade predica-se univocamente tanto da que o é, por opinião, como da que verdadeiramente é tal. Logo, também o nome de Deus se predica univocamente do Deus real, como do que uma opinião considera tal.

3. Demais. — São unívocos os termos que têm a mesma significação. Ora, quando um católico diz que Deus é uno, ele entende por esse nome um ser onipotente e digno de veneração, mais que todos os outros; e o mesmo entende o gentio quando diz que um ídolo é Deus. Logo, em ambos os casos o nome de Deus é empregado univocamente.

Mas, *em contrário*. — O que está na inteligência é uma semelhança do que existe na realidade, como diz Aristóteles. Ora, o termo animal é empregado equivocamente quando atribuído a um animal verdadeiro e a um animal pintado. Logo, o nome de Deus é predicado equivocamente quando é atribuído ao Deus verdadeiro e ao que a opinião julga tal.

Demais. — Ninguém pode exprimir o que não conhece. Ora, o gentio não conhece a natureza divina. Logo, quando diz — um ídolo é Deus — não exprime a verdadeira deidade, a qual o católico exprime dizendo que Deus é um só. Logo, o nome de Deus não se predica unívoca, mas, equivocamente, do Deus verdadeiro e do que uma opinião qualquer julga como tal.

SOLUÇÃO. — O nome de Deus não é tomado, nas três significações propostas, nem unívoca, nem equívoca, mas analogicamente, o que assim se demonstra. Os termos unívocos têm a mesma significação; os equívocos têm significação diversa; nos análogos, porém, é necessário que a significação de um nome, tomado numa acepção, apareça na definição desse mesmo nome tomado em outras acepções. Assim, a palavra ser, predicado da substância, entra na definição de ser quando predicado do acidente; do mesmo modo são, predicado de um animal, entra na definição de são predicado da urina e de um remédio; pois, da saúde do animal, a urina é o sinal, e o remédio, a causa.

Ora, o mesmo se dá com o caso em questão, pois quando o nome de Deus é tomado pelo verdadeiro Deus, este vocábulo exprime, quer uma opinião, quer uma participação. Assim, quando dizemos que alguém é Deus por participação, entendemos por esse nome, um ser que tem semelhança com o verdadeiro Deus. Semelhantemente, quando dizemos que um ídolo é Deus, queremos, com o nome de Deus, designar um ser que a opinião dos homens considera tal. Por onde, é manifesto que são diferentes as significações esse nome; mas, uma delas está contida nas outras e, portanto, é claro que tal nome é predicado analogicamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multiplicidade de acepções dos nomes não depende da predicação mas, da significação deles. Pois, o nome de homem tem sempre a mesma significação,

seja qual for a sua predicação, verdadeira ou falsa. Mas, teria múltiplas acepções, se com ele quiséssemos significar seres diversos; assim, se um quisesse designar com esse nome, o homem verdadeiro e outro, uma pedra ou coisa semelhante. Por onde, é claro que quando o católico diz que um ídolo não é Deus, contradiz ao pagão que tal afirma, porque ambos empregam o nome de Deus para designar o Deus verdadeiro. Mas, quando o pagão diz que um ídolo é Deus, não emprega esse nome para significar um Deus que uma opinião considera como tal, porque então diria a verdade; pois, que também os católicos às vezes empregam esse nome nessa significação, como quando a Escritura diz (Sl 95, 5): Todos os deuses das gentes são demônios.

E o mesmo devemos responder, à **SEGUNDA** e à **TERCEIRA OBJEÇÕES.** — Pois, essas objeções procedem, quanto à diversidade da predicação do nome, e, não, quanto à diversidade da significação.

RESPOSTA À QUARTA. — Não é em sentido puramente equivoco que predicamos o nome de animal, do animal verdadeiro e do pintado. Mas, o Filósofo toma os nomes equívocos em sentido lato, enquanto em si incluem os análogos; pois o ente, empregado analogicamente é atribuído às vezes, equivocamente, aos diversos predicamentos.

RESPOSTA À QUINTA. — Nem o católico nem o pagão conhecem a natureza de Deus como ela é em si mesma; mas, só a conhecem pelas noções de causalidade ou de excelência ou de remoção, como já dissemos. E neste sentido, quando o gentio usa do nome de Deus, dizendo — Um ídolo é Deus, pode tomá-lo na mesma significação em que o toma o católico quando diz que um ídolo não é Deus. Porém se houvesse alguém desprovido totalmente da noção de Deus, esse não poderia nomeá-lo, a não ser no sentido em que nós proferimos nomes cuja significação ignoramos.

Art. 11 — Se a denominação — aquele que é — é por excelência o nome próprio de Deus.

(I Sent., dist. 8, q. 1, a. 1, 3; De Pot., q. 2, a.1; q. 7, a. 5; q. 10, a. 1 ad 9; De Div. Nom., cap. V, lect. I).

O undécimo discute-se assim. — Parece que a denominação — Aquele que é — não é, por excelência, o nome próprio de Deus.

1. — Pois, o nome de Deus é incomunicável, como já dissemos. Ora, isto não se dá com a denominação —Aquele que é. Logo, esta denominação não é própria de Deus.

2. Demais. — Dionísio diz, que o nome de bem é manifestativo de todas as processões de Deus. Ora, convém a Deus, por excelência, ser o princípio universal das coisas. Logo, a denominação própria de Deus, por excelência, é a de bem e não Aquele que é.

3. Demais. — Todo nome divino parece que deve implicar uma relação com as criaturas, pois não conhecemos a Deus senão por meio destas. Ora, a denominação — Aquele que é — não implica nenhuma relação com as criaturas. Logo, essa denominação — Aquele que é — não é, por excelência, própria de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ex 3, 13): a Moisés que perguntava: Se eles me disserem: que nome é o seu? Que lhes hei-de eu responder — respondeu-lhe o Senhor: Eis-aqui o que tu hás-de dizer aos filhos de Israel: Aquele que é me enviou a vós. Logo, é a denominação — Aquele que é — por excelência, própria de Deus.

SOLUÇÃO. — A denominação — Aquele que é — por excelência é própria de Deus, por três razões.

Primeira, pela sua significação, pois não significa nenhuma forma, mas, o próprio ser. Ora, sendo em Deus a existência idêntica à essência, o que não se dá com nenhum outro ser, como já demonstramos, é manifesto que, entre outras, a denominação de que se trata é a que convém a Deus, por excelência; pois, um ser é denominado pela sua forma.

Segunda, por causa da sua universalidade. Pois, todos os outros nomes são menos gerais, ou, se são equivalentes à denominação vertente, contudo, acrescentam-lhe algo, racionalmente, e de certo modo informam-na e a determinam. Ora, o nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência mesma de Deus, tal como ela em si é; por onde, seja qual for o modo por que determinamos o que inteligimos de Deus, não poderemos nunca compreender o que Deus em si mesmo é. E, portanto, quanto menos determinados e quanto mais gerais e absolutos forem certos nomes, tanto mais propriamente nós os atribuiremos a Deus. E por isso, diz Damasceno, que de todos os nomes atribuídos a Deus, é o principal — Aquele que é; pois, compreendendo tudo em si, exprime o ser mesmo, como uma espécie de pélago infinito e indeterminado da substância. Ao passo que qualquer outro nome determina apenas um aspecto da substância da coisa designada, a denominação — Aquele que é — não determina nenhum modo de ser, porque se comporta indeterminadamente em relação a todos e, portanto, designa o pélago mesmo infinito da substância.

Terceira, pelo que está incluído na sua significação mesma, que é o ser presente, que se atribui a Deus por excelência, cujo ser não conhece pretérito nem futuro, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A denominação — Aquele que é — quanto à sua origem, é mais própria de Deus, que este último nome mesmo; pois, ela se origina do ser, tanto quanto à sua significação, como quanto ao conteúdo desta, conforme já dissemos. Mas, quanto ao ser designado, o nome de Deus é mais próprio, porque é usado para significar a natureza divina; se bem que mais próprio ainda é o nome do tetragrama, imposto para significar a própria essência incomunicável, e, por assim dizer, singular, de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nome de bem é o principal nome de Deus, como causa; mas, não de Deus, considerado em absoluto, pois absolutamente falando, nós inteligimos o ser antes de inteligirmos a causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é necessário que todos os nomes divinos impliquem relação de Deus com as criaturas; mas, basta que sejam impostos, fundados em certas perfeições, que procedem de Deus para elas; e entre essas perfeições a primeira é o ser mesmo, donde derivou a denominação — Aquele que é.

Art. 12 — Se podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

(I Sent., dist. IV, q. 2, a. 1; dist. XXII, a. 2, ad 1; I Cont. Gent., cap. XXXVI; De Pot., q. 7, a. 5, ad 2).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que não podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

1. — Pois, diz Dionísio, que as negações, sobre Deus, são verdadeiras, mas, as afirmações são inconsistentes.

2. Demais. — Boécio diz, que a forma simples não pode ser sujeito. Ora, Deus é forma simples, por excelência, como já se demonstrou. Logo, não pode ser sujeito. Ora, todo o ser sobre o qual podemos

formar uma proposição afirmativa é tomado como sujeito. Logo, não podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

3. Demais. — Todo o intelecto, que compreende as coisas diferentemente do que elas são, é falso. Ora, Deus tem o ser sem nenhuma composição, como já se provou. E, como todo intelecto, que afirmar alguma coisa, a intelige com composição, resulta que não podemos, verdadeiramente, formar sobre Deus proposições afirmativas.

Mas, *em contrário*, a fé não contém nada de falso. Ora, ela encerra certas proposições afirmativas, como: Deus é trino e uno, é onipotente. Logo, podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus proposições afirmativas.

SOLUÇÃO. — Podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus, proposições afirmativas. Para evidenciá-lo devemos considerar que, em qualquer proposição afirmativa verdadeira, é necessário que o predicado e o sujeito exprimam a mesma realidade, de certo modo, e coisas diversas, quanto à noção. E isto é claro, não só quanto às proposições em que a predicação é acidental, mas também em relação àquelas em que ela é substancial. Pois, é manifesto que — homem e branco — têm idêntico sujeito, mas representam noções diferentes; pois, uma é a noção de homem e outra, a de branco. E o mesmo se dá quando digo — o homem é um animal racional; pois, o homem é, em si mesmo e verdadeiramente, animal racional; porque o mesmo é o suposto da natureza sensível, em virtude da qual é chamado animal, e da natureza racional, em virtude da qual é chamado homem. Por onde, também neste caso, o predicado e o sujeito têm idêntico suposto mas, noções diversas. E ainda, isto mesmo se dá, de certo modo, com as proposições nas quais um sujeito é predicado de si mesmo; pois, então àquilo que a inteligência toma como sujeito ela o faz desempenhar o papel de suposto; e ao que toma como predicado dá a natureza de forma do suposto; e é isto que leva os lógicos a dizerem que os predicados são tomados formalmente e os sujeitos, materialmente. Ora, a esta diversidade racional corresponde a pluralidade de predicado e de sujeito; ao passo que a identidade real o intelecto a exprime pela composição mesma. — Ora, Deus, em si mesmo considerado, é absolutamente uno e simples; contudo, o nosso intelecto o conhece por meio de conceitos diversos, já que não pode vê-lo tal como em si mesmo é. Mas, embora o intelija sob noções diversas, sabe, contudo que a todas as suas noções corresponde um mesmo ser simples. Por onde, essa pluralidade racional ele o representa pela pluralidade de predicado e sujeito; e a unidade, por meio da composição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio diz, que as afirmações sobre Deus são inconsistentes; ou inconvenientes, segundo outra tradução, porque nenhum nome lhe convém quanto ao modo de significar, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nosso intelecto não pode compreender as formas simples subsistentes, tais como elas em si mesmas são; mas, as apreende ao modo dos compostos, nos quais há um sujeito e o que a esse sujeito é inerente. Por onde, apreende a forma simples como se fosse sujeito e lhe atribui alguma coisa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A proposição — o intelecto que compreende as coisas diferentemente do que elas são é falso — tem duplo sentido, porque o advérbio diferentemente pode determinar o verbo compreende, em relação ao objeto compreendido, ou ao sujeito que compreende. No primeiro caso, a proposição é verdadeira e o seu sentido é: qualquer intelecto que compreende uma coisa diferentemente do que ela é, é falso. Ora, isto não se dá no caso vertente, porque o nosso intelecto, quando forma uma proposição sobre Deus, não diz que ele é composto, mas, simples. No segundo caso, porém, a proposição é falsa; pois, então, o modo pelo qual o intelecto compreende é diferente do pelo

qual a coisa existe. Pois, é manifesto que o nosso intelecto intelige imaterialmente as coisas materiais que lhe são inferiores; não que as intelija como imateriais, mas, porque tem um modo imaterial de as inteligir. E, semelhantemente, quando intelige os seres simples, que lhe são superiores, intelige-os ao seu modo, como se fossem compostos, mas, sem pensar que sejam realmente compostos. E assim, o nosso intelecto não é falso, quando afirma em Deus alguma composição.

Questão 14: Da ciência de Deus.

Depois de termos considerado o que pertence à substância divina, resta considerarmos o que lhe pertence à operação. E como há duas espécies de operações, uma imanente no agente, e outra, que produz um efeito exterior, trataremos, primeiro, da ciência e da vontade, pois, o ato de inteligir é imanente no sujeito que intelige e o de querer, no sujeito que quer. E, em segundo lugar, trataremos do poder divino considerado como princípio de operação divina que produz um efeito exterior. — Como, porém, inteligir é viver, depois de considerarmos a divina essência, trataremos da vida divina. — E, como a ciência diz respeito à verdade, trataremos da verdade e da falsidade. — Enfim, como todo objeto conhecido está no sujeito que conhece; e como as razões das coisas, enquanto existentes em Deus, que as conhece, chamam-se idéias, quando tratarmos da ciência também, conjuntamente, trataremos das idéias.

Ora, sobre a ciência discutem-se dezesseis artigos:

Art. 1 — Se em Deus há ciência.

(I Sent., dist. XXXV, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLIV; De Verit., q. 2, a. 1; Compend. Theol., cap. XXVIII; XII Metaph., lect. VIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há ciência.

1. — Pois, a ciência é um hábito que, sendo meio termo entre a potência e o ato, não podemos atribuir a Deus. Logo, em Deus não há ciência.

2. Demais. — A ciência, respeitante às conclusões, é um certo conhecimento causado por outro, a saber, pelo conhecimento dos princípios. Ora, em Deus, não há nada de causado. Logo, não há ciência.

3. Demais. — Toda ciência é universal ou particular. Ora, em Deus não há nem universal nem particular, como já se viu. Logo, nele não há ciência.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 11, 33): Ó profundidade das riquezas da sabedoria e da ciência de Deus!

SOLUÇÃO. — Em Deus há ciência perfeitíssima. Para evidenciá-lo, devemos considerar que os seres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são, neste sentido que estes têm apenas a sua forma própria, ao passo que àqueles é natural poderem conter em si também a forma de outro ser, pois, a espécie do objeto conhecido está no conhecente. Por onde, é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão; e por isso, diz o Filósofo que a alma é de certo modo tudo. Ora, a limitação da forma se dá pela matéria. Por isso, dissemos antes que, quanto mais imateriais são as formas, mais se aproximam de uma certa infinidade. Ora, é claro que a imaterialidade de um ser é a razão que o torna capaz de conhecimento; e conforme o modo da imaterialidade, assim o do conhecimento. Por isso, diz Aristóteles, que as plantas, por causa da sua materialidade, não conhecem; ao passo que o sentido é susceptível de conhecimento porque é capaz de receber as espécies sem matéria. E ainda mais capaz de conhecimento é o intelecto, porque é ainda mais separado e emerge da matéria, como diz Aristóteles. Por onde, sendo Deus o ser sumamente imaterial, como do sobredito resulta conclui-se que é, por excelência, dotado de conhecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA QUESTÃO. — Como as perfeições procedentes de Deus para as criaturas estão em Deus de modo eminente, como já dissemos, sempre que um nome, derivado de

qualquer perfeição da criatura, é atribuído a Deus, é necessário que seja eliminado da sua significação tudo o que pertence ao modo imperfeito próprio à criatura. Por onde, a ciência não é, em Deus, qualidade nem hábito, mas, substância e ato puro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que nas criaturas existe dividida e multiplicadamente existe em Deus reduzido à simplicidade e à unidade, como dissemos. Ora, no homem, à diversidade de objetos conhecidos corresponde a diversidade de conhecimentos. Assim, quando conhece os princípios, dizêmo-lo dotado de inteligência; de ciência, porém, quando conhece as conclusões; quando conhece a causa altíssima, dizêmo-lo dotado de sabedoria; e, por fim, de conselho ou prudência, quando conhece o que deve fazer. Deus, porém, conhece tudo o que acabamos de enumerar, por um conhecimento uno e simples, como a seguir se dirá. Por onde o conhecimento simples de Deus pode receber, todas essas denominações supra referidas, mas, de modo que de cada uma delas, quando usada para a predicação divina, seja eliminado tudo o que há de imperfeição e seja conservado o que há de perfeito. E, neste sentido, diz a Escritura (Jó, 12, 13): A sabedoria e a fortaleza está em Deus; ele possui o conselho e a inteligência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência depende do modo de ser do sujeito que conhece; pois, o objeto conhecido está no sujeito conhecente ao modo deste. Por onde, sendo o modo de ser da divina essência mais elevado que o da criatura, a ciência divina não será como a da criatura, universal ou particular, habitual ou potencial, ou com qualquer disposição semelhante.

Art. 2 — Se Deus se conhece a si mesmo.

(I Cont. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 2, a. 2; Comp. Theol., cap. XXX; XII Metaph., lect. XI; De Causis, lect. XIII).

O segundo discute-se assim. parece que Deus não se conhece a si mesmo.

1. — Pois, como diz o livro De Causis: todo ser dotado de conhecimento, que conhece a sua própria essência, volta-se para ela de um modo perfeito. Ora, Deus não sai da sua própria essência, nem se move de modo nenhum e portanto, não lhe cabe voltar-se para a sua essência. Logo, não a conhece.

2. Demais. — Conhecer é de certo modo sofrer e ser movido, diz Aristóteles; a ciência é, por sua vez, um assimilar-se do espírito com a coisa conhecida; e por fim, o conhecido é a perfeição de quem conhece. Ora, nada se move, sofre ou se aperfeiçoa por si mesmo, nem é semelhante a si mesmo, como diz Hilário. Logo, Deus não se conhece a si mesmo.

3. Demais. — Principalmente pelo intelecto é que nós somos semelhantes a Deus, porque, por ele é que fomos feitos à imagem de Deus, como diz Agostinho. Ora, o nosso intelecto não se compreende a si mesmo senão conhecendo outras coisas, no dizer de Aristóteles. Logo, Deus não se conhece a si mesmo senão, talvez, conhecendo outros seres.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 2, 11): As coisas que são de Deus, ninguém as conhece, senão o espírito de Deus.

SOLUÇÃO. — Deus se conhece a si mesmo e por meio de si mesmo. Para evidenciá-lo devemos saber que, nas operações que produzem um efeito exterior, o objeto desta, que lhe é assinalado como termo, é algo de exterior ao agente; mas, nas operações imanentes ao sujeito mesmo que opera, o objeto que lhe é assinalado como termo está no próprio sujeito e, por isto, é que a operação se atualiza. Por isso diz o Filósofo, que o sensível em ato é idêntico ao sentido em ato, e o inteligível em ato, ao intelecto em

ato. Pois, sentimos ou inteligimos alguma coisa em ato, porque o nosso intelecto ou o nosso sentido é informado pela espécie do sensível ou do inteligível. E, então, tanto o sentido como o intelecto diferem do sensível ou do inteligível, porque um e outro são potenciais. Ora, não havendo em Deus nenhuma potencialidade, mas sendo ato puro, necessariamente nele há de o intelecto ser idêntico, sob todos os pontos de vista, ao inteligível. Por onde, nem carece de espécie inteligível, como o nosso intelecto quando intelige em potência; nem a espécie inteligível difere da substância do intelecto divino, como se dá com a nossa inteligência quando intelige em ato; mas, a espécie inteligível mesma é o próprio intelecto divino e, portanto, conhece-se a si mesmo por meio de si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Voltar-se para a sua própria essência não é senão o subsistir da coisa, em si mesma. Pois, a forma, aperfeiçoando a matéria a que dá o ser, como que se difunde, de certo modo, nela; mas, se tem o ser em si mesma, para si mesma se volta. Por onde, as potências cognoscitivas não subsistentes, mas que são atos de certos órgãos, não se conhecem a si mesmas, como cada um dos sentidos bem o demonstra. Pelo contrário, as potências cognoscitivas, por si mesmas subsistentes, a si mesmas se conhecem. E, por isso, diz o livro De causis, que todo ser dotado de conhecimento, que conhece a sua própria essência, volta-se para ela. Ora, ser subsistente por si mesmo convém, por excelência, a Deus. Por onde, conforme a este modo de falar, ele, mais que nenhum outro ser, volta-se para a sua própria essência e a si mesmo se conhece.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As expressões — passividade e mutação — tomam-se equivocamente, no sentido em que consideramos o conhecimento como uma espécie de passividade e mutação, segundo diz Aristóteles. Pois, inteligir não é o movimento, ato do imperfeito, que procede de um sujeito e é recebido por outro; mas, o movimento, ato do perfeito, existente no próprio agente. Semelhantemente, quando dizemos que o intelecto é aperfeiçoado pelo inteligível ou com ele se assimila, entendemos que isso se dá com o intelecto que é, às vezes, potencial. Pois, por ser tal, é que difere do inteligível, com o qual se assimila, por meio da espécie inteligível — semelhança do objeto inteligido — que aperfeiçoa o intelecto, como o ato, a potência. Ora, o intelecto divino, que não é, de nenhum modo, potencial, não se aperfeiçoa pelo inteligível, nem com ele se assimila, mas é a sua própria perfeição e o seu próprio inteligível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria prima, que existe em potência, não tem o seu ser natural, senão quando atualizada pela forma. Ora, o nosso intelecto possível comporta-se, na ordem do inteligível, como a matéria prima, na ordem dos seres naturais; pois, é potencial em relação aos inteligíveis, como a matéria prima em relação aos seres naturais. Por onde, o nosso intelecto possível não pode exercer a operação inteligível, senão aperfeiçoado pela espécie inteligível de algum objeto. E, como se intelige a si mesmo, por meio da espécie inteligível, assim também, do mesmo modo intelige as demais coisas. Pois, é manifesto que, conhecendo o inteligível, intelige o seu próprio ato de conhecer e, por meio do ato, conhece a potência intelectiva. Ora, Deus é ato puro, tanto na ordem da existência como na dos inteligíveis; e, portanto conhece-se a si mesmo por meio de si mesmo.

Art. 3 — Se Deus se compreende a si mesmo.

(I Sent., dist. XLIII, q. 1, a. 1, ad 4; III, dist. XIV, a. 2, qa. 1; I Cont. Gent., cap. III; III, cap. LV; De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; Compend. Theologiae, cap. CVI).

O terceiro discute-se assim. Parece que Deus não se compreende a si mesmo.

1. — Pois, como diz Agostinho, um ser que se compreende, é para si mesmo, finito. Ora, Deus é, de todos os modos, infinito. Logo, não se compreende a si mesmo.

2. — Nem colhe dizer que Deus é infinito para nós, mas, para si mesmo, finito. — Pois, o que é verdadeiro para Deus é mais verdadeiro do que o que para nós o é. Se, portanto, Deus é para si mesmo finito, mas para nós, infinito, mais verdadeiro é ser ele finito do que infinito, o que vai contra o já estabelecido. Logo, Deus não se compreende a si mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, no mesmo passo: Todo ser que a si mesmo se intelige, a si mesmo se compreende. Ora, Deus intelige-se a si mesmo. Logo, a si mesmo se compreende.

SOLUÇÃO. — Deus compreende-se perfeitamente a si mesmo, o que se demonstra do modo seguinte. Compreendemos uma coisa quando chegamos a ter dela um conhecimento total; e isto se dá quando conhecemos essa coisa tão perfeitamente quanto ela é cognoscível. Assim, uma proposição demonstrável é compreendida quando conhecida por demonstração, não, porém, quando conhecida por alguma razão provável. Ora, é manifesto que Deus se conhece a si mesmo tão perfeitamente quanto é cognoscível. Pois, um ser é cognoscível na medida em que é atual, porque conhecemos uma coisa, não enquanto potencial, mas, enquanto atual, como diz Aristóteles. Por onde, a faculdade cognoscitiva de Deus iguala à atualidade da sua existência, porque, enquanto atual, livre de toda a matéria e de toda potência é que Deus é suscetível de conhecimento, como já demonstramos. Logo, é manifesto que se conhece a si mesmo na medida em que é cognoscível. E, por isso compreende-se perfeitamente a si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Compreender, em sentido próprio, significa ter e incluir em si alguma coisa; por onde, necessariamente, tudo o que é compreendido, como tudo o que é incluído, é finito. Ora, quando se diz que Deus se compreende a si mesmo, não se quer dizer que o seu intelecto seja algo diferente do seu ser, de modo que o apreenda e o inclua; mas, essa expressão deve ser entendida negativamente. Pois, assim como dizemos que Deus está em si mesmo, porque não é contido por nenhum ser exterior, assim dizemos que se compreende a si mesmo porque nada há do seu ser que lhe escape. E isto é o que leva Agostinho a afirmar, que uma coisa é totalmente apreendida pela vista, quando é percebida de tal modo que nenhuma parte dela escape a quem a vê.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se diz que Deus é, para si mesmo, finito, isso se entende por semelhança de proporção. Pois, Deus não excede a capacidade do seu intelecto, assim como um ser finito não excede a capacidade de um intelecto finito. Mas, não dizemos que ele seja finito, para si mesmo, porque se compreenda como finito.

Art. 4 — Se o inteligir de Deus é a sua própria substância.

(I Cont. Gent., cap. XLV; Comp. Theol., cap. XXXI; XXII Metaph., lect. XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que o inteligir de Deus não é a sua própria substância.

1. — Pois, inteligir é uma operação. Ora, esta significa algo procedente do agente que opera. Logo, o inteligir de Deus não é a sua própria substância.

2. Demais. — Quando conhecemos pela reflexão o nosso ato de inteligir, não conhecemos nada de grande ou principal, mas algo de secundário e acessório. Ora, se Deus é o seu próprio inteligir, o seu ato de intelecção será como aquele pelo qual conhecemos, pela reflexão, o nosso ato de inteligir; e, assim, o inteligir de Deus não será de grande importância.

3. Demais. — Todo ato de inteligir consiste em inteligir alguma coisa. Ora, quando Deus se intelige a si mesmo, se não é diferente do seu ato de inteligir, intelige-se como inteligindo e como inteligindo que se intelige, e assim ao infinito. Logo, o inteligir de Deus não é a sua própria substância.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Para Deus, ser é ser sábio. Ora, ser sábio, é inteligir. Logo, para Deus, ser é inteligir. Ora, o ser de Deus é a sua própria substância, como já se disse. Logo, o inteligir de Deus é a sua própria substância. **SOLUÇÃO.** — É necessário admitir que o inteligir de Deus é a sua própria substância. Pois, se fosse diferente dela, seria necessário, como diz o Filósofo, que a substância divina tivesse o seu ato e a sua perfeição em algo dela diferente; e, para isso estaria a divina substância, como a potência, para o ato; o que é absolutamente, impossível, pois, inteligir é a perfeição e o ato do ser que intelige. Por onde, para explicar a questão de que tratamos, devemos considerar o seguinte. Como já dissemos, inteligir não é ato orientado para nada de exterior, mas, imanente no sujeito, como ato e perfeição do mesmo, porque o ser é a perfeição do que existe; pois, como o ser é consecutivo à forma, assim o inteligir é consecutivo à espécie inteligível. Ora, em Deus não há forma diferente do seu ser, como já dissemos. Por onde, como a sua essência mesma é também a espécie inteligível, conforme já dissemos, segue-se necessariamente, que o seu ato mesmo de inteligir é a sua essência e o seu ser.

E assim é claro, por tudo o que precede, que, em Deus, o intelecto que intelige, o objeto da intelecção, a espécie inteligível e o ato mesmo de inteligir são, absolutamente, uma só e mesma realidade. Por onde, é manifesto que, dizer que Deus é inteligente não introduz na sua substância nenhuma multiplicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Inteligir não é uma operação transitiva para fora do agente, mas, nele imanente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Inteligir que inteligimos, quando se trata de um ato de intelecção não-subsistente, não é ato de grande importância; tal é o caso, quando inteligimos o nosso ato de intelecção, em que não há semelhança com o inteligir divino, que é subsistente.

DONDE SE DEDUZ CLARA ARESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — Pois, o inteligir de Deus, subsistente em si mesmo, é relativo a Deus mesmo, e não, a qualquer outro ser, de modo que houvesse processo ao infinito.

Art. 5 — Se Deus conhece seres diferentes de si.

(I Sent., dist. XXXV, a. 2; I Cont. Gent., cap. XLVIII, XLIX; De Verit., q. 2, a. 3; Comp. Theol., cap. XXX; XII Metaph., lect. XI; De Causis, sect. XIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não conhece seres diferentes de si.

1. — Pois, tudo o que é diferente de Deus está fora dele. Ora, Agostinho diz que Deus não vê nada fora de si próprio. Logo, não conhece os seres diferentes de si.

2. Demais. — A inteligência é a perfeição do ser inteligente. Se, pois, Deus intelige seres de si diferentes, a sua perfeição ser-lhe-á algo de exterior e mais nobre que ele, o que é impossível.

3. Demais. — O ato mesmo de inteligir especifica-se pelo objeto inteligível, assim como todo ato se especifica pelo seu objeto. Por onde, a intelecção é tanto mais nobre, quanto mais nobre for o objeto inteligido. Ora, Deus é a sua própria intelecção, como do sobredito resulta. Se, portanto, conhece causas diferentes do seu ser, é especificado por algo que lhe é exterior, o que é impossível. Logo, não intelige tais seres.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Heb 4, 13): Todas as coisas estão nuas e descobertas aos seus olhos.

SOLUÇÃO. — Deus conhece necessariamente seres de si diferentes. Pois, é manifesto que se intelige perfeitamente a si mesmo, do contrário, o seu ser, que é o seu inteligir, não seria perfeito. Ora, devemos conhecer perfeitamente a virtude da coisa que conhecemos perfeitamente. Mas, a virtude do que conhecemos não pode ser perfeitamente conhecida se não conhecermos até onde ela se estende. Ora, como a virtude divina, sendo a causa primeira eficiente dos seres, a eles se estende, como do sobredito resulta, Deus há necessariamente de conhecer seres dele diferentes. — E isto se torna ainda mais evidente, se acrescentarmos que o ser mesmo da causa agente primeira, i. é, Deus, é o seu inteligir. Por onde, todos os efeitos preexistentes em Deus, como na causa primeira, preexistem-lhe, necessariamente, na inteligência; e, portanto, todas as coisas nele existem sob uma forma inteligível, dado que tudo quanto existe em outro ser existe ao modo deste último.

Para sabermos, porém, de que modo Deus conhece os seres que lhe são diferentes, devemos considerar que uma coisa pode ser conhecida de duplo modo: em si mesma, e noutra coisa. Em si mesma, quando conhecida por uma espécie própria, a ela adequada; assim, quando os olhos vêem um homem sob forma humana. Noutra coisa, quando é vista pela espécie daquilo que a contém; assim, quando a parte é vista no todo, pela espécie deste; ou, quando um homem é visto num espelho pela imagem desse espelho; ou, por qualquer outro modo por que possamos ver uma coisa em outra. Por onde, devemos dizer que Deus se vê a si mesmo em si mesmo, porque vê pela sua essência. Os outros seres, porém, ele os vê, não neles, mas, em si mesmo, pois, a sua essência contém as semelhanças deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho, dizendo que Deus nada vê fora de si mesmo, não devem ser entendidas como se significassem que Ele nada vê do que lhe é exterior, mas, que não vê as coisas exteriores, senão em si mesmo, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A coisa inteligida é a perfeição do ser que intelige; não, certo, pela sua substância mesma mas, pela sua espécie, pela qual existe no intelecto como forma e perfeição deste; assim, não é uma pedra, mas a sua espécie, que está na alma, como diz Aristóteles. Ora, as coisas exteriores a Deus ele as intelige, porque a sua essência contém as espécies delas, como dissemos. Donde não se segue, que uma coisa seja a perfeição do intelecto divino e outra, a essência mesma de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato mesmo de inteligir não é especificado pelo que é inteligido em outro ser, mas, pelo objeto visto, principalmente, e no qual os outros se inteligem. Pois, a intelecção é especificada pelo seu objeto, na medida em que a forma inteligível é o princípio da operação intelectual. Porque toda operação se especifica pela forma que é o seu princípio; assim, a calefação, pelo calor. Por onde, a operação intelectual se especifica pela forma inteligível, que atualiza o intelecto. E esta é a espécie principal do intelecto, a qual, em Deus, não é senão a sua essência mesma, em que estão compreendidas todas as espécies das coisas. Por isso, não é necessário que o inteligir divino, ou antes, Deus mesmo, seja especificado por algo diferente da essência divina.

Art. 6 — Se Deus tem dos outros seres conhecimento próprio

(I Sent., dist. XXXV, a. 3; I Cont. Gent., cap. I; De Pot., q. 6, a. 1; De Verit., q. 2, a. 4; De Causis, lect. X)

O sexto discute-se assim. — Parece que Deus não tem dos outros seres conhecimento próprio.

1. — Pois, como já se disse, Deus conhece todas as coisas do modo pelo qual elas estão nele. Ora todas elas estão em Deus como na causa primeira comum e universal. Logo, todas são por ele conhecidas como pela causa primeira e universal. Ora, isto é conhecer em geral e não, por conhecimento próprio. Logo, Deus tem dos outros seres um conhecimento geral e não próprio.

2. Demais. — Quanto dista a essência da criatura, da essência divina, tanto esta dista daquela. Ora, pela essência da criatura não pode ser conhecida a essência divina, como já dissemos. Logo, também, pela essência divina, não pode ser conhecida a essência da criatura. E assim como Deus não conhece nada, senão pela sua essência, resulta que não conhece a essência, de modo a lhe apreender a quididade, o que é ter conhecimento próprio de uma coisa.

3. Demais. — Não é possível ter conhecimento próprio de uma coisa senão pela sua essência própria. Ora, como Deus conhece tudo pela sua essência, parece que não conhece a essência própria de cada coisa; porque uma mesma realidade não pode ser a essência própria de coisas múltiplas e diversas. Logo, Deus não tem um conhecimento próprio das coisas.

Mas, *em contrário*. — Ter conhecimento próprio das coisas é conhece-las, não só em geral, mas enquanto distintas umas das outras. Ora, é assim que Deus conhece as coisas, conforme a Escritura (Heb 4, 12): Ela penetra, a palavra de Deus, até o íntimo da alma e do espírito, também às juntas e medulas, e discerne os pensamentos e intenções do coração. E não há criatura que esteja encoberta à sua presença.

SOLUÇÃO. — Certos erraram, dizendo que Deus não tem, das coisas, senão conhecimento geral, isto é, enquanto entes. Pois, assim como o fogo, se se conhecesse a si mesmo como princípio do calor, conheceria a natureza do calor, e todas as coisas como cálidas, assim Deus, conhecendo-se a si mesmo como princípio do ser, conhece a natureza do ser e todas as outras coisas, enquanto seres.

Mas, isto não é admissível; pois, inteligir uma coisa em geral e não, em particular, é inteligí-la imperfeitamente. Por onde, o nosso intelecto, quando passa da potência para o ato, antes de ter das coisas conhecimento próprio, tem conhecimento universal e confuso, como procedendo do imperfeito para o perfeito, segundo diz Aristóteles. Por onde, se Deus tivesse dos seres apenas conhecimento geral e não, especial, seguir-se-ia que o seu inteligir não seria absolutamente perfeito, e, por conseqüência, nem o seu ser; ora, isto vai contra o já demonstrado. Logo, devemos dizer, que Deus tem das coisas conhecimento próprio, não só por terem elas a comunidade do ser, mas, enquanto distintas umas das outras. E, para evidenciá-lo, devemos considerar, que certos, querendo demonstrar que Deus conhece muitas coisas, usam de exemplos como os seguintes: se um centro se conhecesse a si mesmo conheceria todas as linhas que dele partem; ou se a luz a si mesma se conhecesse, conheceria todas as cores.

Mas, estes exemplos, embora tenham certa semelhança, a saber, quanto à causalidade universal, não colhem, se considerarmos que a multidão e a diversidade não são causadas pelo princípio universal uno, quanto ao que é princípio de distinção, mas só quanto àquilo pelo que elas têm de comum entre si. Assim, a diversidade das cores não é causada só pela luz, mas pelas disposições diversas do meio diáfano que a recebe; e, semelhantemente, a diversidade das linhas é causada pela diversidade das situações. E daqui vem que a diversidade e a multidão, de que se trata, não podem ser conhecidas no princípio delas, por conhecimento próprio, mas, só em geral. Mas, com Deus tal não se dá; pois, como já demonstramos, tudo o que de perfeição existe em qualquer criatura, preexiste e está contido totalmente nele, de modo excelente. Ora, não é só o que as criaturas têm de comum — o ser — que pertence à perfeição delas, mas também o pelo que se distinguem umas às outras, como, viver, inteligir,

e outros caracteres pelos quais os seres vivos se distinguem dos não-vivos, e os inteligentes dos não-inteligentes. Demais, toda forma pela qual uma coisa é constituída na sua espécie própria é uma certa perfeição. Por onde, todas as coisas preexistem em Deus, não só pelo que é comum a todas, mas também no pelo que se distinguem.

Assim, pois, contendo Deus em si todas as perfeições, a sua essência está para a essência de todas as coisas, não como o comum está para o próprio, ou a unidade para os números, ou o centro para as linhas, mas, como o ato perfeito, para os atos imperfeitos; como se, p. ex., disséssemos que o homem está para o animal, ou o senário, que é número perfeito, para os números imperfeitos, que ele contém. Ora, é manifesto que, pelo ato perfeito, podem ser conhecidos os atos imperfeitos, não só em geral, mas também por conhecimento próprio; assim, quem conhece o homem tem do animal conhecimento próprio; e quem conhece o número senário, tem do ternário conhecimento próprio. Por onde, encerrando a essência de Deus, em si, todas as perfeições que tem a essência de qualquer ser, e ainda mais, Deus em si mesmo pode ter de todas as coisas conhecimento próprio. Ora, a natureza própria de cada coisa consiste em, de algum modo, participar da perfeição divina. Logo, Deus não se conheceria perfeitamente a si mesmo, se não conhecesse todos os modos pelos quais a sua perfeição é suscetível de ser participada pelos outros seres. E, também não conheceria perfeitamente a natureza mesma do ser, se não conhecesse todos os modos de ser. E, portanto, é manifesto que Deus tem, de todas as coisas, conhecimento próprio, enquanto que cada uma se distingue das outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conhecimento de uma coisa como ela está no sujeito conhecente, podemos compreendê-lo de duas maneiras.

De uma, o advérbio como implica o modo de conhecer relativamente à coisa conhecida, e, então, o sentido é falso. Pois, nem sempre o sujeito conhece o objeto conforme o ser que este tem naquele; assim os olhos não conhecem uma pedra, conforme o ser que esta tem neles; mas, pela espécie da pedra, que eles têm em si, é que os olhos conhecem a pedra, conforme o ser dela, em si mesma, fora dos olhos. O sujeito, pois, que conhece um objeto, conforme o ser que este tem, nele, não deixa, por isso, de conhecê-lo conforme o ser do objeto em si mesmo, fora do sujeito. Assim o intelecto conhece a pedra, conforme o ser inteligível, que esta tem nele, enquanto o sujeito sabe que conhece; mas, nem por isso, deixa de conhecer o ser que a pedra tem na sua natureza própria.

Se, porém, entendemos que o advérbio como implica o modo pelo qual o sujeito conhece, então, é verdade que só o sujeito conhece o objeto do modo pelo qual este nele está; pois, quanto mais perfeitamente o objeto está no sujeito, tanto mais perfeito é o modo de conhecer. Por onde, devemos dizer, que Deus, não somente conhece que as coisas nele estão, mas também, porque em si as contém, conhece-lhes a natureza própria delas, e tanto mais perfeitamente, quanto mais perfeitamente cada uma nele estiver.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência da criatura está para a essência de Deus, como o ato imperfeito, para o perfeito. Por onde, a essência da criatura não conduz suficientemente ao conhecimento da essência divina, mas, inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma mesma realidade não pode ser considerada como a expressão adequada da essência de coisas diversas. Ora, a essência divina excede todas as criaturas. Por onde, pode ser considerada como a expressão própria de cada coisa, enquanto susceptível de ser diversamente participada ou imitada pelas diversas criaturas.

Art. 7 — Se a ciência de Deus é discursiva.

(Infra, q. 85, a. 5; I Cont. Gent., cap. LV, LVII; De Verit., q. 2, a. 1, ad 4, 5; a. 3, ad 3; a. 13; Compend. Theol., cap. XXIX; in Iob., cap. XII, lect. II).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a ciência de Deus é discursiva.

1 — Pois, a ciência de Deus não é habitual, mas, um conhecimento atual. Ora, segundo o Filósofo, podemos saber habitualmente muitas coisas ao mesmo tempo; mas conhecer em ato, uma de cada vez. Logo, como Deus conhece muitas coisas, pois que se conhece a si mesmo e a seres diferentes de si, segundo se demonstrou, resulta que não conhece a todas simultaneamente, mas discorre de uma para outra.

2. Demais. — Conhecer os efeitos pela causa é ciência discursiva. Ora, Deus conhece os outros seres por si mesmo, como o efeito, pela causa. Logo, o seu conhecimento é discursivo.

3. Demais. — Deus conhece cada criatura mais perfeitamente do que nós. Ora, nós, pelas causas criadas lhes conhecemos os efeitos, e assim, discorremos das causas para os causados. Logo, o mesmo se dá com Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus não vê tudo particular ou separadamente como por um conceito, alternando, daqui para ali e dali para aqui; mas, vê todas as coisas simultâneamente.

SOLUÇÃO. — Na ciência divina não há nenhum discurso, o que assim se demonstra. Na ciência humana há duplo discorrer: um sucessivo, como quando, depois de conhecermos alguma coisa em ato; passamos a conhecer outra coisa. Outro, causal, quando, pelos princípios, chegamos ao conhecimento das conclusões. — Ora, o primeiro modo de discorrer não pode convir a Deus. Pois, se considerarmos, de per si, muitas das coisas que conhecemos sucessivamente, conheceremos a todas simultaneamente se as conhecermos numa terceira; p. ex. se conhecemos as partes no todo, ou se vemos no espelho diversas coisas. Ora, Deus vê todas as coisas num só Ser, que é ele próprio, como já se demonstrou. Logo, as vê todas simultânea e não, sucessivamente. Também o segundo modo de discorrer não pode convir a Deus. Primeiro, porque este segundo modo pressupõe o primeiro; pois, os que procedem dos princípios para as conclusões não consideram a ambos simultaneamente. Em segundo lugar, porque tal modo é o de quem procede do conhecido para o desconhecido. Donde é manifesto, que quando o primeiro é conhecido, ainda o segundo é ignorado, e, assim, o segundo não é conhecido no primeiro, mas pelo primeiro. E o termo do discurso é quando o segundo é visto no primeiro, resolvidos os efeitos nas causas, cessando, então, o discurso. Logo, Deus, vendo os seus efeitos em si mesmo, como na causa, o seu conhecimento não é discursivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora conhecer seja, em si mesmo, um ato único, contudo, podemos conhecer muitas coisas numa só, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não conhece efeitos desconhecidos pela causa como que primeiramente conhecida; mas os conhece na causa. Logo, o seu conhecimento não é discursivo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certamente Deus, muito melhor que nós, vê os efeitos das coisas criadas, nas próprias causas; não, porém, que o conhecimento dos efeitos nele seja causado pelo conhecimento das coisas criadas, como em nós. Logo, a sua ciência não é discursiva.

Art. 8 — Se a ciência de Deus é causa das coisas.

(I Sent., dist. XXXVIII, art. 1; De Verit., q. 2, art. 14).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a ciência de Deus não é a causa das coisas.

1. — Pois, Orígenes diz: Não é porque Deus sabe, que alguma coisa será, que ela há-de ser; mas, porque há-de ser, é que é conhecida por Deus antes que seja.

2. Demais. — Posta a causa, é posto o efeito. Ora, a ciência de Deus é eterna. Se, pois, a ciência de Deus é a causa das coisas criadas, parece que as criaturas existem abeterno.

3. Demais. — O cognoscível é anterior à ciência; e é a medida dela, como diz Aristóteles. Ora, o que é posterior e medido não pode ser causa. Logo, á ciência de Deus não é a causa das coisas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Todas as criaturas espirituais e corpóreas, não porque existem, Deus as conhece, mas, antes existem porque ele as conhece.

SOLUÇÃO. — A ciência de Deus é a causa das coisas. Pois, a sua ciência está para todas as coisas criadas, assim como a ciência do artífice, para as coisas artificiadas. Ora, a ciência do artífice é a causa dos artificiados, porque o artífice obra pelo seu intelecto. Donde, é necessário que a forma do intelecto seja o princípio da operação, como o calor, da calefação. Mas, devemos considerar que a forma natural, enquanto imanente na coisa à qual dá o ser, não designa um princípio de ação, mas, o princípio pelo qual tem inclinação para o efeito. Semelhantemente, a forma inteligível não designa um princípio de ação enquanto existe somente no ser inteligente, se não se lhe acrescenta uma inclinação para o efeito, o que se realiza pela vontade. Como, porém, a forma inteligível se reporta a realidades contrárias, objetos de uma mesma ciência, ela não produziria um efeito determinado, se não fosse a tal efeito determinada pelo apetite, como diz Aristóteles. Ora, é manifesto que Deus, pela sua inteligência, causa as coisas, pois, o seu ser é a sua ciência; donde, é necessário seja esta a causa das coisas, enquanto junta com a vontade. Por isso, a ciência de Deus, enquanto causa das coisas, costuma chamar-se ciência de aprovação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO — Orígenes exprimiu-se atendendo à noção da ciência, com a qual não convém a noção da causalidade, senão com a vontade adjunta, como se disse. Mas, quando diz que Deus tem presciência de alguns seres, porque hão-de existir, isso se deve entender relativamente à causa de conseqüência e não, de ser. Donde se segue, que se alguns seres hão-de existir, Deus tem deles presciência; contudo, não são os seres futuros a causa de Deus conhecê-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ciência de Deus é a causa das coisas, enquanto elas são objeto da sua ciência. Ora, não está na ciência de Deus que as coisas existissem abeterno. Donde, embora a ciência de Deus seja eterna, não se segue que abeterno sejam as criaturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os seres naturais são meio termo entre a ciência de Deus e a nossa. Pois, nós derivamos o nosso conhecimento das coisas naturais, das quais Deus é a causa, pela sua ciência. Por onde, assim como os cognoscíveis naturais são anteriores à nossa ciência e são dela a medida, assim, a ciência de Deus é-lhes anterior e é deles a medida. Do mesmo modo, uma casa é meio termo entre a ciência do artífice, que a fez, e a de quem a conhece já feita.

Art. 9 — Se Deus tem ciência do não-ser.

(I Sent., dist. XXXVIII, a. 4; III, dist. XIV, art. 2, q. 2; I Cont. Gent., cap. LXVI; De Verit., q. 2, art. 8).

O nono discute-se assim. — Parece que Deus não tem ciência do não-ser.

1. — Pois, Deus não tem ciência senão da verdade. Ora, o ser e a verdade convertem-se. Logo, Deus não tem ciência do não-ser.

2. Demais. — A ciência exige semelhança entre o ciente e o sabido. Ora, o que não existe não pode ter nenhuma semelhança com Deus, que é o ser mesmo. Logo, o que não existe, não pode ser conhecido por Deus.

3. Demais. — A ciência de Deus é a causa do que ele conhece. Ora, não há causa do não-ser porque o não-ser não tem causa. Logo, Deus não tem ciência do que não existe.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 4, 17): O qual chama as coisas que não são como as que são.

SOLUÇÃO. — Deus conhece todas as coisas de qualquer modo que existam. Pois, nada impede aquelas coisas, que absolutamente não existem, virem de algum modo, a existir. Ora, existem, absolutamente falando, as coisas existentes em ato; e as que não existem em ato existem em potência, em relação ou a Deus mesmo, ou, à criatura. Em potência ativa ou passiva; ou, em potência de opinar, de imaginar, ou de qualquer outro, modo de significar. Ora, tudo o que pode a criatura fazer, pensar ou dizer, e também tudo o que, Deus mesmo pode fazer, ele o conhece, ainda que não exista em ato. Logo, pode dizer-se, que tem ciência, mesmo do não-ser; Mas, há uma certa diversidade a que devemos atender, nas coisas não existentes em ato. Pois, certas, embora não existam atualmente, contudo, existiram ou hão de existir; e de todas essas se diz que Deus as conhece pela ciência de visão. Porque, medindo-se o conhecimento de Deus, que é o seu ser, pela eternidade que, existindo sem sucessão, compreende a totalidade dos tempos, a intuição presente de Deus abarca essa totalidade temporal e todas as coisas existentes em qualquer tempo, como seres que lhe estão presentes. Há outras coisas, porém, que estão no poder de Deus, ou da criatura, e que, contudo, nem existem, nem existirão, nem existiram e, em relação a essas, não se diz que Deus tem a ciência de visão, mas, a de simples inteligência. E assim dizemos, porque as coisas, que vemos, têm um ser distinto, fora de nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que não existe em ato, mas, em potência, tem, nessa mesma medida, a verdade; pois é verdadeiro que existe em potência, e desse modo é conhecido de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus, sendo seu próprio ser, cada ser é, na medida em que participa da semelhança de Deus, como cada ser é cálido, na medida em que participa do calor. E assim, as coisas existentes em potência, embora não existam em ato, são conhecidas por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência de Deus é causa das coisas, juntamente com a vontade. Por onde, não é necessário, que tudo o que Deus sabe, seja, ou fosse, ou haja de ser, mas, somente, aquilo que ele quer que seja ou permitir que seja. E, logo, não está na ciência de Deus que isso seja, mas que possa ser.

Art. 10 — Se Deus conhece o mal.

(I Sent., dist. XXXVI, q. 1, a. 2; I Cont. Gent., cap. LXXI; De Verit., q. 2, a. 15, Quodl., XI, q. 2)

O décimo discute-se assim. — Parece que Deus não conhece o mal.

1. — Pois, diz o Filósofo, que o intelecto, que não está em potência, não conhece a privação. Ora, o mal é a privação do bem, como diz Agostinho. Logo, como a inteligência de Deus nunca está em potência, mas, sempre em ato, como do sobredito se colhe, conclui-se que Deus não conhece o mal.

2. Demais. — Toda ciência, ou é causa do que é sabido, ou é por este causada. Ora, a ciência de Deus não é causa do mal, nem pelo mal é causada. Logo, Deus não tem ciência do mal.

3. Demais. — Tudo o que é conhecido o é, ou por semelhança, ou por oposição. Ora, tudo o que Deus conhece o conhece pela sua ciência, como resulta do já dito. Mas, a essência divina nem é semelhança do mal, nem o mal se lhe opõe; pois, nada é contrário à essência divina, como diz Agostinho. Logo, Deus não conhece o mal.

4. Demais. — O conhecido por meio de outra coisa, e não, por si mesmo, é conhecido imperfeitamente. Ora, o mal não é conhecido de Deus em si mesmo, porque, então haveria de estar em Deus; pois, necessariamente o conhecido está no conhecente. Logo, o mal, sendo conhecido por outra coisa, i. é, pelo bem, é conhecido imperfeitamente, o que é impossível, porque nenhum conhecimento de Deus é imperfeito. Logo, Deus não tem ciência do mal.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Pr 15, 11): O inferno e a perdição estão diante do Senhor.

SOLUÇÃO. — Quem quer que conheça alguma coisa perfeitamente deve conhecer tudo o que lhe diga respeito. Ora, há certas coisas boas, que podem ser corrompidas pelo mal. Logo, Deus não as conheceria perfeitamente se também não conhecesse o mal. Pois, um ser é cognoscível na medida em que é; e, sendo a essência do mal a privação do bem, pelo mesmo conhecer Deus o bem, conhece também o mal, como pela luz se conhecem as trevas. Por isso, diz Dionísio: Deus por si mesmo tem a visão das trevas, não as vendo senão pela luz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Devemos entender a expressão do Filósofo do seguinte modo. O intelecto, que não está em potência, não conhece a privação, pela privação em si existente; e isso concorda com o que dissera antes, que o ponto, e todo indivisível é conhecido pela privação da divisão. E tal se dá porque as formas simples e indivisíveis não existem em ato na nossa inteligência, mas, somente em potência; pois, se existissem em ato em nossa inteligência, não seriam conhecidas pela privação. E é assim que os seres simples são conhecidos pelas substâncias separadas. Deus, portanto não conhece o mal por uma privação nele existente, mas pelo bem oposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ciência de Deus não é a causa do mal, mas é a do bem, pelo qual é conhecido o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o mal não se oponha à essência divina, que não é corruptível por ele, opõe-se, contudo, aos efeitos de Deus, que Deus conhece pela sua essência e, conhecendo-os, conhece os males opostos.

RESPOSTA À QUARTA. — Conhecer uma coisa somente por meio de outra é um conhecimento imperfeito, se essa coisa for cognoscível em si mesma. Ora, o mal não é cognoscível em si mesmo, porque é, por essência, privação do bem; e, assim, não pode ser definido nem conhecido a não ser pelo bem.

Art. 11 — Se Deus conhece o singular.

(I Sent., dist. XXXVI, q. 1, a. 1; II, dist. III, q. 2, a. 3; I Cont. Gent., cap. L, LXIII, LXV; Qu. Disp. De Anima, a. 20; De Verit., q. 2, a. 5; Compend. Theol., cap. XXXXIII; I Periherm., lect. XIV).

O undécimo discute-se assim. — Parece que Deus não conhece o singular.

1. — Pois, o intelecto divino é mais imaterial do que o intelecto humano. Ora, o intelecto humano, por causa da sua imaterialidade, não conhece os seres singulares. Porque, como diz Aristóteles, a razão atinge o universal, e os sentidos, o particular. Logo, Deus não conhece o singular.

2. Demais. — Só conhecem o singular as nossas potências que recebem as espécies não separadas das condições materiais. Ora, em Deus, as coisas são, em sumo grau, separadas de toda a materialidade. Logo, ele não conhece o singular.

3. Demais. — Todo o conhecimento se realiza por alguma semelhança. Ora, a semelhança do singular, como tal, parece não estar em Deus; porque o princípio da singularidade é a matéria, que, como ser puramente potencial, é por completo dissemelhante de Deus, ato puro. Logo, Deus não pode conhecer o singular.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Pr 16, 2): Todos os caminhos dos homens estão patentes aos seus olhos.

SOLUÇÃO. — Deus conhece o singular. Pois, todas as perfeições, que se encontram nas criaturas, preexistem em Deus de maneira eminente, como do sobredito resulta. Ora, de conhecer o singular é capaz a nossa perfeição. Logo, necessariamente, Deus há de conhecê-lo também. Pois, o Filósofo considera inconveniente que alguma coisa seja conhecida de nós e o não seja de Deus; e daí, argumentando contra Empédocles, conclui que Deus seria insipientíssimo se ignorasse a discórdia. Ora, as perfeições existentes, divididas nos seres inferiores, existem em Deus, unida e simplesmente. Por onde, embora nós conheçamos, por uma faculdade, os seres universais e imateriais e, por outra, os singulares e materiais, Deus, pela sua simples inteligência, conhece a ambos.

Alguns, entretanto, querendo explicar como isso pode ser, disseram, que Deus conhece o singular, por causas universais. Pois, nada há em qualquer ser singular, que não seja originado de alguma causa universal. E põem para exemplo: um astrólogo que conhecesse todos os movimentos universais do céu, poderia pré-anunciar todos os eclipses futuros. — Mas, isto não basta; porque os seres singulares participam, pelas causas universais, de certas formas e virtudes que, embora unidas entre si, não se individuam senão pela matéria individual. Por isso, quem conhecesse Sócrates, como branco, ou filho de Sofrónisco, ou qualquer outra modalidade, como essas, não o conheceria como um determinado homem. Donde, do referido modo, Deus não conheceria os seres singulares, na singularidade deles.

Outros, porém, disseram, que Deus conhece os seres singulares aplicando causas universais a efeitos singulares. — Mas, não é tal, porque ninguém pode aplicar uma coisa à outra, sem ter conhecimento prévio da primeira. — Logo, a referida aplicação não pode ser a razão de conhecer os seres particulares, mas, pressupõe o conhecimento destes.

E, portanto devemos dizer, diferentemente, que, sendo Deus a causa das coisas, pela sua ciência, como estabelecemos, a tanto se estende esta, a quanto se estende a sua causalidade. Portanto, a virtude ativa de Deus, estendendo-se não somente às formas, das quais deriva a noção universal, mas também, até à matéria, como se mostrará em seguida, é necessário, que a ciência de Deus se estenda até aos seres singulares, individuados pela matéria. Pois, Deus, conhecendo, pela sua essência, os seres diferentes de si, enquanto ela é semelhança das coisas, ou princípio ativo delas, necessariamente a sua essência será o princípio suficiente de conhecer tudo o que faz, não somente em universal, mas também, singularmente. E o mesmo se daria com a ciência do artífice, se fosse produtiva da coisa total e não, da forma somente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A nossa inteligência abstrai a espécie inteligível dos princípios individuantes. Por isso, a espécie inteligível do nosso intelecto não pode ser semelhança dos

princípios individuais, e por isso não conhece os seres singulares. Mas, a espécie inteligível do intelecto divino, que é a essência de Deus, não é imaterial, por abstração, mas, por si mesma; e existe como princípio de todos os princípios, que entram na composição dos seres, quer sejam princípios da espécie, quer do indivíduo. E assim, por ela, Deus conhece, não somente o universal, mas também o singular.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a espécie do intelecto divino, na sua essência mesma, não esteja sujeita a condições materiais, como as espécies recebidas pela imaginação e pelos sentidos, contudo, pela sua Virtude, estende-se aos seres materiais e imateriais, como foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA — A matéria, embora se afaste da semelhança com Deus, pela sua potencialidade, contudo, enquanto tem o ser potencial, conserva uma certa semelhança com o ser divino.

Art. 12 — Se Deus pode conhecer infinitos seres.

(Sent., dist. XXXIX, q. 1, a. 3; I Cont. Gent., cap. LXIX; De Verit., q. 2, a. 9; q. 20, a. 4, ad 1; Quodl., III, q. 2, a. 1; Compend.Theol., cap. XXXIII)

O duodécimo discute-se assim. — Parece que Deus não pode conhecer infinitos seres.

1. — Pois, o infinito, como tal é desconhecido porque o infinito é aquilo além do que podemos sempre continuar a tomar algo de novo quantitativamente, como diz Aristóteles. E Agostinho também diz, que tudo o que écompreendido pela ciência é limitado pela compreensão do ciente. Ora, o infinito não pode ser limitado. Logo, não pode ser compreendido pela ciência de Deus.

2. Demais. — Se se disser que o infinito, em si mesmo, é finito para a ciência de Deus, objeta-se *em contrário*: é da essência do infinito ser intransponível, como diz Aristóteles. Ora, o infinito não pode ser percorrido, nem pelo finito, nem pelo infinito, como ainda o prova Aristóteles. Logo, o infinito não pode ser finito para o finito, nem para o infinito; e portanto o infinito não é finito para a ciência de Deus, que é infinita.

3. Demais. — A ciência de Deus é a medida das coisas conhecidas. Ora, é contra a essência do infinito ser medido. Logo, o infinito não pode ser conhecido de Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: embora não haja nenhum número de números infinitos, contudo, não é incompreensível àquele cuja ciência não tem número.

SOLUÇÃO. — Deus conhece não só o ato, mas também o que está no seu poder ou no da criatura, como já demonstramos. Ora, como isso é infinito, devemos concluir que Deus conhece o infinito.

E embora a ciência da visão, cujo objeto são somente as coisas que existem, existirão, ou existiram, não conheça, como alguns dizem, o infinito, — pois, não supomos o mundo abeterno, nem que a geração e o movimento hão de permanecer eternamente, para que os indivíduos se multipliquem ao infinito — contudo, uma consideração mais diligente nos levará necessariamente a dizer que Deus conhece o infinito, mesmo pela ciência de visão. Pois, Deus conhece também as cogitações e as afeições dos corações, que se multiplicarão ao infinito, se permanecerem sem fim as criaturas racionais.

E isto é assim, porque o conhecimento de qualquer sujeito se estende conforme o modo da forma, que é o princípio do conhecimento. Pois, a espécie sensível, que está no sentido, tem semelhança de um só indivíduo, e, portanto, por ela, pode ser conhecido só um indivíduo. Porém a espécie inteligível do nosso intelecto é semelhante da coisa, na sua natureza específica, participável por infinitos seres particulares.

Por onde, o nosso intelecto, pela espécie inteligível do homem, conhece, de certo modo, infinitos homens; não, enquanto se distinguem uns dos outros, mas enquanto comunicam pela natureza específica. E isto, porque a espécie inteligível do nosso intelecto não tem semelhança dos homens, quanto aos princípios individuais, mas somente quanto aos princípios específicos. Ora, a essência divina pela qual o intelecto divino intelige, tem semelhança suficiente de todas as coisas, que existem, ou podem existir, não somente quanto aos princípios comuns, mas também quanto aos próprios, de cada ser, como já se demonstrou. Donde se segue, que a ciência de Deus se estende a seres infinitos, mesmo enquanto distintos uns dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O infinito é relativo à quantidade, segundo o Filósofo. Ora, é da essência da quantidade conter partes ordenadas. Portanto, conhecer o infinito, como tal, é conhecer uma parte após outra. Ora, assim, de nenhum modo pode ser conhecido o infinito, porque, por maior quantidade das partes, que se suponha, sempre é possível acrescentar mais uma. Ora, Deus não conhece o infinito, como enumerando-lhe parte por parte, pois, conhece todas as coisas, simultaneamente, sem sucessão, como já dissemos. Por isso, nada o impede de conhecer o infinito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A transição importa numa certa sucessão de partes; donde vem, que o infinito não pode ser percorrido, nem pelo finito nem pelo infinito. Mas, para haver compreensão, basta a adequação, pois dizemos que uma coisa é compreendida, quando nada dela foge à nossa compreensão. Donde, não é contra a noção do infinito o ser compreendido pelo infinito. E, assim, o infinito, em si mesmo, pode ser considerado finito, para a ciência de Deus, como compreendido, não, porém, como transponível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência de Deus é a medida das coisas; não, quantitativa, pois, o infinito carece de tal medida, mas porque mede a essência e a verdade delas. Pois, cada ser tem a verdade, na sua natureza, na medida em que imita a ciência de Deus, como o artificiado, enquanto concorda com a arte. Dado, porém, que existissem alguns seres numericamente infinitos, em ato — p. ex., homens infinitos; ou segundo a quantidade contínua, como se o ar fosse infinito, conforme alguns antigos disseram, contudo, é manifesto que teriam o ser determinado e finito, porque a essência deles seria limitada a algumas naturezas determinadas. Donde, seriam mensuráveis pela ciência de Deus.

Art. 13 — Se Deus tem ciência dos futuros contingentes.

(Infra, q. 86, a. 4; I Sent., dist. XXXVIII, a. 5; I Cont. Gent., cap. LXVII; De Verit., q. 2, a. 12; De Malo, q. 16 a. 7; Quodl., XI, q. 3; Opusc., II, Contra Graecos, Armênios, etc., cap. X; Compend. Theol., cap. CXXXIII; I Periherm., lect. XIV).

O décimo terceiro discute-se assim. Parece que Deus não tem ciência dos futuros contingentes.

1. — Pois, de causa necessária procede efeito necessário. Ora, a ciência de Deus é causa das coisas conhecidas, como se disse. Mas, sendo necessária, também será o que sabe, necessário. Logo, Deus não tem ciência do contingente.

2. Demais. — De toda condicional, cujo antecedente é absolutamente necessário, o conseqüente também o é; pois, o antecedente está para o conseqüente, como os princípios, para a conclusão. Ora, de princípios necessários não resulta senão conclusão necessária, como o prova Aristóteles. Mas, a seguinte proposição é uma condicional verdadeira: se Deus sabe que um contingente existirá, ele há de existir. Porque a ciência de Deus não tem por objeto senão a verdade. Ora, o antecedente desta condicional é absolutamente necessário, tanto por ser eterno, como por ser expresso no pretérito. Logo,

também o conseqüente é absolutamente necessário. Portanto, tudo o que é sabido por Deus é necessário; e, assim, ele não tem ciência dos contingentes.

3. Demais. — Necessariamente, tudo o que é sabido por Deus, existe, porque também tudo o que nós sabemos ser necessário existe; pois, a ciência de Deus é mais certa que a nossa. Ora, não existe necessariamente nenhum futuro contingente. Logo, nenhum futuro contingente é conhecido de Deus.

Mas, *em contrário*, diz o salmista (Sl 32, 15): Deus, que formou o coração de cada um deles, entende todas suas obras, i. é, dos homens. Ora, as obras dos homens, estando sujeitas ao livre arbítrio, são contingentes. Logo, Deus conhece os futuros contingentes.

SOLUÇÃO. — Como já demonstramos, Deus sabe, não somente tudo o que existe, em ato, mas também tudo o que está no seu poder ou no da criatura. Ora, como destas coisas umas são, para nós, futuros contingentes, segue-se que Deus conhece esses futuros.

Para evidenciá-lo, devemos ponderar, que qualquer contingente pode ser considerado à dupla luz. Primeiro, em si mesmo, enquanto já atual. E, então, não é tido como futuro, mas, como presente; nem como contingente, em relação a qualquer de duas atualizações, mas, como determinado por uma. Por isso, pode ser infalivelmente objeto de um conhecimento certo, por ex., do sentido da vista, como quando vejo Sócrates sentar-se. De outro modo, pode ser considerado o contingente como existe na sua causa, e, então, é tido como futuro e como contingente ainda não determinado por uma atualização; porque, a causa contingente, podendo tender para termos opostos, o contingente não é objeto de nenhum conhecimento. Por onde, quem conhece o efeito contingente, somente na sua causa, tem dele conhecimento apenas conjetural. Ora, Deus conhece todos os contingentes, não só enquanto existentes nas suas causas, mas também enquanto cada um deles existe em si mesmo.

Embora, porém, os contingentes se atualizem sucessivamente, Deus não os conhece, como nós, sucessivamente, tais como são, mas simultaneamente. Porque o seu conhecimento, como o seu ser, mede-se pela eternidade; e a eternidade, existindo toda simultaneamente, abrange o tempo todo, como já dissemos. Donde, tudo o que existe no tempo é abeterno presente a Deus; não somente porque ele encerra as razões das coisas, para si presentes, como alguns dizem, mas, porque a sua intuição projeta-se abeterno sobre tudo, enquanto existente na sua presencialidade.

Por onde, é manifesto que os contingentes infalivelmente são conhecidos por Deus, enquanto objetos do divino olhar, que os tem como na sua presença. E, contudo, são futuros contingentes, referidos às suas causas próximas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a causa suprema seja necessária, contudo, o seu efeito pode ser contingente, em virtude da causa próxima contingente. Assim, a germinação da planta é contingente, pela causa próxima, embora o movimento do sol, que é a causa primeira, seja necessária. Semelhantemente, o que Deus sabe é contingente, pelas causas próximas, embora a ciência de Deus, que é a causa primeira seja necessária.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uns dizem que o antecedente — Deus soube que um determinado contingente há de existir — não é necessário, mas, contingente; pois, embora pretérito, diz respeito ao futuro. — Mas, isso não lhe tira a necessidade, porque aquilo que dizia respeito ao futuro, necessariamente o disse, embora, às vezes, o futuro não se realize.

Outros, porém, dizem, que esse antecedente é contingente, por ser composto de necessário, e de contingente, como é contingente a afirmação — Sócrates é um homem branco. — Mas, também isto

não é verdade, porque quando dizemos — Deus soube que um determinado contingente há de existir — contingente é posto, aí, como objeto do verbo, e não, como parte principal da proposição. Portanto, a sua contingência ou a sua necessidade em nada influem para a proposição ser necessária ou contingente, verdadeira ou falsa. Pois, tanto pode ser verdade ter eu dito que o homem é asno, como, que Sócrates corre, ou Deus existe; a mesma sendo a essência do necessário e a do contingente.

Portanto, devemos concluir, que o antecedente é absolutamente necessário. Mas daí não resulta, como querem alguns, que o conseqüente também, o seja, por ser o antecedente a causa remota dele, o qual, pela sua causa próxima é contingente. — Pois, tal não é verdade, porque então seria falsa a condicional, cujo antecedente fosse causa remota necessária, e cujo conseqüente, um efeito contingente; como, p. ex., se eu dissesse: se o sol se move, a erva germinará.

E, portanto, devemos dizer, diferentemente, que, quando no antecedente se inclui o que pertence a um ato da alma, devemos tomar o conseqüente, não como ele em si mesmo é, mas, como está na alma. Pois um é o ser da coisa, em si mesma, e outro, o que tem na alma; assim, se eu disser — se a alma inteligir um objeto, esse é imaterial — deve-se compreender que tal objeto é imaterial, segundo está no intelecto; não, segundo o que em si mesmo é. Semelhantemente, se disser — se Deus conheceu uma coisa, ela existirá — deve-se compreender o conseqüente como objeto da ciência de Deus, i. é, enquanto lhe é presente. E então, é necessário, como o seu antecedente; porque, tudo o que existe, enquanto existir, existe necessariamente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que se atualiza no tempo é por nós sucessivamente conhecido nele; mas, por Deus, na eternidade, que é superior ao tempo. Donde, para nós, que os conhecemos como tais, os futuros contingentes não podem ser certos; mas o são só para Deus, cujo inteligir está na eternidade, acima do tempo. Assim, quem vai por um caminho não vê os que lhe vêem atrás; mas, quem olhar todo o caminho, de uma certa altura, vê, ao mesmo tempo todos os que por ele transitam. E portanto, o que nós sabemos há de ser necessário ainda considerado no que em si mesmo é; porque os futuros contingentes não podemos conhecê-los.

As coisas, porém, sabidas de Deus, devem ser necessárias, pelo modo por que são objetos da ciência divina, como dissemos; não porém, absolutamente, enquanto considerados nas suas causas próprias. Donde, na proposição — é necessário, que tudo o que é sabido de Deus exista. — costuma-se distinguir. Pois, pode referir-se à realidade ou à afirmação. Entendida no real,é dividida e falsa, e o sentido é — toda realidade que Deus conhece é necessária. Entendida da afirmação, é composta e verdadeira, e o sentido é — esta afirmação, o que é sabido por Deus existe, é necessária.

Mas, alguns objetam, que essa distinção tem lugar nas formas separáveis da matéria, como se disser — é possível o branco ser preto. O que é certamente falso, quanto à afirmação, mas verdadeiro, quanto à realidade; pois, uma coisa branca pode ser preta. Ao contrário, esta afirmativa — o branco é preto — nunca pode ser verdadeira. Porém, nas formas inseparáveis da matéria, tal distinção não tem lugar, como se dissesse — é possível um corvo preto ser branco. Porque, em ambos os sentidos, tal afirmação é falsa.

Ora, o ser sabido de Deus é inseparável da realidade, porque o que é sabido de Deus não pode ser não-sabido. — Esta instância teria lugar se o que chamo — sabido — importasse alguma disposição inerente ao sujeito. Mas, como importe o ato do ciente, à realidade mesma sabida, embora sempre o seja, pode-se-lhe atribuir, em si mesma, algo que não se lhe atribui enquanto depende do ato do ciente. Assim, o ser material é atribuído à pedra em si, que não lhe é atribuído enquanto inteligível.

Art. 14 — Se Deus conhece os enunciáveis.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 3; dist. XLI, a. 5; I Cont. Gent., cap. LVIII, LIX; De Verit., q. 2, a. 7).

O décimo quarto discute-se assim. — Parece que Deus não conhece os enunciáveis.

1. — Pois, conhecer os enunciáveis é próprio da nossa inteligência, enquanto compõe e divide. Ora, no intelecto divino não há nenhuma composição. Logo, Deus não conhece os enunciáveis.

2. Demais. — Todo conhecimento se realiza por alguma semelhança. Ora, em Deus, não há nenhuma semelhança dos enunciáveis, pois, é absolutamente simples. Logo, Deus não conhece os enunciáveis.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 93, 11): O Senhor conhece os pensamentos dos homens. Ora, os enunciáveis existem no pensamento dos homens. Logo, Deus conhece os enunciáveis.

SOLUÇÃO. — Como está no poder do nosso intelecto formar os enunciáveis, e como Deus sabe tudo o que está no seu poder, ou no da criatura, como dissemos, é necessário Deus conheça todos os enunciáveis, que podemos formular. Mas, como ele conhece as coisas materiais, imaterialmente, e as compostas, simplesmente, assim, conhece os enunciáveis não como tais, de maneira que haja no seu intelecto a composição ou a divisão deles; senão que conhece cada um por simples inteligência, inteligindo-lhes a essência. Como se nós, por isso mesmo que inteligimos o que é o homem, inteligíssemos tudo o que do homem se pode predicar. O de que não é capaz a nossa inteligência, que discorre de um termo para outro; pois, a espécie inteligível representa um objeto, porque não representa outro. Por isso, inteligindo o que é o homem, não inteligimos ao mesmo tempo, mas, numa certa sucessão, o mais que nele existe; donde, o que inteligimos separada e divididamente, é necessário reduzi-lo à unidade, compondo e dividindo, formando assim a enunciação. Ora, a espécie do intelecto divino, i. é, a sua essência, basta para explicar tudo; por isso, inteligindo a sua essência, conhece as essências de todas as coisas, e tudo o de que são susceptíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se Deus conhecesse os enunciáveis, como tais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A composição do enunciável significa alguma realidade do objeto; e, assim, Deus, pelo seu ser, que é a sua essência, é semelhança de tudo aquilo significado pelos enunciáveis.

Art. 15 — Se a ciência de Deus é variável.

(I Sent., dist. XXXVIII, art. 2; dist. XXXIX, q. 1, a. 1, 2; dist. XLI, a. 5; De Verit., q. 2, a. 5, ad 2; a. 13).

O décimo quinto, discute-se assim. — Parece que a ciência de Deus é variável.

1. — Pois, a ciência é considerada relativamente ao cognoscível. Ora, aquilo que importa relação com a criatura predica-se de Deus temporal e variavelmente, segundo a variação das criaturas. Logo, a ciência de Deus é variável, segundo a variação das criaturas.

2. Demais. — Quem pode fazer muitas coisas, também pode conhecê-las. Ora, Deus pode fazer mais coisas, do que as que faz. Logo, pode conhecer mais do que as que conhece. E, portanto, a sua ciência pode variar, por aumento e diminuição.

3. Demais. — Deus soube que Cristo havia de nascer. Agora, porém, não sabe que Cristo há de nascer, porque Cristo já não deve nascer. Logo, nem tudo o que Deus soube, sabe; é portanto, a ciência de Deus é variável.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Tg 1, 17): Em Deus, não há mudança nem sombra alguma de variação.

SOLUÇÃO. — Sendo a ciência de Deus a sua substância, como resulta do que já foi dito, e sendo a sua substância absolutamente imutável, como já se demonstrou, resulta necessariamente, que a sua ciência é absolutamente invariável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As expressões — Senhor, Criador e semelhantes — implicam relações com as criaturas, como tais. Mas, a ciência de Deus implica relação com elas, do modo pelo qual existem em Deus; pois, é por estar no ser, que intelige, que um objeto é inteligido, em ato. Ora, as coisas criadas estão, em Deus, invariavelmente; em si mesmas, porém, variavelmente. — Ou, devemos responder, de outro modo, que — Senhor, Criador e expressões semelhantes — implicam relações conseqüentes a atos, que se entendem como terminados nas criaturas; como elas em si mesmas existem; e, portanto, tais relações predicam-se variavelmente de Deus, conforme a variação das criaturas. Ao passo que a ciência, o amor e causas semelhantes implicam relações conseqüentes a atos, que se entendem como existentes em Deus e, por isso, dele se predicam invariavelmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus conhece mesmo aquilo que pode fazer e não faz. Mas, de poder fazer mais do que faz não se deduz que possa saber mais do que sabe; salvo se nos referirmos à ciência da visão, pela qual dizemos que sabe o que existe em ato, num determinado tempo. Porém, de saber que podem existir coisas, que não existem, ou não existirem, que existem, não se conclui que a sua ciência seja variável, mas sim, que conhece a variabilidade das coisas. Se existisse, ao contrário, alguma coisa cujo ser Deus antes não conhecesse, e depois viesse a conhecer, então a sua ciência seria variável. Ora, tal não pode dar-se, porque tudo o que existe ou pode existir em qualquer tempo, Deus o sabe, no seu ser eterno. E, portanto, desde que se admita que alguma coisa pode existir, num determinado tempo, é necessário admitir-se como sabida por Deus abeterno. Logo, não se deve conceder que Deus possa saber mais do que sabe, porque tal proposição implica que, antes, não soubesse o que depois veio a saber.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os antigos Nominalistas disseram, que é o mesmo enunciável — Cristo nascer, haver de nascer e haver nascido — porque essas três proposições têm a mesma significação: a natividade de Cristo. E de tal opinião resulta, que Deus sabe tudo o que soube; pois, o saber agora que Cristo nasceu, significa-lhe o mesmo que Cristo haverá de nascer. — Mas esta opinião é falsa, tanto porque a diversidade das partes da oração causa a diversidade dos enunciáveis, como porque dela resultaria, que uma proposição verdadeira, uma vez, sê-lo-ia sempre, o que vai contra o Filósofo, que diz que a oração — Sócrates está sentado — é verdadeira, estando ele sentado, e falsa, quando se levanta. — Logo, devemos pensar que a proposição —tudo o que Deus soube, sabe — não é verdadeira, referente aos enunciáveis. Mas, daí não se segue que a ciência de Deus seja variável. Pois, como Deus, sem variação da sua ciência, sabe que um mesmo ser, ora é, e, ora, não, assim sem variação essa mesma ciência sabe, que um enunciável, ora, é verdadeiro, e, ora, falso. Mas, a ciência de Deus seria variável se conhecesse os enunciáveis como tais, compondo e dividindo, como acontece com a nossa inteligência. E, por isso, o nosso conhecimento varia, segundo a verdade ou a falsidade; p. ex., se, mudada a realidade, conservamos dela a mesma opinião; ou segundo as diversas opiniões, como se, primeiro, disséssemos que alguém está sentado, e, em seguida, que não. Ora, nada disso se pode dar com Deus.

Art. 16 — Se Deus tem ciência especulativa das coisas.

(De Verit., q. 3, a. 3).

O décimo sexto discute-se assim. — Parece que. Deus não tem, das coisas, ciência especulativa.

1. — Pois, a ciência de Deus é a causa das coisas, como antes foi demonstrado. Ora, a ciência especulativa não é a causa das coisas sabidas. Logo, a ciência de Deus não é especulativa.

2. Demais. — A ciência especulativa nasce da abstração das coisas, o que não convém à ciência divina. Logo, a ciência de Deus não é especulativa.

Mas, *em contrário*, tudo o que é mais nobre devemos atribuir a Deus. Ora, a ciência especulativa é mais nobre que a prática, como está claro no Filósofo. Logo, Deus tem das coisas ciência especulativa.

SOLUÇÃO. — Há uma ciência, que é somente especulativa; outra, somente prática; outra, enfim, especulativa, num ponto de vista, e prática, em diverso.

Para evidenciá-lo devemos saber, que qualquer ciência pode ser considerada especulativa, de tríplice modo. Primeiro, quanto às coisas sabidas, que não são realizáveis por quem as conhece; tal a ciência humana das coisas naturais, ou das divinas. Segundo, quanto ao modo de conhecer; p. ex., se o construtor considerar uma casa, definindo e dividindo e considerando os predicados universais da mesma. O que é, por certo, considerar, de modo especulativo, o que é objeto de prática, e não, enquanto tal objeto. Pois, o praticável é tal, pela aplicação de uma forma à matéria, e não, pela resolução**.** do composto aos princípios formais universais. Terceiro, quanto ao fim; pois, o intelecto prático difere, pelo fim, do especulativo, como diz Aristóteles. Porque o intelecto prático ordena-se ao fim da operação, ao passo que o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Donde, o construtor que examinasse como uma casa possa ser feita, não a ordenando ao fim da operação, mas, somente ao do conhecimento, a examinaria especulativamente, quanto ao fim, e contudo, a respeito de um objeto de uma operação. Portanto, a ciência especulativa, em razão da própria coisa conhecida, é somente especulativa. A especulativa, porém, pelo modo ou pelo fim, é de certa maneira, especulativa, e de certa outra, prática. Quando porém, ordenada ao fim da operação, é prática, pura e simplesmente.

Segundo, pois, o que acaba de ser exposto, devemos concluir, que Deus tem, de si mesmo, somente a ciência especulativa, pois não é objeto de operação. Mas, de todos os outros seres, a tem especulativa e prática. Especulativa, quanto ao modo; pois, tudo o que nas coisas nós conhecemos especulativamente, definindo e dividindo, tudo isso Deus conhece muito mais perfeitamente. Daquelas coisas, porém, que pode certamente fazer, sem que as faça em tempo nenhum, não tem ciência prática, enquanto que tal ciência tira a sua denominação do fim. Assim, pois, tem ciência prática daquilo que faz num determinado tempo. Quanto ao mal, embora não possa praticá-lo, contudo tem dele conhecimento prático, como o tem do bem, permitindo-o, impedindo-o, ou ordenando-o. Assim, as doenças não compreende a ciência prática do médico, que as cura com a sua arte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência de Deus é causa, não certamente de si mesmo, mas dos outros seres. De uns, i. é, daqueles que são feitos, num tempo determinado, em ato; e doutros, i. é, daqueles que pode fazer, embora nunca venha a fazê-los, pelo seu poder.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ser a ciência oriunda das coisas conhecidas não convém à ciência especulativa, como tal, mas, por acidente, enquanto humana.

RESPOSTA AO OBJETADO EM CONTRÁRIO. — Respondemos: não há ciência perfeita das coisas praticáveis, senão enquanto conhecidas como tais. Por onde, sendo a ciência de Deus, a todos os respeitos, perfeita, necessariamente conhece as coisas que pode fazer, como tais, e não somente, enquanto objeto de especulação. E contudo, nada perde da nobreza da ciência especulativa, porque vê todas as coisas diferentes de si, em si mesmo, a quem conhece especulativamente. Por onde, pela ciência especulativa de si mesmo, tem conhecimento especulativo e prático de todos os outros seres.

Questão 15: Das idéias.

Depois da consideração da ciência de Deus resta considerar as idéias. E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se existem idéias.

(Infra, q. 44, a. 3; I Sent., dist. XXXVI, q. 2, a. 1; De Verit., q. 3, a. 1; I Metaph., lect. XV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não existem idéias.

1. — Pois, Dionísio diz que Deus não conhece as coisas pela idéia. Ora, as idéias não têm outro fim, senão serem meios de se conhecerem as coisas. Logo, não existem idéias.

2. Demais. — Deus conhece, em si mesmo, todos os seres, como se disse. Ora, não se conhece a si mesmo, por meio da idéia. Logo, nem outros seres.

3. Demais. — A idéia existe como princípio de conhecer e de operar. Ora, a ciência divina é princípio suficiente de conhecer e operar todas as coisas. Logo, não é necessário que tenha idéias.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: As idéias têm tanta importância que, sem as inteligir, ninguém poderá ser sábio.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se a existência das idéias na mente divina. Pois, ao que se chama em grego idéia chama-se, em latim, forma. Por onde, entendem-se por idéias as formas das outras coisas existentes fora delas. Ora, a forma de qualquer ser, existente fora deste, pode servir para dois fins: de exemplar daquilo de que é forma, ou de princípio de conhecimento do mesmo, enquanto as formas dos cognoscíveis se consideram existentes no conhecente. E, quanto a esses dois fins, é necessário admitirem-se idéias, o que assim se demonstra. Em todos os seres não gerados pelo acaso, é necessário seja a forma o fim da geração de cada um deles. Pois, o agente agiria, por causa da forma, senão enquanto também é semelhança desta, o que se pode dar de dois modos. Em certos agentes a forma da coisa a ser feita preexiste, pelo ser natural, como nos que agem por natureza; assim, o homem gera o homem e o fogo, o fogo. Em outros, porém, pelo ser inteligível, como nos que agem pelo intelecto; assim, a semelhança da casa preexiste, na mente do construtor. E a essa semelhança podemos chamar idéia da casa, porque o artífice entende assimilar a casa à forma que concebeu na mente. Ora, o mundo, não sendo feito por acaso, mas por Deus, agindo pela inteligência, como a seguir se dirá, é necessário que haja na mente divina uma forma, à semelhança da qual o mundo foi feito. E nisto consiste a essência da idéia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus não intelige as coisas por uma idéia existente fora de si. E assim, Aristóteles refuta a opinião de Platão sobre as idéias, que as admitia existentes por si, e não no intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora Deus, pela sua essência, se conheça a si mesmo, e aos outros seres, contudo, aquela é princípio operativo destes, mas, não de si mesma. Por onde tem caráter de idéia, enquanto comparada com os outros seres, mas não, enquanto comparada com Deus mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, pela sua essência é semelhança de todas as coisas. Por onde, a idéia, em Deus, não difere da sua essência.

Art. 2 — Se há muitas idéias.

(Infra, q. 44, a. 3; q. 47, a. 1, ad 2; I Sent., dist. XXXVI, q. 2, a. 2; III, dist. XIV, a. 2, q. 2; I Cont. Gent., cap. LIX; De Pot., q. 3, a. 16, ad 12, 13; De Verit., q. 3, a. 2; Quodl., IV, q. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há muitas idéias.

1. — Pois, a idéia, em Deus, é a sua essência. Ora a essência de Deus é só uma. Logo, só uma também a idéia.

2. Demais. — Assim como a idéia é princípio de conhecer e de obrar, assim também, a arte e a sapiência. Ora, em Deus, não há muitas artes e muitas sapiências. Logo, nem muitas idéias.

3. Demais. — Se se disser que as idéias se multiplicam, pelas relações às diversas criaturas, responde-se *em contrário*. — A pluralidade das idéias existe abeterno. Se, pois, são muitas as idéias, e as criaturas são temporais, o temporal será a causa do eterno.

4. Demais. — Tais relações, ou existem realmente, só nas criaturas, ou também em Deus. Se somente nas criaturas, como estas não existem abeterno, não existirá a pluralidade das idéias, se se multiplicam só segundo essa relação. Se, porém, realmente existem em Deus, segue-se que, em Deus, há outra pluralidade real, que não a das Pessoas, o que vai contra Damasceno quando diz que, em Deus, tudo é unidade, exceto a não geração, a geração e a processão. Logo, não há muitas idéias.

Mas, *em contrário*, Agostinho: As idéias são certas formas principais, ou razões estáveis e incomutáveis das coisas, pois, elas não são formadas; e, por isso são eternas, existentes sempre do mesmo modo e contidas na inteligência divina. Mas, embora não nasçam nem desapareçam, dizemos, contudo, que, segundo elas, se forma tudo o que pode nascer e perecer, e tudo o que nasce e perece.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir muitas idéias. Para evidenciá-lo, devemos considerar que, em qualquer efeito, o fim último é o propriamente visado pelo agente principal; assim, a ordem do exército, pelo general. Ora, o que de melhor existe nas coisas é o bem da ordem do universo, como se vê no Filósofo. Portanto, a ordem do universo é propriamente a visada por Deus, e não provém de uma sucessão acidental de agentes, como quiseram alguns. Esses diziam, que Deus criou somente a primeira criatura; esta criou a segunda, e assim por diante, até produzir-se a tão grande multidão dos seres; e, segundo esta opinião, Deus não teria tido senão a idéia da primeira criatura. Mas, se a ordem mesma do universo a criou ele e a teve em mira, é necessário que tenha tido a idéia dessa ordem. Ora, não podemos ter idéias de um todo se não tivermos as idéias próprias das partes de que ele se constitui. P. ex., o construtor não pode conceber a espécie de uma casa sem ter a idéia própria de cada uma das suas partes. E, portanto, hão de necessariamente existir, na mente divina, as idéias próprias de todas as coisas. E, por isso, diz Agostinho: Cada ser foi, com a sua idéia própria, criado por Deus. Donde se conclui que há muitas idéias na mente divina.

E é fácil compreender, que tal não repugna à simplicidade divina, se refletirmos que a idéia da coisa feita está na mente do operante, como inteligida; não, porém, como espécie, pela qual é inteligida, que é a forma atualizante do intelecto. Pois, a forma da casa é, na mente do construtor, algo por ele inteligido, à semelhança da qual constrói a casa, na matéria. Portanto, não é contra a sua simplicidade o divino intelecto inteligir muitas coisas; mas sê-lo-ia, se fosse informado por muitas espécies.

Por onde, há na mente divina, como inteligidas por ela, muitas idéias, o que podemos explicar da seguinte maneira. Deus conhece perfeitamente a sua própria essência, e, portanto, a conhece de todos os modos pelos quais ela é cognoscível. Ora, pode ser conhecida, não somente como em si é, mas

enquanto participável pelas criaturas, por algum modo de semelhança. Pois, cada criatura tem a sua espécie própria, segundo participa de algum modo da semelhança da divina essência. Assim, pois, enquanto Deus conhece a sua essência, como imitável, de certo modo, por tal criatura, conhece-a como a razão própria e como a idéia dessa criatura; e assim por diante. Por onde, é claro que Deus intelige muitas razões próprias, de muitas coisas, que são muitas idéias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A idéia não designa a essência divina, como tal. Mas, enquanto exemplar ou razão desta ou daquela coisa. Por isso, havendo várias razões inteligidas, numa mesma essência, dizemos haver muitas idéias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sapiência e a arte assim se chamam como designativas do modo pelo qual Deus intelige; mas, a idéia, como o que intelige. Ora, Deus, por uma só intelecção intelige muitas coisas, e não somente as intelige tais como são, mas também como foram inteligidas, o que é inteligir muitas razões das mesmas. Assim, do artífice, que intelige a forma de uma casa, realizada na matéria, dizemos que intelige a casa; quando, porém, intelige a forma da casa, enquanto pensada por si, inteligindo-se como a inteligindo, intelige a idéia ou a razão da casa. Ora, Deus, não somente intelige muitas coisas, pela sua essência, mas intelige-se ainda como as inteligindo assim. Ora, isto é inteligir muitas razões delas, ou existirem muitas idéias, no seu intelecto, como inteligidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tais relações, pelas quais se multiplicam as idéias, não são causadas pelas coisas, mas, pelo intelecto divino, comparando a sua essência com elas.

RESPOSTA À QUARTA. — As relações multiplicativas das idéias não estão nas coisas criadas, mas, em Deus. Pois, não são relações reais, como aquelas pelas quais as Pessoas se distinguem, mas, relações inteligidas por Deus.

Art. 3 — Se Deus tem idéias de tudo o que conhece.

(I Sent., dist. XXXVI, q. 2, a. 3; De Pot., q. 1, a. 5, ad 10, 11; q. 3, a. 1, ad 13; De Verit., q. 3, a. 3, sqq.; De Div. Nom., cap. V, lect. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não tem idéias de tudo o que conhece.

1. — Pois, Deus não tem idéia do mal, porque daí resultaria que nele há mal. Ora, o mal Deus o conhece. Logo, nem de tudo o que Deus conhece tem idéias.

2. Demais. — Deus conhece as coisas que não existem, nem existirão, nem existiram, como se disse. Ora, de tais coisas não há idéias; pois, diz Dionísio: os exemplares são as divinas vontades, determinativas e efetivas das coisas. Logo, nem de tudo o que Deus conhece tem idéias.

3. Demais. — Deus conhece a matéria prima, não suscetível de idéia, por não ter nenhuma forma. Logo, a mesma conclusão.

4. Demais. — Sabemos que Deus conhece, não só as espécies, mas também os gêneros, os singulares e os acidentes. Ora, deles não há idéias, segundo a opinião de Platão, que, primeiro, introduziu as idéias, como diz Agostinho. Logo, nem de tudo o que Deus conhece tem idéias.

Mas, *em contrário*. — As idéias são as razões existentes na mente divina, como se vê em Agostinho. Ora, Deus tem razões próprias de tudo o que conhece. Logo, tem idéia de tudo o que conhece.

SOLUÇÃO. — Considerando Platão as idéias como princípio do conhecimento e da geração das coisas, com ambos estes princípios se relaciona a idéia, enquanto existente na mente divina. Assim, como princípio da produção das coisas, pode chamar-se exemplar e é próprio do conhecimento prático. Como, de outro lado, princípio cognoscitivo, chama-se propriamente razão, e pode também ser próprio à ciência especulativa. Ora, como exemplar, diz respeito a todas as coisas feitas por Deus, em qualquer tempo; como princípio cognoscitivo, diz respeito a todas as coisas conhecidas de Deus, embora não sejam criadas em nenhum tempo; e a todas as conhecidas de Deus, na sua razão própria, e enquanto dele conhecidas por modo especulativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal é conhecido de Deus, não pela razão própria, mas pela do bem. Por onde, Deus não tem idéia do mal, enquanto a idéia é exemplar, nem enquanto é razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Daquelas coisas que não existem, nem existirão, nem existiram, Deus não tem conhecimento prático, senão só relativamente ao seu poder. Por onde, delas Deus não tem idéia enquanto esta significa exemplar, mas somente, enquanto significa noção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Platão, segundo alguns, admitia a matéria não criada, e assim, não ensinou que houvesse idéia, mas, concausa da matéria. Mas, para nós, que consideramos a matéria criada por Deus, embora não sem a forma, Deus tem certamente idéia da matéria; não diferente, porém, da idéia do composto. Pois, a matéria, em si, não tem existência nem é cognoscível.

RESPOSTA À QUARTA. — Aos gêneros não pode corresponder uma idéia diferente da de espécie, idéia significando exemplar; pois, um gênero nunca se realiza a não ser em alguma espécie. O mesmo também se dá com os acidentes ligados ao sujeito inseparavelmente, porque existem simultaneamente com este. Mas, aos acidentes sobrevenientes ao sujeito corresponde uma idéia especial. Assim, por exemplo, o artífice, pela forma da casa, faz todos os acidentes conseqüentes à casa, desde o princípio; mas os que sobrevêm à casa já feita, como as pinturas e outros, ele os faz por alguma outra forma. Ora, segundo Platão, aos indivíduos não convém idéia diferente da espécie, tanto porque os seres singulares se individuam pela matéria, que considerava increada, como alguns dizem, e concausa da idéia, como porque a tendência da natureza se detém nas espécies, nem produz os indivíduos senão para as conservar. Ora, a providência divina, não só se estende às espécies, mas também, aos indivíduos, como a seguir se dirá.

Questão 16: Da Verdade

Tendo a ciência por objeto a verdade, depois da consideração da ciência de Deus, devemos tratar da verdade, sobre a qual discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a verdade existe somente no intelecto, ou, antes, nas coisas.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1; Cont. Gent., cap. LX; De Verit., q. 1, a. 2; I Periherm., lect. III; VI Metaph., lect. IV.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a verdade não está somente no intelecto, mas, antes, nas coisas.

1. — Pois, Agostinhoreprova esta definição da verdade: A verdade é aquilo que é visto; porque, então, as pedras, ocultas no mais profundo seio da terra, não seriam verdadeiras pedras, porque não se vêem. Também reprova esta outra: A verdade é tal que é vista pelo sujeito, se quiser e puder conhecê-la; pois, se assim fosse nenhuma verdade existiria, se ninguém pudesse conhecê-la. E define assim a verdade: A verdade é o que é. Donde se conclui, que a verdade está nas coisas e, não, no intelecto.

2. Demais. — Tudo o que é verdadeiro o é pela verdade. Se, pois, a verdade existe somente no intelecto, nada será verdadeiro senão na medida em que for inteligido; erro dos antigos Filósofos, como se vê em Aristóteles, dizendo ser verdadeiro tudo o que é visto. Donde se segue que os contraditórios são simultaneamente considerados verdadeiros, por diversos.

3. Demais. — A causa de ser uma coisa o que é, é essa coisa ainda em maior grau, como diz Aristóteles. Mas, conforme uma coisa é ou não é, assim a opinião ou a oração é verdadeira ou falsa, conforme o Filósofo. Logo, a verdade está, mais nas coisas, que no intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto.

SOLUÇÃO. — Assim como o bem designa o termo para o qual tende o apetite, assim, a verdade, o termo para o qual tende o intelecto. Ora, a diferença entre o apetite e o intelecto, ou qualquer conhecimento, está em que o conhecimento supõe o objeto conhecido, no conhecente, ao passo que o apetite supõe que o apetente se inclina para a coisa mesma apetecida. E, assim, o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível, enquanto o termo do conhecimento, que é a verdade, está no próprio intelecto. Ora, o bem está na coisa, enquanto esta se ordena para o apetite; por isso, a noção da bondade deriva da coisa apetecível para o apetite, sendo, assim, a razão por que chamamos bom ao apetite do bem. Do mesmo modo, a verdade, estando no intelecto, enquanto este se conforma com a coisa intelegida, necessariamente a noção da verdade deriva para essa coisa, de maneira que também esta se chama verdadeira, enquanto se ordena, de certo modo, para o intelecto.

Ora, a coisa inteligida pode se ordenar para um certo intelecto ou em si, ou por acidente. Em si, ordena-se para o intelecto do qual o seu ser depende; por acidente, a um intelecto do qual é cognoscível. Como se dissermos que a casa depende, em si, do intelecto do artífice; e, por acidente, é relativa a um intelecto do qual não depende. Ora, julgamos uma coisa fundada, não no que ela existe por acidente, mas, no que lhe pertence por essência. Por onde, uma coisa é considerada verdadeira, absolutamente falando, quando se ordena para o intelecto, do qual depende. Por isso, são chamadas verdadeiras as coisas artificiais, em ordem ao nosso intelecto; assim, é chamada verdadeira a casa resultante da semelhança da forma, existente na mente do artífice; e verdadeira a oração, enquanto procede do intelecto verdadeiro. Semelhantemente, as coisas naturais chamam-se verdadeiras, enquanto realizam a

semelhança das espécies existentes na mente divina; assim, chamamos verdadeira à pedra que realiza a natureza própria da pedra, preexistente no conceito do intelecto divino. Por onde, a verdade, principalmente, existe no intelecto, e secundariamente, nas coisas, enquanto estas dependem do intelecto, como do princípio.

E, por onde a verdade é conhecida de modos diversos. Assim, Agostinho diz: A verdade é o meio pelo qual se manifesta aquilo que é. E Hilário: A verdade é declarativa e manifestativa do ser. O que é próprio dela, enquanto existente no intelecto. Mas, pertence à verdade da coisa, em ordem ao intelecto, a seguinte definição de Agostinho no mesmo lugar: A verdade é a suma semelhança do princípio, a qual não tem nenhuma dessemelhança. E esta definição de Anselmo: A verdade é a retidão, perceptível só da mente; pois, reto é o que concorda com o princípio. E uma outra, de Avicena: A verdade de uma coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído.

Quando, porém, dizemos que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto, essa definição pode convir a um e outro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho refere-se à verdade da coisa; e exclui dessa noção da verdade a comparação com o nosso intelecto. Pois, de toda definição se exclui o que lhe é acidental.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os antigos filósofos não diziam que as espécies das coisas naturais procediam de algum intelecto, mas, que provinham do acaso. E por considerarem que a verdade implica relação com o intelecto, viam-se forçados a constituir a verdade das coisas em dependência do nosso intelecto; donde, as incongruências assinaladas pelo Filósofo, no lugar citado. Mas, tais incongruências desaparecem, se admitirmos que a verdade das coisas consiste na relação com o intelecto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a verdade do nosso intelecto seja causada pela realidade, não é necessário, que a noção dela se encontre primariamente na realidade. Assim como a noção da saúde não se encontra, primeiro, no remédio, que no animal; pois, é a virtude e não a sanidade do remédio, a causa da saúde, que não é um agente unívoco. Semelhantemente, não é a verdade da coisa, mas o seu ser, que causa a verdade do intelecto. Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião e a oração é verdadeira, porque a realidade existe, não porque seja verdadeira.

Art. 2 — Se a verdade existe somente no intelecto que compõe e divide.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7; I Cont. Gent., cap. LIX; De Verit., q. 1, a. 3, 9; I Periherm., lect. III; VI Metaph., lect. IV; III De Anima, lect. XI.

O segundo discute-se assim. — Parece que a verdade não existe somente no intelecto que compõe e divide.

1. — Pois, o Filósofodiz que, assim como os sentidos dos sensíveis próprios são sempre verdadeiros, assim também o intelecto, que apreende a quididade. Ora, a composição e a divisão não existem, nem no sentido, nem no intelecto, que apreende a quididade. Logo, a verdade não existe somente no intelecto que compõe e divide.

2. Demais. — Isaquediz que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto. Ora, como o intelecto das coisas complexas pode-se-lhes adequar, assim também o das incomplexas, e, ainda, o sentido, que recebe a coisa como ela é. Logo, a verdade não está somente na composição e na divisão do intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que, dos seres simples e da quididade, não há verdade, nem no intelecto, nem nas coisas.

SOLUÇÃO. — A verdade, como dissemos, na sua noção primária, existe no intelecto. Pois, sendo toda realidade verdadeira, na medida em que tem a forma própria da sua natureza, necessariamente o intelecto conhecente será verdadeiro, na medida em que tem semelhança com a coisa conhecida, que é a forma do mesmo enquanto conhecente. E, por isso, a verdade é definida como a conformidade da coisa com a inteligência. Donde, conhecer tal conformidade é conhecer a verdade. Ora, esta o sentido de modo nenhum a conhece. Pois, embora a vista, por exemplo, tenha a semelhança do visível, contudo, não conhece a relação existente entre a coisa vista e aquilo que apreende dessa coisa. O intelecto, porém, pode conhecer a sua conformidade com a coisa inteligível; contudo, não apreende essa conformidade quando conhece a essência de uma coisa. Mas, quando julga estar a coisa de conformidade com a forma que dela apreendeu, então somente conhece e afirma a verdade. E isso o intelecto faz, compondo e dividindo. Pois, em toda proposição, o intelecto aplica alguma forma expressa pelo predicado, a alguma coisa, expressa pelo sujeito ou dela remove. Por onde, bem vemos que o sentido é verdadeiro, em relação à coisa que percebe, como também o é o intelecto, quando conhece a essência, sem que por isso conheça ou diga a verdade. E o mesmo se dá com as vozes incomplexas. A verdade, pois, pode existir no sentido, ou no intelecto, que conhece a essência, como numa coisa verdadeira; não, porém, como o conhecido no conhecente, que é o que implica o nome de verdadeiro. Ora, a perfeição do intelecto é a verdade enquanto conhecida. Logo, propriamente falando, a verdade está no intelecto que compõe e divide, não porém, no sentido nem no intelecto, que conhece a essência.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se a verdade e o ser se convertem.

I Sent., dist. VIII, q. 1, a. 3; dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 3, 7; De Verit., q. 3, a. 1; 2, ad 1.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a verdade e o ser não se convertem.

1. — Pois, a verdade existe, propriamente, no intelecto, como se disse; o ser, porém, existe, propriamente, nas coisas. Logo, não se convertem.

2. Demais. — O que se estende ao ser e ao não-ser não se converte com o ser; ora, a verdade estende-se ao ser e ao não ser, pois, é verdade que o que é, é e o que não é, não é. Logo, a verdade e o ser não se convertem.

3. Demais. — Os seres que se relacionam por anterioridade e posterioridade, não se convertem uns nos outros. Ora, é certo que a verdade é anterior ao ser, pois, este não é inteligido, senão sob a noção da verdade. Logo, não são conversíveis.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofoque a mesma é a disposição das coisas, no ser e na verdade.

SOLUÇÃO. — Como o bem tem a natureza de apetecível, assim, a verdade se ordena ao conhecimento. Ora, cada ser é cognoscível na medida em que é, e, por isso, diz Aristóteles: Que a alma é, de certo modo, tudo, quanto ao sentido e ao intelecto. E, portanto, assim como o bem se converte com o ser, assim também a verdade. Mas, assim como o bem acrescenta ao ser a noção de apetibilidade, assim a verdade, a relação com o intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A verdade está nas coisas e no intelecto, como dissemos. Mas, a verdade existente nas coisas converte-se substancialmente com o ser; a que, porém, existe no intelecto converte-se com o ser, como o manifestativo com o manifestado. Pois, isto é da essência da verdade, como se disse. Embora possamos dizer, que também o ser está nas coisas e no intelecto, como a verdade; embora a verdade esteja, principalmente, no intelecto, ao passo que o ser está, principalmente, nas coisas. E isto é assim, por haver, entre a verdade e o ser, uma diferença de razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O não-ser não tem por onde seja conhecido; mas o é enquanto o intelecto o torna conhecível. Por onde, a verdade funda-se no ser, ao passo que o não ser é um ente de razão, isto é, apreendido pela razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O dizer-se que o ser não pode ser apreendido, sem a noção da verdade, pode-se entender duplamente. De um modo, significa que não podemos apreendê-lo, sem que a noção da verdade acompanhe essa apreensão; e, neste sentido, a locução é verdadeira. De outro modo, poderíamos compreendê-la, como significando que não podemos apreender o ser sem apreendermos a noção da verdade, o que é falso. A verdade, porém, não pode ser apreendida sem apreendermos a noção do ser, porque este se inclui na noção daquela. Seria isto o mesmo que compararmos o inteligível com o ser, que, não podendo ser inteligido sem ser inteligível, pode ser inteligido sem que seja inteligida a sua inteligibilidade. Semelhantemente, o ser inteligido é verdadeiro; contudo, não é inteligindo o ser que inteligimos o verdadeiro.

Art. 4 — Se o bem é racionalmente anterior à verdade.

De Verit., q. 21, a. 3; Hebr., cap. XI, lect. I.

O quarto discute-se assim. — Parece que o bem é racionalmente anterior à verdade.

1. — Pois, o que é mais universal é, na razão, anterior, como se lê em Aristóteles. Ora, o bem é mais universal que a verdade, que é um certo bem do intelecto. Logo, o bem é, racionalmente, anterior à verdade.

2. Demais. — O bem está nas coisas, a verdade, porém, na composição e divisão do intelecto, como se disse. Ora, as coisas existentes realmente são anteriores às existentes no intelecto. Logo, o bem é racionalmente anterior à verdade.

3. Demais. — A verdade é uma espécie de virtude, como se lê em Aristóteles. Ora, a virtude está incluída no bem, pois, ela é uma boa qualidade da mente, como diz Agostinho. Logo, o bem é anterior à verdade.

Mas, *em contrário*, diz o que existe em muitos é racionalmente anterior. Ora, a verdade existe em certas coisas, nas quais não existe o bem, a saber, nas matemáticas. Logo, a verdade é anterior ao bem.

SOLUÇÃO. — Embora o bem e a verdade se convertam no ser, pelo suposto, contudo diferem pela razão. E assim, a verdade, absolutamente falando, é anterior ao bem, o que se evidencia pelas duas considerações seguintes. Primeiro, porque a verdade está mais próxima do ser, e este é anterior ao bem; pois, a verdade diz respeito ao próprio ser, simples e imediatamente, ao passo que a noção do bem é consecutiva ao ser, enquanto este é, de certo modo, perfeito, pois é, como tal, apetecível. Segundo, porque o conhecimento naturalmente precede ao apetite; por onde, a verdade, dizendo respeito ao conhecimento, e o bem, ao apetite, a verdade será racionalmente anterior ao bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade e o intelecto mutuamente se incluem; pois, o intelecto intelige a vontade, e a vontade quer que o intelecto intelija. Assim, entre as coisas ordenadas ao objeto da vontade, estão contidas também as que pertencem ao intelecto, e reciprocamente. Por onde, na ordem das coisas apetecíveis, o bem comporta-se como universal e a verdade, como particular; mas, na ordem dos inteligíveis dá-se o inverso. Logo, por ser a verdade um certo bem, segue-se que este é anterior, na ordem dos apetecíveis; não, porém, que seja anterior, absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É anterior, na razão, o que em primeiro lugar cai sob a apreensão do intelecto. Ora, o intelecto, em primeiro lugar, apreende o ser em si; em segundo, a sua intelecção do ser; em terceiro, a sua apetência do ser. Donde, em primeiro lugar está a noção do ser; em segundo, a de verdade; em terceiro, a do bem, embora o bem esteja nas coisas.

RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — A verdade, considerada como virtude, não é a verdade comum, mas uma certa verdade, pela qual o homem se mostra como é, nas palavras e obras. A verdade da vida é aquela pela qual o homem, na sua vida, realiza o fim para o qual foi ordenado pelo intelecto divino; e, deste modo, também se disse que a verdade existe em outras coisas. A verdade da justiça é aquela pela qual o homem atribui a outrem o que lhe deve, segundo a ordem das leis. Ora, destas verdades particulares não se pode passar para a verdade geral.

Art. 5 — Se Deus é a verdade.

Ia IIae, q. 3, a. 7; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1; I Cont. Gent., cap. LIX sqq; III, cap. LI.

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não é a verdade.

1. — Pois, a verdade existe na composição e divisão do intelecto. Ora, em Deus, não há composição nem divisão. Logo, não há verdade.

2. Demais. — A verdade, segundo Agostinho, é semelhança de princípio. Ora, não há em Deus semelhança de princípio. Logo, em Deus não há verdade.

3. Demais. — Tudo o que dissemos de Deus dizemo-lo como da causa primeira universal, porque o ser de Deus é a causa de todo o ser, e a sua bondade, a causa de todo o bem. Se, pois, há em Deus verdade, tudo o que é verdadeiro sê-lo-á por ele. Ora, é verdade que alguns pecam. Logo, isso provirá de Deus, o que é claramente falso.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 14, 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida.

SOLUÇÃO. — Conforme dissemos, a verdade existe no intelecto, que apreende a realidade como ela é; e, na realidade, enquanto tem o ser conformável com o intelecto. Ora, isto existe sobretudo em Deus. Pois, o seu ser não só é conforme com o seu intelecto, mas também é o seu próprio inteligir; e o seu inteligir é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto; e ele mesmo é o seu ser e o seu inteligir. Donde se segue, que não somente há nele verdade, mas também que é a mesma suma e primeira verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora no intelecto divino não haja composição nem divisão, contudo, ele julga de tudo e conhece todos os complexos, pela sua simples inteligência; e assim há verdade no seu intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade de nosso intelecto está em conformar-se com o seu princípio, isto é, com as coisas de que tira o conhecimento. E também a verdade das coisas consiste em conformarem-

se com o seu princípio, isto é, com o intelecto divino. Ora, propriamente falando, não se pode dizer da verdade divina, a não ser, talvez, enquanto a verdade é própria do Filho, que tem princípio. Mas, se nos referimos à verdade essencialmente dita, a conformidade com o princípio não tem lugar, senão resolvendo a afirmativa na negativa, assim, quando dizemos que o Pai é por si, porque não é por outro. Semelhantemente, a verdade divina pode ser considerada semelhança de princípio, enquanto o seu ser não é dissemelhante do seu intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O não ser e as privações não têm a verdade por si mesmas, mas só, pela apreensão do intelecto. Ora, toda apreensão do intelecto provém de Deus. Donde, tudo o que houver de verdade na afirmação — é verdade que este fornicou — vem de Deus. Mas quem objetar: logo, vem de Deus a fornicação deste — cometerá um sofisma de acidente.

Art. 6 — Se há uma só verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 2; III Cont. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 1, a. 4; q. 21, a. 4 ad 5; q. 27, a. 1 ad 7; Quodl., X, q. 4, a. 1.

O sexto discute-se assim. — Parece que uma só é a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras.

1. — Pois, segundo Agostinho, nada é maior que a mente humana, exceto Deus. Ora, a verdade é maior que a mente humana; do contrário esta julgaria da verdade, ao passo que, na realidade, ela tudo julga segundo a verdade e não, segundo a si mesma. Logo, só Deus é a verdade, e portanto, não há outra verdade fora dele.

2. Demais. — Anselmo diz, que assim como o tempo está para as coisas temporais, assim, a verdade, para as coisas verdadeiras. Ora, um só é o tempo de todas as coisas temporais. Logo, uma só é a verdade, pela qual todas as coisas são verdadeiras.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 11, 2): Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens.

SOLUÇÃO. — De certo modo, uma é a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras, e de certo modo, não. Para evidenciá-lo devemos saber, que quando alguma coisa é predicada, univocamente, de muitas, ela se encontra em qualquer destas, segundo a sua noção própria; assim, animal, em qualquer espécie de animal. Mas, quando uma coisa se predica, analogicamente, de muitas, encontra-se, segundo a noção própria, numa delas somente, da qual as outras tiram a sua denominação; assim, aplicamos o vocábulo — são — ao animal, à urina e ao remédio. Não que a saúde exista somente no animal, mas pela saúde deste é que o remédio se denomina são, porque a produz; e a urina, enquanto sinal da saúde. E embora a saúde não exista no remédio, nem na urina, contudo, em ambos existe alguma coisa pela qual um produz a saúde, e a outra a significa.

Ora, como dissemos, a verdade existe primariamente no intelecto e, posteriormente, nas coisas, enquanto estas se ordenam ao intelecto divino. Se, portanto, considerarmos a verdade em sua noção própria, enquanto existente no intelecto, então, em muitos intelectos criados, existem muitas verdades. E também em um só e mesmo intelecto, conforme os vários objetos conhecidos. Donde o dizer a Glosa àquilo da Escritura — Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens: assim como, da face de um mesmo homem resultam várias imagens semelhantes no espelho, assim de uma mesma verdade divina resultam muitas verdades. Se, porém, considerarmos a verdade enquanto existente nas coisas, então estas são todas verdadeiras, em virtude de uma primeira verdade, à qual cada uma delas se

assemelha, segundo a sua entidade. E assim, embora muitas sejam as essências ou as formas das coisas, uma só é a verdade do intelecto divino, em virtude da qual se denominam verdadeiras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma julga de todas as coisas, não segundo qualquer verdade, mas, segundo a verdade primeira, enquanto esta nela se reflete, como num espelho, por meio dos inteligíveis primeiros. Donde se segue, que a verdade primeira é maior que a alma. Contudo, também a verdade criada, existente em nosso intelecto, é maior que a alma, não absolutamente, mas de certo modo, enquanto é a perfeição dela; assim como também podemos dizer, que a ciência é maior do que a alma. Mas, é verdade que nada de subsistente é maior que a mente racional, exceto Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito de Anselmo é exato, consideradas as coisas verdadeiras por comparação como intelecto divino.

Art. 7 — Se a verdade criada é eterna.

Supra, q. 10, a. 3 ad 3; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 3; II Contra Gent., cap. XXXV; III cap. LXXXII, LXXXIV; De Verit., q. 1, a. 5; De Pot., q. 3, a. 17 ad 27.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a verdade criada é eterna.

1 — Pois, Agostinho diz, que nada é mais eterno do que a noção do círculo, e que dois e três são cinco. Ora, tais verdades são criadas. Logo, a verdade criada é eterna.

2. Demais. — Tudo o que existe sempre é eterno. Ora, os universais existem em toda a parte e sempre. Logo, são eternos; e portanto também o é a verdade, em máximo grau universal.

3. Demais. — Do que é verdade, no presente, podemos dizer que sempre foi verdade que haveria de ser. Ora, como a verdade da proposição, no presente, é uma verdade criada, assim também, a verdade da proposição, no futuro. Logo, alguma verdade criada é eterna.

4. Demais. — Tudo o que não tem princípio nem fim é eterno. Ora, a verdade dos enunciáveis não tem princípio nem fim. Porque se a verdade começou a existir, como antes não existisse, era verdadeiro que não existia, e portanto a verdade existia em virtude de alguma verdade; e, assim, a verdade existia antes de ter começado a existir. Semelhantemente, se dissermos que a verdade tem fim, segue-se que existe depois de cessar de existir, pois, será verdade que não existe. Logo, a verdade é eterna.

Mas, *em contrário*, só Deus é eterno, como já se demonstrou.

SOLUÇÃO. — A verdade dos enunciáveis não é outra senão a do intelecto, pois, o enunciável existe no intelecto e nos termos. Ora, enquanto no intelecto, tem a verdade por si mesmo. Mas, enquanto nos termos, diz-se verdadeiro, por significar alguma verdade do intelecto, e não, por nenhuma verdade existente nele próprio, como num sujeito; do mesmo modo que a urina se diz sã, não pela saúde, que nela exista, mas, por significar a saúde do animal. Semelhantemente, como dissemos acima, as coisas se chamam verdadeiras pela verdade do intelecto. Por onde, se nenhum intelecto fosse eterno, nenhuma verdade sê-lo-ia; mas, porque só o intelecto divino é eterno, só nele a verdade tem a sua eternidade. Nem daí resulta que algum outro ser, além de Deus, seja eterno; porque a verdade do intelecto divino é o próprio Deus, como já demonstramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As noções do círculo e que dois e três são cinco têm a eternidade na mente divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O existir alguma coisa, sempre e em toda a parte, pode se entender de dois modos. De um modo, porque pode, por si, estender-se a todos os tempos e a todos os lugares; assim, convém a Deus existir em toda a parte e sempre. De outro modo, por não ter em si motivo para se determinar a algum lugar ou tempo; assim, uma se chama a matéria prima, não por ter uma forma, como o homem, que é um pela unidade formal, mas, pela remoção de todas as formas determinantes. E, deste modo, dizemos que todo universal existe em toda parte e sempre, por se abstraírem os universais, do lugar e do tempo. Mas, daí não se segue que sejam eternos, a não ser em algum intelecto eterno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que agora existe foi futuro, antes de existir, porque pela sua causa havia de existir. Por isso, supressa a causa, tal existência não mais se realizaria. Ora, só a causa primeira é eterna. Donde, do que existe não se deduz que sempre foi verdadeiro o que haveria de existir, senão enquanto essa existência futura dependia de causa sempiterna; e tal causa só é Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Não sendo eterno o nosso intelecto, também não é eterna a verdade dos enunciáveis formados por nós, mas, começou em algum tempo. E, antes que tal verdade existisse, não era verdadeiro dizer que não existia, senão em virtude do intelecto divino, no qual somente a verdade é eterna. Mas, atualmente, é verdadeiro dizer que a verdade, antes, não existia. O que não é verdadeiro senão pela verdade atualmente existente em nosso intelecto e não, por alguma verdade fundada no real. Pois, a verdade de que se trata é uma verdade relativa ao não ser. Ora, o não ser não tira de si mesmo a sua verdade mas, somente, do intelecto que o apreende. Logo, dizer-se que a verdade não existia é verdadeiro, na medida em que lhe apreendemos o não ser, como lhe precedendo o ser.

Art. 8 — Se a verdade é imutável.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 3; De Verit., q. 1, art. 6.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a verdade é imutável.

1. — Pois, diz Agostinho, que a verdade não é igual à mente, porque seria mutável como a mente.

2. Demais. — O que permanece, após todas as mutações, é imutável. Assim, a matéria prima é ingênita e incorruptível, porque permanece, após todas as gerações e corrupções. Ora, a verdade permanece, após todas as mutações, porque, após todas elas, é verdadeiro dizer-se, existir ou não existir. Logo, a verdade é imutável.

3. Demais. — Se a verdade da enunciação muda, há de sobretudo mudar, com a mudança da realidade. Ora, tal não se dá; pois, segundo Anselmo, a verdade é uma certa retidão, pela qual uma coisa realiza o modo por que existe na mente divina. Ora, esta proposição — Sócrates está sentado — tira da mente divina a significação deSócrates sentar-se — significação que permanece, mesmo que ele não esteja sentado. Logo, a verdade da proposição de maneira nenhuma se muda.

4. Demais. — Onde existe a mesma causa existe o mesmo efeito. Ora, a mesma realidade é a causa da verdade destas três proposições: Sócrates está sentado, estará sentado e esteve sentado. Logo, a mesma é a verdade delas. Mas, necessariamente, uma dessas três proposições será a verdadeira, Logo, a verdade delas permanece imutável e, pela mesma razão, a verdade de qualquer outra proposição.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 11, 2): Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a verdade, propriamente, só existe no intelecto. Pois, as coisas se dizem verdadeiras pela verdade existente em algum intelecto; donde, a mutabilidade da verdade deve ser considerada em dependência do intelecto. Ora, a verdade deste consiste na sua conformidade com as coisas inteligidas, conformidade que pode variar de dois modos, assim como qualquer outra semelhança, pela mutação de um dos extremos. Assim, de um modo, a verdade varia por parte do intelecto, enquanto que da mesma coisa, existindo da mesma maneira, cada qual tem a sua opinião. De outro modo, se a coisa mudar-se, fincando a opinião a mesma. E, de ambos os modos, a mutação se faz do verdadeiro para o falso. Se, porém, existir algum intelecto, no qual não possa haver variação de opiniões, ou a cujo conhecimento nenhuma coisa possa escapar, nesse, a verdade é imutável. Ora, tal é o intelecto divino, como resulta do que vimos. Logo, a verdade do intelecto divino é imutável; ao passo que é mutável a do nosso, não porque seja sujeito à mutação, mas porque o nosso intelecto se muda, da verdade para a falsidade; pois, assim, as formas podem-se considerar mutáveis. Mas, a verdade do intelecto divino é aquela pela qual as coisas naturais se chamam verdadeiras, e é absolutamente imutável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO — Agostinho refere-se à verdade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade e o ser convertem-se e são generalíssimos. Donde, assim como o ser não é gerado nem corrompido, em si mesmo, mas, por acidente, enquanto tal ser e tal outro é corrompido ou gerado, como diz Aristóteles, assim, a verdade muda; não que nenhuma permaneça, mas, porque não permanece aquela que antes existia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma proposição é verdadeira, não só como as outras realidades o são, assim chamadas enquanto realizam o que é ordenado pelo intelecto divino; mas ainda, de um certo modo especial, enquanto exprime a verdade do intelecto. E esta consiste na conformidade do intelecto com o seu objeto, desaparecida a qual, muda-se a verdade da opinião e, por conseguinte, a da proposição. Assim, pois, a proposição — Sócrates está sentado — é verdadeira, estando ele sentado, tanto pela verdade do objeto, enquanto é uma voz significativa, como pela verdade da significação, enquanto significa uma opinião verdadeira. Porém, quando Sócrates se levanta, permanece a primeira verdade, mas muda a segunda.

RESPOSTA À QUARTA. — O sentar-se de Sócrates, causa da verdade da proposição — Sócrates está sentado— não tem a mesma causalidade, enquanto ele está sentado, e depois e antes de sentar-se. Por onde, também a verdade por ele causada apresenta-se diversamente e é diversamente expressa pelas proposições, no presente, no passado e no futuro. Portanto, de ser uma dessas três proposições verdadeira, não resulta que a mesma verdade permaneça invariável.

Questão 17: Da falsidade

Em seguida devemos tratar da falsidade. E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se há falsidade nas coisas.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1; De Verit., q. 1, a. 10; V Metaph., lect. XXII; VI lect. IV.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há falsidade nas coisas.

1. — Pois, diz Agostinho: Se a verdade é o que é, havemos de concluir, que o falso em nenhuma parte existe, quem quer que a isso repugne.

2. Demais. — Falso vem de falir (enganar). Ora, as coisas não enganam, como diz Agostinho, porque não manifestam senão a sua espécie. Logo, nelas não há falsidade.

3. Demais. — Como se disse, as coisas chamam-se verdadeiras relativamente ao intelecto divino, enquanto o imitam. Ora, qualquer coisa, como tal, imita a Deus. Logo, é verdadeira e sem falsidade. Portanto, nenhuma coisa é falsa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Todo corpo é verdadeiro corpo e falsa unidade; porque imita a unidade mas não é unidade. Ora, todas as coisas imitam a divina unidade, mas deficientemente. Logo, em todas há falsidade.

SOLUÇÃO. — Como o verdadeiro e o falso se opõem, e os contrários têm o mesmo sujeito, necessariamente há de existir, em primeiro lugar, a falsidade, na potência onde, em primeiro, existe a verdade, isto é, no intelecto. Ora, nas coisas não há verdade nem falsidade, senão pela relação delas com o intelecto. E como um ser se nomeia, absolutamente, segundo o que lhe convém, por essência, e, relativamente, segundo o que lhe convém, por acidente, uma coisa se pode chamar falsa, absolutamente, pela relação essencial com o intelecto de que depende e a que se compara por si. Porém, relativamente a outro intelecto, com o qual se relacione acidentalmente, só se pode chamar falsa relativamente.

Ora, as coisas naturais dependem do intelecto divino como as artificiais do humano. E estas chamam-se falsas, absolutamente e em si mesmas, quando lhes falta a forma da arte; e por isso dizemos que um artífice fez obra falsa quando falhou na operação da sua arte. Assim, pois, nas coisas dependentes de Deus, não pode haver falsidade, relativamente ao intelecto divino, porque tudo o que existe, nelas, procede da ordenação desse intelecto. Exceto, talvez os agentes voluntários, que têm o poder de se subtrair a tal ordenação, nisso consistindo o mal da culpa. E, em tal sentido, os pecados chamam-se na Escritura, falsidades e mentiras, segundo aquilo (Sl 4, 3): Por que amais a vaidade e buscais a mentira? Assim também, e ao contrário, a operação virtuosa se chama verdade da vida, enquanto se subordina à ordem do divino intelecto, conforme a Escritura (Jo 3, 21): Aquele que obra a verdade chega-se para a luz.

Mas, relativamente ao nosso intelecto, com o qual as coisas naturais têm relação acidental, podem chamar-se falsas, não simples, mas: Chamamos falsas às coisas que apreendemos como verossímeis. E o Filósofo dizrelativamente, e isto de dois modos. Primeiro, em razão do significado; chamando-se, assim, falso nas coisas, ao que é significado ou representado por palavra ou pensamento falso. E deste primeiro modo, qualquer coisa pode chamar-se falsa, relativamente ao que nela não existe. Assim, como se dissermos que é falso o diâmetro comensurável, segundo o Filósofo; ou se dissermos, com Agostinho, que um trágico é um falso Heitor. E, ao contrário, uma coisa pode chamar-se verdadeira,

pelo que lhe convém. Segundo, em razão da causa. E, assim, chama-se falsa a uma coisa, que é causa de se formar dela uma opinião falsa. Pois, é-nos natural julgar das coisas pela aparência exterior, porque o nosso conhecimento, atingindo, primeiramente e em si mesmo, os acidentes exteriores, tem a sua origem nos sentidos. Por isso, as coisas que, pelos seus acidentes externos, se assemelham a outras, chamam-se falsas por comparação com estas últimas; assim, o fel é um falso mel e o estanho, uma falsa prata. E, deste modo, diz Agostinho, que se chamam falsas todas as coisas a que é natural mostrarem-se quais não são ou o que não são. E também, deste modo, chama-se falso ao homem amante das opiniões ou locuções falsas. Mas, não pelas poder formar, porque, então, também os sapientes e os sábios se chamariam falsos, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A realidade, relativamente ao intelecto, chama-se verdadeira, pelo que é; falsa, pelo que não é. Por onde, um verdadeiro ator trágico é um falso Heitor, como diz Agostinho. Assim pois, como há um certo não-ser, nas coisas existentes, assim também há nelas uma certa razão de falsidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As coisas nos enganam, não por si mesmas, mas, por acidente, oferecendo ocasião à falsidade, por terem a semelhança com outras coisas, de que não têm a existência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Relativamente ao intelecto divino, não se chamam falsas as coisas. Porque, então, seriam absolutamente falsas; mas, relativamente ao nosso intelecto, sendo então, falsas por acidente.

RESPOSTA À QUARTA. — A semelhança ou representação deficiente não induz razão de falsidade, senão quando dá ocasião à falsa opinião: por isso, não é qualquer semelhança que torna falsa uma realidade, mas, uma semelhança tal que seja capaz de causar opinião falsa, e isso, não a toda pessoa, mas em geral.

Art. 2 — Se há falsidade nos sentidos.

(Infra., q. 85, a. 6; De Verit., q. 1, a. 2; III De Anima, lect. VI; IV Metaph. Lect. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que nos sentidos, não há falsidade.

1. — Pois, diz Agostinho: Se todos os sentidos do corpo indicam o que os afeta, ignoro o que mais se possa exigir deles. Por onde se vê que não somos enganados pelos sentidos; e, portanto, neles não há falsidade.

2. Demais. — O Filósofodiz que a falsidade não é própria dos sentidos, mas da fantasia.

3. Demais. — Nas vozes incomplexas não há verdade nem falsidade, mas, só, nas complexas. Ora, compor e dividir não pertence aos sentidos. Logo, neles não há falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parece que todos os nossos sentidos nos enganaram, transviados pela semelhança.

SOLUÇÃO. — Não há falsidade nos sentidos, senão do mesmo modo pelo qual há verdade. Ora, esta neles não existe, de modo que a conheçam, mas, enquanto verdadeiramente apreendem os sensíveis, como dissemos antes. E isso se dá, porque eles apreendem as coisas como elas são. Donde, o poder haver neles falsidade, quando apreendem ou julgam as coisas de maneira diversa do que são. Mas, os sentidos apenas podem conhecer as coisas, enquanto têm em si a semelhança delas. Ora, a semelhança de uma coisa pode existir, nos sentidos, de três modos. Primariamente e em si mesma, como, p. ex., na

vista está a semelhança da cor e dos outros sensíveis próprios. Ou, em si mesma, mas não primariamente, como, p. ex., na vista está a semelhança da figura ou da grandeza e de todos os outros sensíveis comuns. De um terceiro modo, nem primariamente, nem em si: mas, por acidente; p. ex., na vista está a semelhança do homem, não enquanto homem, mas enquanto tal ser colorido é homem. Por onde, relativamente aos sensíveis próprios, os sentidos não têm conhecimento falso, senão por acidente, e em casos excepcionais. P. ex., por não ter sido, em virtude de uma indisposição do órgão, convenientemente recebida a forma sensível; assim como outros seres passivos, por causa da indisposição, recebem deficientemente a impressão dos agentes. Donde vem que, pela corrupção da língua enferma, as coisas doces parecem amargas. Porém, quanto aos sensíveis comuns, e aos por acidente, mesmo os sentidos bem dispostos podem julgar falsamente, por não se referirem a esses sensíveis direta, mas, acidental ou conseqüentemente, porque se referem também a outras coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para os sentidos, sentir é ser afetado; donde, se se exprimem de maneira pela qual são afetados, não nos enganamos no juízo pelo qual julgamos sentir alguma coisa. Mas, de serem às vezes afetados de maneira diferente da realidade resulta nos exprimirem a coisa diferentemente do que ela é; e, então, eles nos enganam em relação à coisa; mas não, em relação ao sentir, em si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — Dizemos não ser a falsidade própria aos sentidos, porque não se enganam em relação ao seu objeto próprio. Por isso, outra tradução diz mais claramente, que o sentido do sensível próprio não é falso. À fantasia porém atribui-se a falsidade, porque representa a semelhança da coisa, mesmo ausente. Donde, quando alguém toma a semelhança pela realidade mesma, provém de tal apreensão a falsidade; e, por isso, o próprio Filósofo diz, que as sombras, as pinturas e os sonhos se dizem falsos, por não existirem as realidades de que têm a semelhança.

RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, pois não há falsidade nos sentidos como há no sujeito, que conhece o verdadeiro e o falso.

Art. 3 — Se há falsidade no intelecto.

Infra., q. 58, a. 5; q. 85, a. 6; Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7; I Cont Gent., cap. LIX; III, cap. XVIII, De Verit., q. 1, a. 12; I Periherm., lect. III; III De Anima, lect XI; VI Metaph., lect. IV; IX, lect. XI.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há falsidade no intelecto.

1. — Pois, diz Agostinho: Todo o que se engana não entende aquilo por onde se enganou. Ora, diz-se que há falsidade num conhecimento quando por ele nos enganamos. Logo, não há falsidade no intelecto.

2. Demais. — O Filósofo diz, que o intelecto é sempre reto. Logo, nele não há falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles: Onde há composição de intelecções há verdadeiro e falso. Ora, tal composição existe no intelecto. Logo, nele há verdadeiro e falso.

SOLUÇÃO. — Como as coisas têm o ser pela forma própria, assim, a potência cognoscitiva, o conhecimento, pela semelhança da coisa conhecida. Ora, a uma coisa natural não lhe falta o ser, que, pela sua forma, lhe convém, embora possa faltar-lhe algum acidente ou conseqüente. Assim, a um homem podem-lhe faltar os pés, mas, não, a essência humana. Assim também à potência cognoscitiva não lhe pode faltar o conhecimento quanto à coisa por cuja semelhança é informada, embora lhe possa faltar algum conseqüente ou acidente dela. Pois, como dissemos, a vista não se engana relativamente

ao seu sensível próprio, mas sim, aos sensíveis comuns que lhes são conseqüentes, e aos sensíveis por acidente. Por onde, como o sentido é informado diretamente pela semelhança dos sensíveis próprios, assim também o intelecto, pela semelhança da quididade da coisa. Portanto, quanto à quididade, o intelecto não se engana, como também não se engana um sentido quanto ao seu sensível próprio. Porém, o intelecto pode enganar-se no compor ou dividir, atribuindo à coisa, cuja quididade intelige, algo que dela não resulte ou lhe seja contrário. Pois o intelecto, julgando de tais realidades comporta-se como os sentidos quando julgam dos sensíveis comuns acidentais; sempre conservada, contudo, a diferença já explicada, quando tratamos da verdade, a saber, que a falsidade pode existir no intelecto, não somente quando é falso o seu conhecimento, mas também porque ele a conhece, assim como conhece a verdade; ao passo que nos sentidos, a falsidade não existe como conhecida, segundo já dissemos

Como, porém, só pode existir falsidade no intelecto, quando ele compõe, também pode ela existir por acidente, na operação do intelecto, que conhece a quididade, quando tal conhecimento implica a composição. O que se pode dar de dois modos. De um modo se o intelecto atribuir a definição de uma coisa, a outra; como, por ex., se atribuir ao homem a definição do círculo. E então, a definição de uma coisa é falsa, atribuída a outra. De outro modo, quando compõe entre si partes da definição que não se podem adunar; e então, a definição não somente é falsa, em relação a uma determinada coisa, mas é falsa em si mesma. P. ex., se formasse essa definição —animal racional quadrúpede — o intelecto, que assim definisse, seria falso, porque é falso ao formar essa composição — algum animal racional é quadrúpede. Por isso, o intelecto não pode ser falso, quando conhece as quididades simples; mas, ou é verdadeiro, ou não intelige absolutamente nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A quididade da coisa, sendo o objeto próprio do intelecto, dizemos propriamente que inteligimos alguma coisa quando dela julgamos, reduzindo-a à quididade; e tal se dá nas demonstrações em que não há falsidade. E nesse sentido é que se entende a expressão de Agostinho quando diz: Todo o que se engana não entende aquilo por onde se enganou. E não, como querendo significar que não nos enganamos em nenhuma operação do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto dos princípios é sempre reto, pois, sobre eles não se engana, pela mesma razão porque não se engana sobre a quididade. Pois, princípios evidentes são os que se conhecem logo que se lhes conheçam os termos, porque o predicado está incluído na definição do sujeito.

Art. 4 — Se o verdadeiro e o falso são contrários.

O quarto discute-se assim. — Parece que o verdadeiro e o falso não são contrários.

1. — Pois, o verdadeiro e o falso opõem-se como o que é, ao que não é; porque a verdade é o que é, como diz Agostinho. Ora, o que é e o que não é não se opõem como contrários. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

2. Demais. — Um dos contrários não existe no outro. Ora, o falso existe no verdadeiro, pois, como diz Agostinho,um trágico não seria um falso Heitor, se não fosse um verdadeiro trágico. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

3. Demais. — Em Deus não há nenhuma contrariedade. Pois, diz Agostinho, nada é contrário à substância divina. Ora, Deus se opõe à falsidade; pois, a Escritura chama ao ídolo mentira (Jr 8, 5): Têm abraçado a mentira, i. é, os ídolos, diz a Glosa. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

Mas, *em contrário*, o Filósofoconsidera a falsa opinião contrária à verdadeira.

SOLUÇÃO. — O verdadeiro e o falso opõem-se como contrário e não, como a afirmação e a negação, consoante disseram alguns. Para evidenciá-lo devemos considerar, que a negação não acrescenta nada, nem determina sujeito algum e, por isso, pode predicar-se tanto do ser como do não-ser. P. ex., não vendo e não-sentando. A privação, porém, não acrescenta nada, mas determina o seu sujeito. Pois, a negação está no sujeito, diz Aristóteles; assim, cego só se chama àquele a que é natural ver. O contrário, porém, acrescenta alguma coisa e determina o sujeito; o negro, p. ex., é uma espécie de cor. A falsidade acrescenta alguma coisa. Pois consiste, como diz o Filósofo, em afirmar ou parecer que é alguma coisa que não é, ou que não é o que é. Assim, pois, como a verdade estabelece a acepção adequada à coisa, a falsidade, a que não é adequada. Logo, é manifesto, que a verdade e a falsidade são contrárias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é, na realidade, é a verdade das coisas; mas o que é, como apreendido, é a verdade do intelecto, no qual reside a verdade primariamente. Donde, o falso é aquilo que não existe como apreendido. Ora, apreender o ser é contrário a apreender o não-ser; pois, como prova o Filósofo, à opinião — o bem é o bem — é contrária a outra — o bem não é o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O falso não se funda no verdadeiro, que lhe é contrário, do mesmo modo que o mal não se funda no b*em contrário*; mas no que lhes é sujeito. E isto se dá, tanto com a verdade, como com a bondade, porque a verdade e o bem são comuns e convertem-se no ser. Por onde, assim como toda privação se funda num sujeito, que é o ser, assim, todo mal se funda nalgum bem, e toda falsidade, nalguma verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os contrários e os opostos, privativamente, é natural fundarem-se num mesmo sujeito; por isso, em Deus, em si mesmo considerado, não há nenhuma contrariedade, nem em razão da sua bondade, nem da sua verdade, porque no seu intelecto não pode existir nenhuma falsidade. Mas, relativamente à apreensão nossa, há nele contrariedade, pois, à verdadeira opinião, a respeito de Deus, se opõe a falsa. E assim, os ídolos se chamam mentiras, opostas à verdade divina, porque a falsa opinião, sobre eles, contraria a verdadeira, sobre a unidade de Deus.

Questão 18: Da vida de Deus.

Sendo o inteligir próprio dos seres vivos, devemos tratar, após a consideração da ciência e da inteligência divinas, da vida de Deus.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se todos os seres vivem.

III Sent., dist. XXXV, q. 1, a. 1; IV, dist. XIV, q. 2, a. 3, qa. 2; dist. XLIX, q. 1, a. 2, qa. 3; I Cont. Gent., cap. XCVII; De Verit., q. 4, a. 8; De Pot., q. 10, a. 1; De Div. Nom., cap. VI, lect I; in Ioan., cap. XVII, lect. I; I De Anima, lect. XIV; II, lect. 1.

O primeiro discute-se assim. — Parece que todos os seres naturais vivem.

1. — Pois, como diz o Filósofo, o movimento é como uma certa vida naturalmente existente em todos os seres. Ora, todos os seres naturais participam do movimento. Logo, participam da vida.

2. Demais. — Dizemos que as plantas vivem por terem em si mesmas o princípio dos movimentos de crescer e de perecer. Ora, o movimento local é mais perfeito que o de crescer e o de perecer e lhe é anterior por natureza, como o prova Aristóteles. Por onde, todos os corpos naturais, tendo algum princípio de movimento local, conclui-se que todos os corpos naturais vivem.

3. Demais. — Entre os corpos naturais, os elementos são os mais imperfeitos. Ora, a eles se atribui a vida; pois, dizemos águas vivas. Logo, com maior razão, os outros corpos naturais têm vida.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: As plantas, segundo as últimas manifestações da vida, têm vida; donde podemos concluir, que elas têm o último grau de vida. Ora, os corpos inanimados são inferiores às plantas. Logo, não têm vida.

SOLUÇÃO. — Dos seres, que manifestamente vivem, podemos concluir quais os vivos e quais os não-vivos. Ora, viver convém manifestamente aos animais. Pois, como diz Aristóteles, a vida é manifesta nos animais. Por onde, o princípio da vida, nos animais, será necessariamente o critério para distinguirmos os seres vivos dos não-vivos. Pois, nesse princípio é que a vida começa a manifestar-se, e dele desaparece em último lugar. Ora, dizemos que um animal começa a viver quando começa a mover-se por movimento próprio; e que vive, enquanto se manifesta esse movimento. Pois, quando já não tem nenhum movimento, mas só é movido por outro ser, então, dizemos que o animal está morto, por falta de vida. Por onde, é claro, que são propriamente vivos os seres que se movem por si mesmos, por alguma espécie de movimento, quer o consideremos em sentido próprio, como quando o denominamos ato do imperfeito, isto é, do que existe em potência; quer, na acepção geral, como quando o denominamos ato do perfeito, chamando-se assim movimentos ao inteligir e ao sentir. Assim, consideram-se viventes todos os seres que por si mesmos se movem ou agem. Ao contrário, os seres que por natureza não se movem nem agem por si mesmos não podem chamar-se vivos senão por alguma semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão do Filósofo pode entender-se ou do movimento primeiro, isto é, dos corpos celestes, ou do movimento em geral. E, de ambos os modos, o movimento se chama como que vida dos corpos naturais, por semelhança e não, propriamente. Pois, o movimento do céu é, no universo das naturezas corpóreas, o que é, no animal, o movimento do coração pelo qual se conserva a vida. Semelhantemente, qualquer movimento natural desempenha nos seres naturais papel semelhante ao da operação vital; e assim, se todo universo corpóreo fosse um animal, de

modo que o seu movimento proviesse de um motor intrínseco, como alguns ensinaram, movimento seria a vida de todos os corpos naturais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aos corpos graves e leves não é próprio serem movidos, senão enquanto estão fora da disposição da sua natureza. Assim, quando estão fora do lugar próprio; pois, quando no lugar próprio e natural, repousam. Mas, as plantas e os outros viventes movem-se por um movimento vital, por estarem na sua disposição natural, e não por se aproximarem ou se afastarem dela; antes, afastando-se de tal movimento, afastam-se da disposição natural. E, além disso, os corpos graves e leves são movidos por um motor extrínseco, gerador, que dá a forma, ou remove o obstáculo, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chamam-se águas vivas as que têm fluxo contínuo. Pois, as águas paradas, que não continuam a correr, por um princípio de fluxo contínuo, chamam-se mortas, como as das cisternas e das lagoas. E isto, por semelhança, porque enquanto se movem, assemelham-se à vida. Mas, não têm a verdadeira essência da vida, por não terem o movimento por si mesmas, mas, da causa que as gerou, como se dá com o movimento dos outros corpos graves e leves.

Art. 2 — Se a vida é uma operação.

Infra., q. 54, a. 1, ad 2; III Sent., dist. XXXV, q. 1, a. 1, ad 1; IV, dist. XLIV, q. 1, a. 2, qª 3; I Cont Gent., cap. XCVIII; De Div. Nom., cap. VI, lect. I.

O segundo discute-se assim. — Parece que a vida é uma operação.

1. — Pois, nada se divide senão em partes congêneres. Ora, a vida divide-se em operações, como se vê no Filósofo, que nelas distingue quatro partes: alimentar-se, sentir, mover-se localmente e inteligir. Logo, a vida é uma operação.

2. Demais. — Dizemos que a vida ativa difere da contemplativa. Ora, os contemplativos diversificam-se dos outros por certas operações. Logo, a vida é uma operação.

3. Demais. — Conhecer a Deus é uma operação. Ora, tal operação é vida, diz a Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Logo, a vida é operação.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Para os viventes, viver, é ser.

SOLUÇÃO. — Conforme resulta do sobredito, o nosso intelecto conhecendo, como seu objeto próprio, a quididade da coisa, tira os elementos do seu conhecimento, dos sentidos, dos quais o objeto próprio são os acidentes exteriores. Donde resulta, que chegamos a conhecer a essência de um ser pelo que dele exteriormente nos aparece. E porque, como ressalta do que foi dito, nomeamos uma coisa segundo a conhecemos, conclui-se que, por meio das propriedades exteriores, impomos quase sempre os nomes significativos das essências das coisas. Por isso tais nomes são tomados, umas vezes, em acepção própria, exprimindo as essências próprias das coisas para cuja significação foram principalmente impostos. Outras vezes, porém, e menos exatamente, exprimem as propriedades em virtude das quais foram impostos. Por exemplo, é claro que o nome corpo foi imposto para significar um certo gênero de substâncias, por se encontrarem nelas três dimensões; e, por isso, às vezes usamos o nome de corpo para significar três dimensões, sendo o corpo considerado uma espécie de quantidade.

Por onde, devemos dizer o mesmo da vida. Pois, o nome vida é derivado de uma certa aparência externa das coisas, consistente em se moverem a si mesmas; porém este nome não se aplicou para

significar tal fenômeno, mas, sim, a substância à qual convém, por natureza, mover-se a si mesma, ou determinar-se, de qualquer modo, à operação. E, deste modo, viver não é senão o ser da natureza viva; o que a vida significa em abstrato, do mesmo modo que o nome curso significa correr, em abstrato. Por onde, vivo não é um predicado acidental, mas substancial. Outras vezes, porém, e menos propriamente, a vida é tomada para exprimir as operações vitais das quais esse nome vida deriva; e assim diz o Filósofo, que viver é principalmente sentir ou inteligir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar citado, o Filósofo toma viver por operação vital. — Ou podemos dizer, e melhor, que sentir, inteligir e outras operações semelhantes, ora, consideram-se como tais; ora, como o ser mesmo das sustâncias que assim operam. Pois, diz[9] que existir é sentir ou inteligir, i. é, ter natureza capaz de sentir ou inteligir. E então, o Filósofo distingue as quatro operações mencionadas da vida. Porque, nos seres deste mundo, há quatro gêneros de viventes. Uns têm natureza capaz somente de alimentar-se e, por conseqüência, de crescer e gerar. Outros, segundo vemos nos animais imóveis, como as ostras, a têm além disso, capaz de sentir. Outros ainda, como os animais perfeitos, a saber, os quadrúpedes, as aves e semelhantes, têm, além disso, a capacidade de se moverem localmente. E outros, enfim, como os homens, podem, além do mais, inteligir.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — Chamam-se operações vitais aquelas cujos princípios, existindo nos seres que operam, levam-nos a se determinarem por si mesmos a elas. Ora, dá-se que, de algumas operações existem no homem, não somente os princípios naturais, como sejam as potências naturais, mas ainda se lhes acrescentam certos outros princípios, como os hábitos, que inclinam, a modo de natureza, a determinados gêneros de operações e as tornam deleitáveis. Por isso, e por uma certa semelhança, chama-se vida, no homem, a operação que lhe é deleitável, à qual se inclina, na qual se detém, e em relação à qual ordena a sua vida. E, assim, dizemos que uns levam vida luxuriosa e, outros, honesta. E deste modo distinguimos a vida contemplativa, da ativa, e dizemos que conhecer a Deus é a vida eterna. Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se a Deus convém a vida.

I Cont. Gent., cap. XCVII, XCVIII; IV, cap. XI; in Ioan., cap. XIV, lect. III; XII Metaph., lect. VIII.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vida não convém a Deus.

1. — Pois, dizemos que um ser vive quando se move a si mesmo, como foi demonstrado. Ora, a Deus não convém mover-se. Logo, nem viver.

2. Demais. — É necessário admitir em todos os viventes um princípio de vida; por isso, diz Aristóteles que a alma é a causa e o princípio do corpo vivo. Ora, Deus não tem nenhum princípio. Logo, não lhe convém a vida.

3. Demais. — O princípio da vida, nos viventes, que conhecemos, é a alma vegetativa, que só existe nos seres corpóreos. Logo, aos incorpóreos não convém a vida.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo.

SOLUÇÃO. — A vida existe em Deus, por excelência, de maneira própria. Para evidenciá-lo devemos considerar, que vivos são os seres que obram por si mesmos, e sem serem movidos por outros. Por onde, quanto mais perfeita for essa faculdade, tanto mais perfeitamente um ser terá a vida. Ora, nos motores e nos movidos, há lugar para uma tríplice e ordenada distinção. Primeiro, o fim move o agente; este é principal quando age pela sua forma; o qual, porém, age, às vezes, por meio de um instrumento,

que, não agindo em virtude da própria forma, mas em virtude do agente principal, só lhe compete executar a ação.

Ora, há certos seres que se movem a si mesmos, só quanto à execução do movimento, sendo-lhes a forma pela qual agem e o fim pelo qual agem determinados pela natureza. Tais as plantas, que se movem a si mesmas, crescendo e perecendo, pela forma que lhes infundiu a natureza.

Outros, além disso, movem-se a si mesmos, não somente quanto à execução do movimento, mas também quanto à forma, princípio do movimento, com que a si próprios se movem. São os animais, de cujos movimentos é princípio uma forma, não infundida pela natureza, mas recebida pelos sentidos. Donde, quanto mais perfeitos tiverem os sentidos, tanto mais perfeitamente se hão de mover por si. Assim, os que têm apenas o tato, movem-se a si mesmos somente pelo movimento de dilação e constrição, como as ostras, cujo movimento pouco excede ao da planta. Os dotados, porém, de virtude sensitiva perfeita, capaz de conhecer não somente o que os atinge por contato, mas ainda o que está distante, movem-se por si, avançando por um movimento processivo.

Mas, embora tais animais recebam, pelos sentidos, a forma que lhes é princípio do movimento, contudo, não determinam por si, e para si próprios o fim da sua operação ou do seu movimento, fim que lhes é infundido pela natureza, por cujo instinto são levados a agir, por meio da forma apreendida pelos sentidos. Donde, superiores a esses animais são os seres que se movem a si mesmos ao fim por eles próprios determinado. O que só o podem fazer pela razão e pelo intelecto, ao qual pertence conhecer a proporção entre o fim e os meios, e ordenar estes para aqueles.

Portanto, o modo de viver dos que têm intelecto é mais perfeito, pois movem-se a si mesmos mais perfeitamente. E a prova é que num mesmo homem, a virtude intelectiva move as potências sensitivas, e estas, pelo seu império, os órgãos, que executam o movimento. É semelhança do que se dá com as artes. Assim, a arte de pilotar, à qual pertence o uso do navio, dá preceito à que concebe a forma dele; esta, por sua vez, preceitua à que deve executá-la, somente, pela disposição da matéria. Embora, porém, o nosso intelecto se mova por si mesmo a agir, contudo, certas condições lhe são impostas pela natureza, como os primeiros princípios, que ele não pode deixar de admitir, e o último fim, que não pode deixar de querer. Donde, embora sob certos respeitos, move-se a si mesmo, a outros, contudo, é necessário que seja movido por outro.

Mas o ser, cuja natureza é o seu próprio inteligir, e que não recebe de outro o que naturalmente tem, este desfruta o sumo grau da vida. E tal é Deus. Logo, em Deus existe por excelência a vida. Por isso o Filósofo, tendo demonstrado que Deus é inteligente, conclui, que tem vida perfeitíssima e sempiterna, porque o seu intelecto é perfeitíssimo e sempre atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há duas sortes de ações, diz o Filósofo: uma transeunte à matéria exterior, como aquecer e cortar; outra, imanente no agente, como inteligir, sentir, querer. A primeira não é perfeição do agente motor, mas, do móvel; por isso difere da segunda, que é perfeição do agente. Por onde, sendo o movimento ato do móvel, a segunda ação, enquanto ato do operante, chama-se movimento do mesmo, por semelhança. Pois, assim como o movimento é ato do móvel, assim, a ação de que se trata é ação do agente, embora o movimento seja ato do imperfeito, isto é, do que existe em potência; ao passo que a ação, no caso vertente, é ato do perfeito, isto é, do que existe em ato, como diz Aristóteles. Do modo, pois, pelo qual inteligir é movimento, dizemos que se move o ser que se intelige. E assim também Platão ensinou, que Deus se move por si mesmo; e não, enquanto o movimento é ato do imperfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Deus é o seu próprio ser e o seu inteligir, assim também é a sua vida; e assim vive, porque não tem princípio o seu viver.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vida dos seres deste mundo é recebida numa natureza corruptível, que precisa da geração, que precisa da geração, para conservar a espécie, e do alimento, para conservar o indivíduo. E, por isso, não existe vida, em tais seres, sem alma vegetativa. Ora, tal não se dá com os seres incorruptíveis.

Art. 4 — Se todas as coisas são vida em Deus.

IV Cont. Gent., cap. XIII; De Verit., q. IV, a. 8; in Ioan., cap. I, lect. II.

O quarto discute-se assim. — Parece que todas as coisas não são vida em Deus.

1. — Pois, diz a Escritura (At 17, 28): Nele mesmo vivemos e nos movemos e existimos. Ora, nem todas as coisas, em Deus, são movimento. Logo, nem todas são vida, nele.

2. Demais. — Todas as coisas estão em Deus como no exemplar primeiro. Ora, os exemplados devem conformar-se, em Deus, com o exemplar. Mas, como nem todas as coisas têm vida, parece que nem todas são vida em Deus.

3. Demais. — Como diz Agostinho, a substância viva é melhor que qualquer substância não viva. Ora, se as coisas sem vida são vida, em Deus, parece que são mais verdadeiras em Deus que em si mesmas. O que é falso, pois, em si, existem em ato e, em Deus, em potência.

4. Demais. — Como Deus conhece as coisas boas e as que faz em determinado tempo, assim também, as más e as que pode fazer embora nunca as faça. Ora, se todas são nele vida, enquanto as conhece, parece que mesmo as más, e as que nunca serão feitas são também vida em Deus, enquanto as conhece. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 1, 4): O que foi feito era vida nele. Ora, tudo, menos Deus, foi criado. Logo, tudo é, em Deus, vida.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a vida de Deus é o seu inteligir. Ora, em Deus são idênticos o intelecto, o que é inteligido e o próprio inteligir. Logo, tudo o que está como inteligido, em Deus, é o seu próprio viver ou a sua vida. Portanto, estando em Deus todas as coisas que ele fez, como inteligidas, resulta que todas são a sua própria vida divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que as criaturas estão em Deus, de duplo modo. De um modo, enquanto contidas e conservadas pela virtude divina, assim como dizemos que está em nós aquilo que está em nosso poder. E assim dizemos que as criaturas estão em Deus mesmo, enquanto existentes nas suas naturezas próprias. E neste sentido deve entender-se o dito do Apóstolo: Nele mesmo vivemos e nos movemos e existimos; porque mesmo o ser nosso, a nossa vida e o nosso movimento são causados por Deus. De outro modo, dizemos que as coisas estão em Deus, como no conhecente. E, assim, nele estão pelas suas razões próprias, que não diferem, em Deus, da essência divina. Por onde, as coisas, enquanto assim estão em Deus, são a divina essência. E como a essência divina é vida e não, movimento, resulta que as coisas, segundo este modo de falar, são em Deus vida e não movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os exemplados necessariamente hão de conformar-se com o exemplar, pela essência formal e não, pelo modo de existir. Ora, a forma tem o ser, de um modo, no exemplar e de

outro no exemplado. Assim, a forma da casa, na mente do artífice, tem o ser imaterial e inteligível; na casa, porém, que existe fora da alma, tem o ser material e sensível. Por onde, as essências das coisas, em si mesmas não vivas, são vida na mente divina, porque nela têm o ser divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a matéria não fosse da essência das coisas naturais, mas somente a forma, de todos os modos elas existiriam mais verdadeiramente na mente divina, pelas suas formas, do que em si mesmas. E por isso Platão ensinou, que o homem separado é o verdadeiro homem; ao passo que o homem material é homem por participação. Mas, sendo a matéria, da essência das coisas naturais, devemos dizer, que elas têm o ser mais verdadeiro, absolutamente falando, na mente divina, que em si mesmas. Porque, na mente divina, têm-no incriado e, em si mesmas, criado. Mas, um determinado ser, como o de homem ou de cavalo, tem-no mais verdadeiramente na natureza própria que na mente divina. Pois, ao homem real é próprio o ser material, que não tem na mente divina. Assim, uma casa tem existência mais nobre na mente do artífice, que na matéria. Contudo, é mais verdadeira a que existe materialmente, do que a existente na mente; porque a primeira é casa em ato, e esta, somente em potência.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o mal esteja na ciência de Deus, enquanto por ela compreendido, contudo, não está em Deus como se fosse criado ou conservado por ele, nem como tendo nele a sua razão; pois, é conhecido por Deus em razão do bem. Por onde, não podemos dizer, que o mal seja vida em Deus. Os possíveis, porém, que não existirão em tempo nenhum, podemos considerá-los vida em Deus, enquanto que viver, significando somente inteligir, eles são inteligidos por Deus. Mas, não enquanto viver implica um princípio de operação.

Questão 19: Da vontade de Deus.

Depois de termos tratado do que pertence à ciência divina, devemos tratar do pertencente à vontade divina. De modo que o primeiro tratado será sobre a vontade mesma de Deus; o segundo sobre o que pertence à vontade, em absoluto; o terceiro sobre o que pertence ao intelecto, em relação com a vontade.

Sobre a vontade, em si mesma, discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se Deus tem vontade.

Infra., q. 54, a. 2; I Sent., dist. XLV, a. 1; I Cont. Gent., cap. LXXII, LXXIII; IV, cap. XIX; De Verit., q. 23, a. 1; Comp. Theol., cap. XXXII.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não tem vontade.

1. — Pois, o objeto da vontade é o fim e o bem. Ora, não podemos estabelecer nenhum fim para Deus. Logo, Deus não tem vontade.

2. Demais. — A vontade é um apetite. Ora, o apetite, desejando o que não possui, implica uma imperfeição, que não convém a Deus. Logo, Deus não tem vontade.

3. Demais. — Segundo o filósofo, a vontade é um motor movido. Ora, Deus é o primeiro motor imóvel, como o mesmo o prova. Logo, Deus não tem vontade.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 12, 2): Para que experimenteis qual é a vontade de Deus.

SOLUÇÃO. — Tendo Deus intelecto, há de também ter vontade, pois esta acompanha aquele. Pois assim como o ser natural se atualiza pela forma, assim o intelecto intelige em ato pela forma inteligível. Ora, qualquer ser tem uma inclinação tal para a sua forma natural que, não a possuindo, tende para ela e, se já a possui, nela repousa. E o mesmo se dá com qualquer perfeição natural, que é o bem da natureza. Essa inclinação para o bem, nos seres privados de conhecimento, chama-se apetite natural. Por onde, também a natureza intelectual tem uma inclinação semelhante para o bem apreendido pela forma inteligível; de modo que, quando o possui, nele repousa, e o deseja enquanto não o possui. Ora, uma e outra coisa pertencem à vontade. Logo, qualquer ser que tem intelecto tem vontade, assim como qualquer que tem sentido tem o apetite animal. E portanto, como Deus tem intelecto, necessariamente também tem vontade. E sendo o seu inteligir o seu ser, é também o seu querer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o fim de Deus não seja nenhum outro ser, senão ele próprio, contudo, Deus mesmo é o fim de tudo o que fez. E isto pela sua essência, porque é bom, por essência, como já demonstramos; pois, a essência do fim é o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em nós, a vontade pertence à parte apetitiva que, embora derive o seu nome de — apetir — contudo não é o seu único ato apetir o que não tem, mas também, amar o que tem, e nisso deleitar-se. Ora, deste último modo, Deus tem vontade, a qual sempre possui o bem, que é o seu objeto; pois, a sua essência não difere do bem, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo o objeto principal da vontade o bem, que existe fora do querente, é necessário que a vontade seja movida por um ser diverso de si. Ora, o objeto da vontade de Deus é a sua bondade, que é a sua essência. Por onde, a vontade, sendo a essência de Deus, não é movida por

um ser estranho, mas somente por Deus mesmo, no sentido em que se chama movimento ao inteligir e ao querer. E, por isso, Platão disse, que o primeiro motor se move a si mesmo.

Art. 2 — Se Deus quer coisas diversas de si.

(I Sent., dist. XLV, a. 2; I Cont. Gent., cap. LXXV, LXXVI, LXXVII, De Verit., q. 23, a. 4)).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não quer coisas diversas de si.

1. — Pois, a vontade de Deus é o seu ser. Ora, Deus não é diferente de si mesmo. Logo, não pode querer coisas diversas de si.

2. Demais. — O querido move o querente, como o apetível, o apetite, segundo Aristóteles. Ora, se Deus quisesse coisas diversas de si, a sua vontade seria movida por algo de estranho, o que é impossível.

3. Demais. — A quem lhe basta o que quer, nada mais quer além disso. Ora, a Deus basta-lhe a sua bondade, com a qual a sua vontade se sacia. Logo, Deus não quer coisas diversas de si.

4. Demais. — O ato da vontade multiplica-se na relação do que quer. Ora, se Deus se quisesse, a si mesmo e a coisas diversas de si, seguir-se-ia que o ato da sua vontade seria múltiplo, e, por conseqüente, o seu ser que é a sua vontade. Ora, tal é impossível. Logo, Deus não quer coisas diversas de si.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (1 Ts 4, 3): Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação.

SOLUÇÃO. — Deus não somente se quer a si mesmo, mas também a coisas diversas de si, o que resulta do símile antes introduzido. Pois, os seres naturais, não somente têm inclinação natural para adquirir o bem próprio, se não o possuem, e nele repousar, se já o possuem, mas também a difundi-lo nos outros, na medida do possível. E, por isso, vemos todo o agente, na medida em que é atual e perfeito, gerar um semelhante a si. E que é da essência da vontade comunicarmos a outrem o bem que possuímos, na medida do possível. Ora, isto é precipuamente próprio à vontade divina, da qual, por certa semelhança, deriva toda a perfeição. Donde, se as coisas naturais, enquanto perfeitas, comunicam a outras o seu bem, com maioria de razão e por semelhança, é próprio à vontade divina comunicar a outros o seu, na medida do possível. E portanto quer-se a si mesma e quer outras coisas; a si, porém, como fim; às outras como meios, enquanto convém à divina bondade que também os demais seres dela participem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a vontade divina seja, na realidade, o seu ser, contudo, deste difere pela razão, segundo o modo diverso de inteligir e significar, como resulta do sobredito. Pois, quando digo, Deus existe, isto não implica nenhuma relação com outro ser, como quando digo, Deus quer. E portanto, embora Deus não seja diferente de si, quer, contudo, coisas diversas de si.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que queremos por causa de um fim, este é a razão total do querer, e é ele que move a vontade. E isto se manifesta sobretudo naquelas coisas que queremos somente por causa do fim. Assim quem quer tomar uma poção amarga só procura nela a saúde, e é só isso o que lhe move a vontade. Diversamente, porém, acontece com quem toma uma poção doce, que pode querer, não somente por causa da saúde, mas, por si mesma. Donde, Deus, não querendo coisas diversas de si, senão por causa do fim, que é a sua bondade, como já se disse, não se segue que seja diferente da sua bondade o que lhe move a vontade. E assim como, inteligindo a sua essência, Deus intelige as coisas diversas de si, assim também, querendo a sua bondade, quer coisas diversas de si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do bastar à vontade de Deus a sua bondade, não se segue que Deus não queira coisas diversas de si, mas que nada diverso quer, a não ser em razão da sua bondade. Assim também, o intelecto divino, embora perfeito, por isso mesmo que conhece a essência divina, contudo nesta conhece outras coisas.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como é uno o inteligir divino, porque vê muitas coisas na unidade, assim também, uma e simples é a vontade divina, porque quer muitas coisas, mas pela sua bondade una.

Art. 3 — Se Deus quer necessariamente tudo o que quer.

(I Cont. Gent., cap. LXXX sq.; III, cap. XCVII; De Verit., q. 23, a. 4; De Pot., q. 1, a. 5; q. 10, a. 2, ad 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus quer necessariamente tudo o que quer.

1. — Pois, tudo o que é eterno é necessário. Ora, tudo o que Deus quer o quer abeterno, aliás a sua vontade seria mutável. Logo, tudo o que ele quer o quer necessariamente.

2. Demais. — Deus, querendo a sua bondade, quer outras coisas de si diversas. Ora, quer a sua bondade necessariamente. Logo, quer necessariamente outras coisas diversas de si.

3. Demais. — Tudo o que é natural a Deus é necessário, porque é o ser necessário, em si, e o princípio de toda necessidade, como já se demonstrou. Ora, é natural a Deus querer tudo quanto quer, porque nele nada pode existir contra a sua natureza, como diz Aristóteles. Logo, tudo quanto Deus quer necessariamente o quer.

4. Demais. — Não ser, necessariamente, e não ser possivelmente são expressões eqüipolentes. Se, pois, Deus não quer necessariamente alguma das coisas que quer, é lhe possível também não querê-la e, portanto, querer aquilo que não quer. Logo, a vontade divina é contingente em um e outro caso e, por conseqüência, imperfeita, porque todo contingente é imperfeito.

5. Demais. — Nenhuma ação pode resultar de uma causa capaz de produzir dois efeitos diferentes, exceto se, por um ser estranho, for inclinada a um deles como diz o Comentador. Se, pois, a vontade de Deus, em certos casos, tem duas possibilidades, segue-se que é determinada a uma delas por um ser estranho, e, assim, tem uma causa anterior.

6. Demais. — Tudo o que Deus sabe, necessariamente o sabe. Ora, como a ciência divina, também a vontade é a sua essência. Logo, Deus quer necessariamente tudo quanto quer.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Ef 1, 11): É Deus que faz todas as coisas segundo o conselho da sua vontade. Ora, o que é feito pelo conselho da vontade não o queremos necessariamente. Logo, Deus não quer necessariamente tudo o que quer.

SOLUÇÃO. — Em duplo sentido dizemos que uma coisa é necessária; absolutamente e por suposição. A necessidade absoluta resulta da natureza dos termos, ou porque o predicado está incluído na definição do sujeito — assim, é necessário o homem ser animal; ou porque o sujeito é da essência do predicado — assim, é necessário o número ser par ou ímpar. Ora, assim, não é necessário, p. ex., Sócrates sentar-se. Por onde, não é necessário, absolutamente, mas podemos dizer que o é, por suposição; pois, suposto que esteja sentado, é necessário que o esteja, enquanto o está.

Ora, no querer divino, devemos considerar que é um necessário absoluto o querer Deus alguma coisa; mas, isso não é verdade em relação a tudo o que quer. Pois, a vontade divina tem relação necessária com a divina bondade, que é o seu objeto próprio. Donde, o querer Deus necessariamente a existência da sua bondade, do mesmo modo que a nossa vontade quer necessariamente a beatitude; e que qualquer outra potência tem relação necessária com o seu objeto próprio e principal, p. ex., a vista, com a cor; pois, é da sua natureza o tender para ela. As demais coisas, porém, Deus as quer enquanto ordenadas à sua bondade, como o fim delas. Ora, querendo o fim não queremos necessariamente os meios, senão os que são tais que, sem eles, o fim não possa existir: assim, querendo a conservação da vida, queremos o alimento e, querendo atravessar o mar, queremos o navio. Mas, não queremos necessariamente aquelas coisas sem as quais o fim pode existir; p. ex., um cavalo, para passear, porque podemos andar sem ele; e o mesmo se dá em outros casos. Ora, sendo a bondade de Deus perfeita, e podendo existir sem os outros seres, que nenhuma perfeição lhe acrescentam, segue-se não ser necessário de necessidade absoluta, que Deus queira coisas diversas de si. Mas o é por suposição; pois, suposto que queira, não pode deixar de querer, pois, suposto que queira, não pode deixar de querer, pois, não se lhe pode mudar a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De querer Deus abeterno tudo quanto quer, não se segue que o queira necessariamente, exceto por suposição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora Deus queira necessariamente a sua bondade, contudo, não quer necessariamente aquilo que quer por causa dela, pois, esta pode existir sem tais coisas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é natural nem inatural a Deus, ou contra a sua natureza, mas é voluntário, querer alguma daquelas coisas que não quer necessariamente.

RESPOSTA À QUARTA. — Às vezes, uma causa necessária tem relação não-necessária com certo efeito; e isso por deficiência deste e não daquela. Assim, a virtude do sol tem relação não necessária com qualquer dos fenômenos contingentes da terra, não por deficiência de tal virtude, mas, do efeito proveniente não necessariamente da causa. Do mesmo modo, o querer Deus não necessariamente alguma daquelas causas que quer, não é por deficiência da sua vontade, mas, pela deficiência da coisa querida, em virtude da natureza mesma desta, que é tal que, sem ela, pode existir a perfeita bondade de Deus. Ora, tal deficiência acompanha todo o bem criado.

RESPOSTA À QUINTA. — Necessariamente a causa em si mesma contingente, há de ser determinada ao efeito por algo de exterior. Ora, a vontade divina, que tem de si mesma a sua necessidade, determina-se por si ao objeto querido, com a qual tem relação não necessária.

RESPOSTA À SEXTA. — Como o ser divino é, em si, necessário, assim também o querer e o saber divinos; mas o saber divino tem relação necessária como seu objeto; não a tem porém o querer divino com as coisas queridas. E isto porque a ciência tem por objeto as coisas, conforme elas existem no sujeito; a vontade, porém, refere-se a elas conforme são em si mesmas. Logo, todas as coisas têm existência necessária, enquanto existem em Deus, mas não têm necessidade absoluta enquanto existem em si mesmas, de modo a serem em si mesmas necessárias. E por isso, Deus sabe necessariamente tudo o que quer.

Art. 4 — Se a vontade de Deus é a causa das coisas.

I Sent., dist. XLIII, q. 2, a. 1; dist. XLV, a. 3; II Cont. Gent., cap. XXIII; De Pot., q. 1, a. 5; q. 3, a. 15.

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade de Deus não é a causa das coisas.

1. — Pois, diz Dionísio: Assim como o nosso sol, sem raciocinar ou preeleger, mas pelo seu próprio ser, ilumina todas as coisas que lhe podem participar da luz; assim também o bem divino, pela sua própria essência, incute em todos os seres existentes raios da bondade divina. Ora, todo o ser que age pela vontade, age racional e deliberadamente. Logo, Deus não age pela vontade e, portanto, a vontade de Deus não é a causa das coisas.

2. Demais. — O essencial ocupa, em qualquer ordem, o primeiro lugar; assim, o que é essencialmente fogo ocupa o primeiro lugar na ordem das coisas ígneas. Ora, Deus é o agente primeiro. Logo, é agente pela sua essência, que é a sua natureza, e portanto age por natureza e não, pela vontade; e não é, pois, a vontade divina a causa das coisas.

3. Demais. — Tudo o que, em virtude de ser o que é, causa outro ser, é causa por natureza e não pela vontade. Assim, o fogo é causa da calefação, porque é quente; mas o artífice é causa do edifício, porque o quer fazer. Ora, Agostinho dizque nós existimos porque Deus é bom. Logo, Deus é causa das coisas pela sua natureza e não, pela sua vontade.

4. Demais. — Cada efeito tem sua causa. Ora, das coisas criadas é causa a ciência de Deus, como já se disse. Logo, a vontade de Deus não pode ser a causa delas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sb 11, 26): E como poderia subsistir coisa alguma, se tu não quisesses?

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se, por tríplice razão, que a vontade de Deus é a causa das coisas, e que Deus age pela vontade e não, por necessidade de natureza, como alguns opinaram.

A primeira razão resulta da própria ordem das causas agentes. Pois, como o intelecto e a natureza agem por causa de um fim, como o prova Aristóteles, é necessário que ao agente por natureza sejam predeterminados, por algum intelecto superior, o fim e os meios necessários para o fim. Assim, o fim e o modo certo de uma seta são-lhe predeterminados pelo sagitário. E, portanto, quem age pelo intelecto e pela vontade deve ter prioridade sobre o agente por natureza. Por onde, sendo Deus o primeiro, na ordem dos agentes, necessariamente há de agir pelo intelecto e pela vontade.

A segunda razão funda-se na função do agente natural, ao qual é próprio produzir um efeito, pois, a natureza não sendo impedida, opera sempre do mesmo modo. E isto porque age conforme ao que é; por isso, como tal, há de produzir um determinado efeito, pois todo agente por natureza tem o ser determinado. Ora, o ser divino não sendo determinado, mas contendo em si toda a perfeição do existir, não lhe é possível agir por necessidade de natureza; salvo se causasse algum ser de existência indeterminada e infinita, o que é impossível, como do sobredito se colhe. Logo, não age por necessidade de natureza, mas os efeitos determinados pela sua infinita perfeição procedem da determinação da sua vontade e do seu intelecto.

A terceira razão funda-se na relação entre os efeitos e a causa. Pois, os efeitos procedem da causa agente, na medida em que nela preexistem; porque todo agente age semelhantemente a si. Os efeitos, porém, preexistem na causa, ao modo da causa. Ora, o ser divino, sendo o seu próprio inteligir, os seus efeitos nele preexistem de modo inteligível. E, portanto, também dele procedem de modo inteligível e,

por conseqüência, ao modo da vontade. Pois, a sua inclinação a realizar o que foi concebido pelo intelecto pertence à vontade. Logo, a vontade de Deus é a causa das coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio, com as palavras citadas, não quis excluir a eleição, de Deus, absoluta, mas relativamente; pois, embora a eleição importe um certo discernimento, contudo, comunica não somente a alguns seres a sua bondade, mas a todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência de Deus, sendo o seu inteligir e o seu querer, segue-se, em virtude de agir por essência, que age ao modo do intelecto e da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem é o objeto da vontade. Por onde, dizemos que existimos porque Deus é bom, na medida em que a sua bondade é a sua razão de querer tudo o mais, como estabelecemos.

RESPOSTA À QUARTA. — De um mesmo efeito, ainda em nós, é causa a ciência, como dirigente, pois ela é a que concebe a forma da obra; e a vontade, como imperante; pois, a forma, enquanto existente apenas no intelecto, não é determinada, senão pela vontade, a existir ou não, no efeito. Por isso, o intelecto especulativo em nada se ocupa com a operação. Mas, a potência é a causa exeqüente, porque designa um princípio imediato de operação. Todas essas faculdades, porém, se unificam em Deus.

Art. 5 — Se se pode determinar alguma causa à vontade divina.

I Sent., dist. XLI, a. 3; I Cont. Gent., cap. LXXXVI, LXXXVII; III, XCVII; De Verit., q. 6, a. 2; q. 23, a. 1, ad 3; a. 6 ad 6; Ephes., cap. I, lect. I.

O segundo discute-se assim. — Parece que se pode determinar alguma causa à vontade divina.

1. — Pois, pergunta Agostinho: Quem ousará dizer que Deus criou irracionalmente todas as coisas?Ora, no agente voluntário, a razão de operar é também a causa de querer. Logo, a vontade de Deus tem alguma causa.

2. Demais. — Quem quer o que fez, por nenhuma outra causa, senão porque quer, não tem nenhuma outra causa de agir senão a sua vontade. Ora, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas, como já se demonstrou. Se, portanto, a sua vontade não tem nenhuma outra causa, não devemos buscar outra causa, em todas as coisas naturais, senão essa vontade. E então, todas as ciências são vãs, que se esforçam por descobrir as causas de certos efeitos. Ora, tal é inadmissível. Logo, devemos assinalar alguma causa à vontade divina.

3. Demais. — O que fizemos sem nenhuma outra causa, senão porque quisemos, depende simplesmente de nossa vontade. Se, pois, a vontade de Deus não tem nenhuma causa, resulta que todas as coisas criadas dependem simplesmente da sua vontade, sem nenhuma outra causa, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Toda causa eficiente é maior do que o seu efeito; mas, nada é maior que a vontade de Deus. Logo, não se lhe deve buscar nenhuma causa.

SOLUÇÃO. — De nenhum modo a vontade de Deus tem causa. Para evidenciá-lo devemos considerar, que a causa da nossa vontade querer há de ter semelhança com a causa de o nosso intelecto inteligir. Ora, se o nosso intelecto intelige os princípios e as conclusões, a inteligência do princípio é a causa da ciência da conclusão. Mas, se inteligir a conclusão, no próprio princípio, apreendendo a ambos por uma mesma intuição, a ciência da conclusão não seria causada pela inteligência dos princípios, porque um mesmo ser não pode causar-se a si próprio. Mas, inteligiria os princípios como causa da conclusão. O

mesmo se dá com a vontade, em relação à qual, o fim está para os meios, como, em relação ao intelecto, os princípios, para as conclusões. Por onde, se por um ato quisermos o fim e, por outro, os meios, a vontade do fim será a causa dos meios. Mas se, por um só ato, quisermos o fim e os meios, já não se dará tal, porque um mesmo ser não pode causar-se a si próprio; e contudo será verdadeiro dizer-se que queremos que os meios se ordenem para o fim. Ora, Deus inteligindo todas as coisas, na sua essência, por um só ato, também por um só ato as quer todas, na sua bondade. Donde, assim como, nele, inteligir a causa não é a causa do inteligir os efeitos, mas ele próprio intelige os efeitos, na causa, assim também, sua vontade do fim não lhe é causa de querer os meios; contudo, quer que estes se ordenem àqueles. Logo, quer que os meios existam por causa do fim, mas não os quer aqueles por causa deste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade de Deus é racional, não porque haja alguma causa de Deus querer, mas porque quer que tal coisa exista por causa de tal outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus, querendo que os efeitos provenham de causas certas, para que se conserve a ordem das coisas, não é vão buscarmos além da vontade de Deus, outras causas. Sê-lo-ia, contudo, se a estas buscássemos como primeiras e independentes da divina vontade. E nesse sentido, diz Agostinho: Aprouve à vaidade dos filósofos atribuir também às outras causas efeitos contingentes; porque de nenhum modo podiam descobrir a causa superior a todas as outras, que é a vontade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, querendo que os efeitos dependam das suas causas, quaisquer efeitos que pressuponham outro não dependem só da vontade de Deus, mas também desse outro. Mas, os efeitos primeiros só da vontade divina dependem. Assim, se disséssemos, que Deus quis que o homem tivesse mãos para servirem ao intelecto, fazendo várias obras; e quis que tivesse intelecto, para que fosse homem; e quis que fosse homem para que o gozasse ou para complemento do universo. O que tudo não pode reduzir-se a fins criados ulteriores. Daí o dependerem tais efeitos da simples vontade de Deus: os outros porém dependem, além disso, da ordem das outras causas.

Art. 6 — Se a vontade de Deus sempre se cumpre.

I Sent., dist., XLVI, a. 1; dist. XLVII, a. 1, 3; De Verit., q. 23, a. 2; I Tim., cap. II, lect. I

O sexto discute-se assim. — Parece que nem sempre se cumpre a vontade de Deus.

1. — Pois, diz o Apóstolo (1 Tm 2, 4): Deus quer que todos os homens se salvem e que cheguem a ter conhecimento da verdade. Ora, tal não se dá. Logo, a vontade de Deus nem sempre se cumpre.

2. Demais. — A ciência está para a verdade, como a vontade para o bem. Ora, Deus sabe toda a verdade. Logo, quer todo o bem. Mas nem todo o bem se faz; pois, há muitos que podem ser feitos e não se fazem. Logo, nem sempre se cumpre a vontade de Deus.

3. Demais. — A vontade de Deus, sendo a causa primeira, não exclui as causas médias, como já se disse. Ora, os efeitos da causa primeira podem ser impedidos por deficiência da causa segunda. Assim, o efeito da virtude motiva é impedido pela debilidade da tíbia. Logo, o efeito da vontade divina pode ser impedido pela deficiência das causas segundas, e, portanto, nem sempre se cumpre essa vontade de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 113, 3): Tudo quanto quis Deus, fez.

SOLUÇÃO. — Necessariamente, a vontade de Deus há de sempre cumprir-se. Para evidenciá-lo devemos considerar que o efeito, conformando-se pela sua forma, com o agente, o mesmo se dá, com as causas agentes, que se dá com as causas formais. Ora, quanto às formais, embora algum ente possa ser deficiente, em relação a alguma forma particular, contudo nenhum pode sê-lo em relação à forma universal; assim, pode um ente não ser homem ou vivente, nenhum porém há que não seja ser. E o mesmo há de dar-se com as causas agentes. Pois, um ser pode escapar à ordem de uma causa agente particular; não porém, à de uma causa agente universal, na qual estão compreendidos todos os seres particulares. Se uma causa particular falhar seu efeito, tal será por impedimento de alguma outra causa particular, contida na ordem da causa universal. Portanto, o efeito de nenhum modo pode escapar à ordem da causa universal. E bem o mostram os seres corpóreos. Assim pode ficar impedida uma estrela de produzir o seu efeito, contudo, qualquer efeito resultante, para as coisas corpóreas, da causa corpórea impediente, é forçoso que se reduza, por algumas causas médias, à virtude universal do primeiro céu. Ora, sendo a vontade de Deus a causa universal de todas as coisas, é impossível não consiga o seu efeito. Donde, o que escapa à vontade divina, numa ordem, entra nela por outra. Assim, o pecador pecando, afasta-se, o quanto pode, da vontade divina; reentra, porém, na ordem desta quando punido pela divina justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar do Apóstolo, Deus quer que todos os homens se salvem etc., podemos entendê-lo de tríplice modo. Primeiro, acomodando-se a distribuição a este sentido: Deus quer que se salve todos os homens que se salvam; não que haja algum que ele queira que não se salve, mas, que nenhum se salva sem que Deus o queira, como diz Agostinho.

De um segundo modo, podemos entendê-lo no sentido em que a distribuição se faça conforme os gêneros dos indivíduos e não conforme os indivíduos de cada gênero: e, assim, Deus quer que haja quem se salve, em todos os estados humanos — homens e mulheres — judeus e gentios, pequenos e grandes: não porém, todos de cada estado.

De terceiro modo, segundo Damasceno, entendemo-lo relativamente à vontade antecedente e não à conseqüente. Mas, esta distinção não se aplica à vontade divina, na qual não há anterioridade nem posterioridade, mas às coisas queridas. E, para a compreensão disto, devemos atender a que cada ser, enquanto bom, é querido de Deus. Um ser, porém, considerado em si mesmo, primária e absolutamente, pode ser bom ou mau; contudo, considerado juntamente com outro, o que é considerá-lo conseqüentemente, pode comportar-se de maneira contrária. Assim, considerado absolutamente, é bom o homem viver, e mau morrer; mas se acrescentarmos que certo homem é homicida ou constitui perigo para a multidão, nesse caso é-lhe bom morrer e mau, viver. Portanto, podemos dizer, que o juiz justo quer, antecedentemente, que todo homem viva, mas, conseqüentemente, que o homicida seja enforcado. Do mesmo modo, Deus quer, antecedentemente, que todo homem se salve; mas, conseqüentemente, que alguns se danem, conforme a exigência da sua justiça. Não queremos porém, de maneira absoluta, mas relativa, o que queremos antecedentemente. Porque a vontade quer as coisas como são em si mesmas; ora, em si mesmas, têm existência particular. Donde, queremos uma coisa absolutamente quando a queremos, consideradas todas as suas circunstâncias particulares; o que é querê-la conseqüentemente. Por isso, podemos dizer, que o juiz justo quer absolutamente que o homicida seja enforcado; mas, relativamente, e enquanto homem, que viva. O que mais se pode chamar veleidade, que vontade absoluta. E assim, é claro, que tudo o que Deus quer, absolutamente se realiza, embora não se realize o que quer antecedentemente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato da virtude cognoscitiva se realiza quando o conhecido está no conhecente; porém, o da virtude apetitiva se ordena às coisas como elas existem em si mesmas. Ora,

tudo o que pode ter razão de ser e de verdade está totalmente em Deus de modo virtual; mas, não existe totalmente nas coisas criadas. Portanto, Deus conhece toda a verdade, mas não quer todos os bens, senão enquanto se quer a si mesmo, em quem virtualmente existem todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A causa primeira quando não é universalmente primeira, isto é, quando não compreende em si todas as causas, pode ser impedida no seu efeito, pela deficiência da causa segunda. Mas, quando é universalmente primeira, o efeito de nenhum modo pode escapar à sua ordem. E é o que se dá com a vontade de Deus, como dissemos.

Art. 7 — Se a vontade de Deus é mutável.

I Sent., dist. XXXIX, q. 1, a. 1; dist. XLVIII, q. 2, a. 1, ad 2; I Cont. Gent., cap. LXXXII; III, cap. XCI, XCVI, XCVIII; De Verit., q. 12, a. 2, ad 3; Hebr., cap. VI, lect. IV.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a vontade de Deus é mutável.

1. — Pois, diz a Escritura (Gn 6, 7): Pesa-me de os ter feito. Ora, quem se arrependeu do que fez tem vontade mutável.

2. Demais. — A Escritura diz (Jr 18, 7), da pessoa do Senhor: Falarei contra uma gente e contra um reino, para desarraigá-lo e destruí-lo e arruiná-lo. Mas, se aquela gente se arrepender do seu mal, também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. Logo, Deus tem vontade mutável.

3. Demais. — Tudo o que Deus faz, voluntariamente o faz. Ora, Deus não faz sempre as mesmas coisas: assim, ora manda observar a lei, ora o proíbe. Logo, tem vontade mutável.

4. Demais. — Deus não quer necessariamente o que quer, como se disse antes. Logo, pode querer e não querer a mesma coisa. Mas, tudo o que tem poder em relação a dois contrários é mutável; assim o que pode ser e não ser é mutável, quanto à substância; e o que pode estar e não estar num lugar é mutável, quanto ao lugar.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Nm 23, 19): Deus não é, como o homem, capaz de mentir, nem, como o filho do homem, sujeito à mudança.

SOLUÇÃO. — A vontade de Deus é absolutamente imutável. Mas, sobre este assunto, devemos considerar que, mudar-se a vontade, é diferente de querer a mutação de certas coisas. Pois, podemos querer que agora se faça tal coisa, e em seguida, o contrário, permanecendo a mesma vontade imóvel. Mas, a vontade se mudaria se começássemos a querer o que antes não queríamos ou deixássemos de querer o que queríamos. O que não se pode dar, sem pressupormos a mutação, por parte do conhecimento, ou quanto à disposição da substância mesma da pessoa que quer. Ora, como a vontade tem por objeto o bem, podemos começar a querer uma coisa de duplo modo. De um modo, se nos começar a ser bom o que dantes não nô-lo era; o que não vai sem mudança nossa. Assim, chegando o frio, começa-nos a ser bom assentarmo-nos ao fogo, o que, dantes, não nô-lo era. De outro modo, quando conhecemos como bom o que dantes ignorávamos que o fosse. Pois, deliberamos para sabermos o que nos é bom. Ora, já demonstramos que tanto a substância de Deus, como a sua ciência é absolutamente imutável. Logo, é forçoso que seja a sua vontade absolutamente imutável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa expressão do Senhor devemos entendê-la metaforicamente e por semelhança conosco. Assim, quando nos arrependemos, destruímos o que fizemos, embora isso possa fazer-se sem mutação da vontade; como quando às vezes queremos, sem

mutação da nossa vontade, fazer algo com intenção simultânea de o destruir em seguida. Assim, pois, dizemos que Deus se arrependeu, por essa semelhança de agir, delindo da face da terra pelo dilúvio o homem que criara.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade de Deus, com ser a causa primeira e universal, não exclui as causas médias, a cuja virtude pertence produzir certos efeitos. Mas, porque todas as causas médias não podem adequar-se à virtude da causa primeira, muitas causas existem na virtude, na ciência, e na vontade divina, que não estão contidas na ordem das causas inferiores, como a ressurreição de Lázaro. Por onde, quem considerasse as causas inferiores poderia dizer: Lázaro não ressurgirá; — mas considerando a causa primeira divina, dizer: Lázaro ressurgirá. — E Deus quer tanto isto como aquilo, a saber, que alguma coisa haja de ser, segundo as causas inferiores; que, contudo, não será, segundo a causa superior; ou reciprocamente. Por onde, devemos concluir que Deus, por vezes, prenuncia um futuro, enquanto contido na ordem das causas inferiores — como, p. ex., segundo a disposição da natureza ou dos méritos — que, entretanto, não se realizará, porque existe de maneira diferente na causa superior divina. Assim, o que predisse a Ezequias, como refere a Escritura (Is 38, 1) — Dispõe da tua casa, porque tu morrerás e não viverás — não se realizou, porque estava determinado diferentemente e abeterno, pela ciência e pela vontade divina, que é imutável. E, por isso, diz Gregório: Deus muda a sentença, mas não o conselho, isto é, a sua vontade. Quando diz, pois — Também eu me arrependerei — isso deve entender-se metaforicamente, porque os homens, quando não cumprem o que prometeram, dizemos que se arrependeram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Da razão aduzida não podemos concluir, que Deus tem vontade mutável, mas que quer a mutação.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora não seja necessário, absolutamente, querer Deus alguma coisa, contudo é necessário por suposição, por causa da imutabilidade da divina vontade, como dissemos.

Art. 8 — Se a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.

(I Cont. Gent., cap. LXXXV; II, cap. XXIX, XXX; De Verit., q. 23, a. 5; De Malo, q. 16, a. 7, ad 15; Quodl., XI, q. 3; XII, q. 3, ad 1; I Periherm., lect. XIV).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.

1. — Pois, diz Agostinho: Só se salva quem quiser que se salve. Logo, devemos rogar-lhe que queira, porque necessariamente se fará se ele o quiser.

2. Demais. — Toda a causa que não pode ser impedida produz necessariamente o seu efeito, porque a natureza sempre obra do mesmo modo, se nada a impedir, como diz Aristóteles. Ora, a vontade de Deus não pode ser impedida, pois o Apóstolo diz (Rm 9, 19): Quem é o que resiste à sua vontade? Logo, a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.

3. Demais. — O necessário apriori o é absolutamente; assim, é necessário que o animal morra, por ser composto de elementos contrários. Ora, as coisas criadas por Deus estão para a vontade divina como para o ser primeiro, do qual recebem a necessidade; pois é verdadeira esta condicional — se Deus quiser alguma coisa, ela existirá— e toda condicional verdadeira é necessária. Logo, tudo o que Deus quer é necessário, absolutamente.

Mas, *em contrário*, Deus quer que se façam todos os bens que se fazem. Se, pois, a vontade impõe necessidade às coisas queridas, segue-se que todo bem se produz necessariamente. E então perece o livre arbítrio, o conselho e coisas semelhantes.

SOLUÇÃO. — A vontade divina impõe necessidade a certas coisas queridas, mas não, a todas. E a razão disto alguns a foram buscar nas causas médias, porque aquelas coisas que Deus produz por causas necessárias são necessárias; mas, contingentes as que produz por causas contingentes. Porém esta opinião não é exata, por duas razões. — A primeira, porque o efeito de qualquer causa primeira é contingente, pela deficiência da causa segunda, que lho impede; assim, a virtude do sol é impedida por deficiência da planta. Ora, nenhuma deficiência da causa segunda pode impedir a vontade de Deus de produzir o efeito. — A segunda é que, se a distinção entre o contingente e o necessário se referir só às causas segundas, tal estará contra a intenção e a vontade divina, o que é inadmissível.

E portanto melhor diremos, que tal se dá pela eficácia da vontade divina. Pois, da causa eficaz para agir resulta o efeito, não somente, de fato, mas também quanto ao seu feitio ou modo de ser. Assim, da debilidade da virtude seminal ativa resulta que o filho nasce diferente do pai, pelos acidentes próprios, quanto ao modo de existir. Ora, a vontade divina, sendo eficacíssima, não somente produz as coisas que quer que se façam, mas, também do modo pelo qual assim as quer. Ora, Deus quer que algumas se façam necessariamente outras, contingentemente, havendo assim ordem nas coisas, para complemento do universo. E por isso, a certos efeitos adaptou causas necessárias e indeficientes, das quais resultam necessariamente. A outros, causas contingentes, defectíveis, das quais resultam efeitos contingentes. Por onde, não é porque as causas próximas sejam contingentes que os efeitos queridos de Deus se realizam contingentemente, mas, porque Deus, querendo que se realizassem contingentemente, adaptou-lhes causas contingentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As citadas palavras de Agostinho devem entender-se como referentes à necessidade, não absoluta, mas condicional, nas coisas queridas por Deus. Pois, é necessário que a condicional — se Deus quiser tal coisa, ela se dará necessariamente — seja verdadeira.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como nada resiste à vontade divina, resulta que, não somente se farás as coisas que Deus quer que se façam, mas se farão contingente ou necessariamente, conforme ele o quiser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O posterior tira a sua necessidade do que lhe é anterior, mas ao modo deste. Donde, as coisas feitas por vontade divina têm a necessidade que Deus quer que tenham, a saber, absoluta, ou somente condicional. E assim, nem todas as coisas são necessárias absolutamente.

Art. 9 — Se Deus quer o mal.

Infra., q. 48, a. 6; I Sent., dist. XLVI, a. 4; I Cont. Gent., cap. XCV; De Pot., q. 1, a. 6; De Malo., q. 2, a. 1, ad 6.

O nono discute-se assim. — Parece que Deus quer o mal.

1. — Pois, quer todo o bem que existe. Ora, é bom que o mal exista, conforme Agostinho: Embora o mal em si não seja bem, contudo é bom que exista, para que não somente exista o bem, mas também o mal. Logo, Deus quer o mal.

2. Demais. — Dionísio diz: O mal contribui para a perfeição de todo o universo. E Agostinho: A admirável beleza do universo resulta de todos os seres; e nela, mesmo o que é mal, bem ordenado e posto no seu

lugar, põe mais em evidência o bem, de modo que este mais agrade e seja mais louvável, quando comparado com o mal. Ora, Deus quer tudo o que pertence à perfeição e à beleza do universo, pois isso é o que ele sobretudo quer nas criaturas. Logo, quer o mal.

3. Demais. — Ser feito e não ser feito o mal são opostos contraditórios. Ora, Deus não quer que o mal não se faça, porque praticando-se certos males nem sempre se cumpriria a vontade de Deus. Logo, Deus quer que o mal se faça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém se torna pior por causa de um homem sábio. Mas, Deus vale mais que qualquer sábio. Logo, com maior razão, ninguém se torna pior por causa de Deus. Pois, uma coisa tem como autor a quem voluntariamente a fez. Logo, pela vontade de Deus o homem não se torna pior: Mas, sabemos que por qualquer mal uma coisa se torna pior. Portanto, Deus não quer o mal.

SOLUÇÃO. — Sendo o bem por natureza apetecível, como dissemos, e o mal se lhe opondo, é impossível o mal como tal ser apetido, quer pelo apetite natural, quer pelo animal, ou pelo intelectual, que é a vontade. Mas o mal podemos apetecê-lo por acidente, enquanto conduz a algum bem. E isto se dá com qualquer apetite, pois, o agente natural não busca a privação ou a corrupção; mas uma forma concomitante à privação de outra e à geração de um ser, que é a corrupção de outro. Assim, o leão, matando o cervo, busca o alimento, que não é possível sem a morte deste animal. Semelhantemente, o impudico busca o prazer, que não é possível sem a deformidade da culpa. Ora, o mal que acompanha um bem é a privação de outro bem; pois, nunca seria apetido o mal, nem mesmo por acidente, se o bem, que vai de mistura com ele, não fosse mais apetido do que o outro bem de que ele priva. Ora, nenhum bem Deus quer mais do que a sua bondade: mas, quer mais um bem que outro. Donde, o mal da culpa, que priva da ordem para o bem divino, Deus de nenhum modo o quer; mas, quer o mal do defeito natural, ou o da pena, querendo algum bem ao qual se une esse mal. Assim, querendo a justiça, que a pena, e querendo seja conservada a ordem da natureza, quer que algumas coisas naturalmente se corrompam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Alguns disseram, que, embora Deus não queira o mal quer contudo que ele exista ou seja praticado. E isto diziam porque o mal em si mesmo, se ordena para algum bem; e essa ordem criam estar implicada no dizerem — o mal existir ou ser praticado. Mas, esta opinião não é verdadeira, porque o mal não se ordena ao bem, essencialmente, mas por acidente. Pois, não está na intenção do pecador que, do pecado, resulte algum bem, assim como não estava na intenção do tirano que, pelas suas perseguições, brilhasse a paciência dos mártires. E, portanto, não se pode dizer que tal ordem para o bem se subentenda no dizer-se que é bom que o mal exista ou seja praticado. Porque não se julga uma coisa pelo que lhe convém acidentalmente, senão essencialmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal não contribui para a perfeição ou beleza do universo, senão por acidente, como dissemos. Por onde, que o mal contribui para a perfeição do universo é uma conclusão, que Dionísio considera como inconveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o ato de praticar o mal se oponha contraditoriamente ao de não praticá-lo, contudo, querer que o mal seja praticado e que não o seja não se opõem contraditoriamente, pois, ambas são proposições afirmativas. Assim, Deus nem quer que o mal seja praticado, nem que não o seja; mas, quer permitir que o seja, e isto é bem.

Art. 10 — Se Deus tem livre arbítrio.

II Sent., dist. XXV, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. LXXXVIII; De Verit., q. 24, a. 3; De Malo, q. 16, a. 5.

O décimo discute-se assim. — Parece que Deus não tem livre arbítrio.

1. — Pois, Jerônimo diz: Só em Deus não há pecado, nem pode haver; os outros seres, tendo livre arbítrio, podem-se inclinar para uma e outra parte.

2. Demais. — O livre arbítrio é a faculdade da razão e da vontade, que elege o bem e o mal. Ora, Deus não quer o mal, como se disse. Logo, não tem livre arbítrio.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: O Espírito Santo distribui a cada um conforme quer, isto é, pelo livre arbítrio da vontade e não, por força da necessidade.

SOLUÇÃO. — Temos livre arbítrio em relação ao que queremos não necessariamente ou por instinto natural. Assim, não é por livre arbítrio, mas, por instinto natural, que queremos ser felizes. Por onde, dos outros animais, pelo que buscam por instinto natural, não dizemos que se movem por livre arbítrio. Ora, Deus, querendo a sua bondade necessariamente, e os outros seres, não necessariamente, como demonstramos, em relação ao que quer, não necessariamente, tem livre arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Parece que Jerônimo exclui de Deus o livre arbítrio, não absolutamente, mas só quanto à possibilidade de cair em pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — O mal da culpa é assim chamado pela sua aversão à bondade divina, pela qual Deus quer todas s coisas, como já demonstramos. Por onde, é claro que é impossível a deus querer esse mal. E contudo, Deus pode querer termos opostos como que tal coisa exista ou não; do mesmo modo que nós, sem pecar, podemos querer e não querer sentar.

Art. 11 — Se devemos distinguir em Deus a vontade que se manifesta por um sinal.

I Sent., dist. XLV, a. 4; De Verit., q. 23, a. 3.

O undécimo discute-se assim. — Parece que não devemos distinguir em Deus a vontade que se manifesta por um sinal.

1. — Pois, assim como a vontade de Deus é causa das coisas, assim também, a sua ciência. Ora, nenhum sinal se atribui à ciência. Logo, também nenhum sinal devemos atribuir à vontade divina.

2. Demais. — Todo sinal que não concorda com o assinalado é falso. Ora, se os sinais atribuídos à vontade divina não concordam com ela, são falsos; e se concordam, são supérfluos. Logo, nenhum sinal devemos atribuir à vontade divina.

Mas, *em contrário*, a vontade de Deus é una, por ser una a própria essência de Deus. Mas, às vezes, é expressa no plural, como quando diz a Escritura (Sl 110, 2): Grandes são as obras do Senhor, apropriadas a todas as suas vontades. Logo, é necessário que, às vezes, o sinal da vontade seja tomado por ela.

SOLUÇÃO. — De Deus, umas coisas se predicam propriamente, e outras, metaforicamente, como resulta do que já dissemos. Assim, certas paixões humanas se predicam de Deus metaforicamente, pela semelhança do efeito. Daí, o que é sinal de tal paixão em nós, é significado metaforicamente em Deus,

pelo nome dessa paixão. Assim, entre nós, os irados costumam punir e, por isso, é a punição sinal da ira, sendo daí a punição expressa pelo nome de ira, quando atribuída a Deus.

Semelhantemente, o que em nós costuma ser sinal de vontade dizemos, às vezes, metaforicamente que é vontade em Deus; assim, o ordenar alguma coisa é sinal que quer que tal coisa se faça. Por onde, o preceito divino às vezes se chama, metaforicamente, vontade de Deus, segundo aquilo da Escritura (Mt 6, 10): Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. Mas, entre a vontade e a ira há esta diferença, que a ira nunca se atribui propriamente a Deus, pois, em sua significação principal, ela inclui a paixão; ao contrário, a vontade se lhe atribui propriamente, donde o distinguirmos em Deus a vontade propriamente dita da que o é metaforicamente. Pois, a vontade propriamente dita se chama vontade de beneplácito; porém, a vontade metaforicamente dita se chama vontade de sinal, por se chamar vontade ao sinal mesmo dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência não é causa do que fazemos, senão pela vontade; pois, não fazemos o que sabemos, sem querermos. Logo, o sinal não se atribui à ciência, como se atribui à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sinais da vontade se chamam vontades divinas, não porque sejam sinais que Deus queira; mas, porque aquilo, que em nós costuma ser sinal de vontade, chama-se em Deus — vontades divinas. Assim, a punição não é sinal de Deus estar irado, mas, porque em nós é sinal de ira, chamamos-lhe ira divina.

Art. 12 — Se se distinguem convenientemente cinco sinais da vontade divina, a saber: a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão.

I Sent., dist. XLV, a. 4; De Verit., q. 23, a. 3.

O duodécimo discute-se assim. — Parece inconveniente admitir cinco sinais da vontade divina, a saber, a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão.

1. — Pois aquilo mesmo que Deus em nós preceitua ou aconselha, às vezes obra em nós; e por vezes permite o mesmo que proibiu. Logo, tais sinais não se devem dividir por oposição.

2. Demais. — Deus nada obra sem querer, como diz a Escritura (Sb 11, 25-26). Ora a vontade de sinal se distingue da de beneplácito. Logo, a operação não deve ser compreendida na vontade de sinal.

3. Demais. — Operação e permissão são própria em geral a todas as criaturas, porque Deus obra em todas e em todas permite que alguma coisa seja feita. Ora, o preceito, o conselho e a proibição são próprios somente à criatura racional. Logo, não entram convenientemente numa mesma divisão, por não serem da mesma ordem.

4. Demais. — O mal é praticado de mais maneiras que o bem, porque o bem só se realiza de um modo, e o mal, de muitos, como está claro no Filósofoe em Dionísio. Logo, é inconveniente determinar em relação ao mal um só sinal — a proibição, e em relação ao bem, dois — o conselho e o preceito.

SOLUÇÃO. — Pelos sinais em questão costumamos manifestar que queremos alguma coisa. Ora, podemos declarar que queremos alguma coisa, por nós mesmos ou por outrem. Por nós mesmos, fazendo-a direta ou indiretamente, e por acidente. Diretamente, quando fazemos alguma coisa, em si mesma, e então dizemos que o sinal é a operação. Indiretamente, quando não há impedimento para o

operante, pois ao que remove o obstáculo se chama motor por acidente, como ensina o Filósofo; então dizemos que o sinal é a permissão. Manifestamos, demais, querer alguma coisa, por meio de outrem, ordenando-o a faze-la; ou por indução necessária, preceituando o que queremos e proibindo o contrário; ou por alguma indução persuasória, o que pertence ao conselho. Ora, como por estes modos manifestamos querer alguma coisa, por isso, esses cinco sinais se denominam, às vezes, pelo nome de vontade divina, como sinais da vontade. Assim, que o preceito, o conselho e a proibição se chamam vontade de Deus, claramente o diz a Escritura (Mt 6, 10): Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. Que a permissão ou a operação se chamem vontade de Deus, está claro em Agostinho: Nada disso aconteceu sem que o Onipotente o queira, permitindo que aconteça, ou fazendo. — Ou também se pode dizer, que a permissão e a operação referem-se ao presente: a permissão, ao mal, e a operação, ao bem. Quanto ao futuro, a proibição é relativa ao mal; o preceito, ao bem necessário; o conselho, ao bem superabundante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede que, em relação à mesma coisa, manifestemos diversamente a nossa vontade, assim como existem muitos nomes com a mesma significação. Por onde, nada impede tenham o mesmo objeto o preceito, o conselho, a operação, a proibição e a permissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como podemos exprimir metaforicamente que Deus quer alguma coisa, que não quer pela vontade propriamente dita, assim também podemos exprimir do mesmo modo, o que quer propriamente. Por onde, nada impede que a vontade de beneplácito e de sinal se refiram ao mesmo objeto. Mas, a operação sempre se identifica com a vontade de beneplácito; não porém, o preceito ou o conselho, quer porque a operação se refere ao presente e o preceito e o conselho, ao futuro, quer, porque a operação é, em si, efeito da vontade, e o preceito e o conselho se exercem por meio de outrem, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A criatura racional é senhora do seu ato. Por isso, em relação a ela distinguem-se certos sinais da divina vontade, enquanto que Deus ordena a criatura racional a agir voluntariamente e por si. Mas, as outras criaturas só agem movidas da operação divina; e por isso, em relação a elas só têm lugar a operação e a permissão.

RESPOSTA À QUARTA. — Todos os males da culpa, embora se realizem multiplamente, contudo convém no discordarem da vontade divina, e por isso se lhes determina um sinal — a proibição. Mas os bens se relacionam diversamente com a bondade divina. Pois, há certos sem os quais não podemos conseguir a fruição dessa bondade; e para esses é o preceito. Outros, porém, nós os conseguimos mais perfeitamente, e para esses é o conselho. Ou devemos dizer, que o conselho visa, não somente a consecução dos melhores bens, mas ainda evitar os menores males.

Questão 20: Do Amor de Deus.

Em seguida devemos tratar do que pertence absolutamente à vontade de Deus. Ora, em nossa parte apetitiva residem as paixões da alma, como a alegria, o amor, e outras; e os hábitos das virtudes morais, como a justiça, a fortaleza e outros. Donde, primeiro, trataremos do amor de Deus, e, segundo, da justiça e da misericórdia.

Art. 1 — Se em Deus há amor.

Infra., q. 82, a. 5, ad 1; III Sent., dist. XXXII, a. 1, ad 1; I Cont. Gent., cap. XCI; IV, cap. XIX; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX.

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há amor.

1. — Pois, em Deus não há nenhuma paixão. Ora, o amor é uma paixão; logo, em Deus não há amor.

2. Demais. — O amor, a ira, a tristeza, e paixões semelhantes se dividem por oposição. Ora, a tristeza e a ira só se dizem de Deus metaforicamente. Logo, também o amor.

3. Demais. — Dionísio diz: O amor é uma força unitiva e concretiva. Ora, isto não pode ter lugar em Deus, que é simples. Logo, em Deus não há amor.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Jo 4, 16): Deus é caridade.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir o amor em Deus. Pois, o primeiro movimento da vontade e de qualquer virtude apetitiva é o amor. Ora, o ato da vontade e de qualquer virtude apetitiva tende para o bem e para o mal, como para seus objetos próprios: para o bem, principalmente e em si mesmo, como objeto da vontade e do apetite; para o mal, porém, secundária e mediatamente, enquanto se opõe ao bem. Por onde e necessariamente, os atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, naturalmente têm prioridade sobre os que dizem respeito ao mal. Assim, a alegria deve ter prioridade sobre a tristeza, e o amor, sobre o ódio. Pois, o que é em si tem sempre prioridade sobre o que é por outro. Além disso, o que é mais geral tem naturalmente prioridade; por isso, o intelecto busca a verdade geral de preferência a certas verdades particulares. Ora, há certos atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, sob certa e especial condição; assim, a alegria e o prazer recaem sobre o bem presente e possuído; o desejo, porém, e a esperança, sobre o bem ainda não alcançado. O amor visa o bem em geral, quer já obtido, quer ainda por obter; donde, o ser naturalmente o primeiro ato da vontade e do apetite. Por isso, todos os outros movimentos do apetite o pressupõem, como a raiz primeira. Assim, ninguém deseja senão o bem amado, ninguém se alegra senão com ele, só há ódio ao que contraria a coisa amada. Semelhantemente, a tristeza e as outras paixões da mesma espécie manifestamente se referem ao amor como ao primeiro princípio. Logo, qualquer ser que tenha vontade e apetite há-de ter amor. Ora, eliminado o primeiro princípio, tudo mais se elimina. Mas, já demonstramos que em Deus há vontade. Logo, é forçoso admitir que há nele também amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude cognoscitiva não move senão mediante a apetitiva. E assim como a razão universal nos move mediante a particular, conforme diz Aristóteles, assim também o apetite intelectivo, chamado vontade, move-nos mediante o apetite sensitivo. Por onde, o motor próximo do nosso corpo é o apetite sensitivo. Por isso, certas alterações no corpo sempre acompanham o ato do apetite sensitivo, e sobretudo do coração, que é o primeiro princípio do movimento do animal, como diz o Filósofo. Assim, pois, os atos do apetite sensitivo, enquanto têm anexa uma transmutação corporal, chamam-se paixões; mas não atos da vontade. Portanto o amor, a

alegria e o prazer, enquanto significam atos do apetite sensitivo, são paixões; não porém, enquanto significam atos do apetite intelectivo. Ora, assim é que existem em Deus. Por isso, diz o Filósofo, que Deus se compraz numa operação una e simples; e, pela mesma razão, ama sem paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nas paixões do apetite sensitivo devemos distinguir uma parte, por assim dizer, material, isto é, a transmutação corporal; e outra formal, relativamente ao apetite. Assim na ira, como diz Aristóteles, a parte material é a subida do sangue ao coração ou algo de semelhante; a formal, porém, o apetite da vindicta. Além disso, quanto ao formal, descobrimos em algumas destas paixões uma certa imperfeição; assim, no desejo, que busca um bem não obtido, e na tristeza, cujo objeto é um mal presente. O mesmo se dá com a ira, que pressupõe a tristeza. Outras paixões, porém, nenhuma imperfeição implicam, como o amor e a alegria. Ora, nenhuma destas paixões convêm a Deus pelo que têm de material, como dissemos. Por onde, aquelas que implicam uma imperfeição, mesmo formal, não podem convir a Deus, a não ser metaforicamente e por semelhança de efeitos, como estabelecemos. Porém, as que não implicam imperfeição se predicam de Deus propriamente, como o amor e a alegria; contudo, sem paixão, conforme ficou dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato de amor sempre tende a dois objetos, a saber, ao bem, que desejamos para outrem e à pessoa a quem o queremos, pois, amar alguém é propriamente querer-lhe bem. Por isso, quem se ama a si mesmo, a si mesmo se quer bem, e assim, quanto pode, procura unir-se ao bem que quer. E por isso o amor se chama virtude unitiva, mesmo em Deus, mas sem composição. Porque o bem que ele para si quer não é outro senão ele próprio, que é bom por essência, como já demonstramos. Quando porém, amamos a outrem, nós lhe queremos bem. Por isso, tratamo-lo como a nós mesmos, referindo-lhe o bem, como a nós mesmos. Pelo que, dizemos que o amor é uma força concretiva, porque por ele, atraímos outrem a nós, tratando-o como a nós próprios. E também o amor divino é uma força concretiva existente em Deus, sem nenhuma composição, pela qual Deus quer o bem a outros seres.

Art. 2 — Se Deus ama todos os seres.

Infra., q. 23, a. 3, ad 1; Ia IIae., q. 110, a. 1; II Sent., dist. XXVI, a. 1; III, dist. XXXII a. 1, 2; I Cont. Gent., cap. CXI; III, cap. CL; De Verit., q. 27 a. 1; De Virtut., q.2, a. 7, ad 2; in Ioan., cap. V, lect. III; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX.

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não ama todos os seres.

1. — Pois, o amor põe o amante fora de si e, de certo modo, o transfere para o amado. Ora, é impróprio dizer que Deus, exteriorizando-se a si mesmo, se transfere aos outros seres. Logo, é inadmissível que Deus ame seres diversos de si.

2. Demais. — O amor de Deus é eterno. Ora, os outros seres, diferentes de Deus, não existem abeterno senão em Deus. Logo, Deus não os ama senão em si mesmo. Mas, enquanto estão nele, dele não diferem. Portanto, Deus não ama seres diversos de si.

3. Demais. — O amor é duplo: de concupiscência ou de amizade. Ora, Deus não ama as criaturas irracionais por amor de concupiscência, porque de nada precisa, além de si mesmo; e nem pelo de amizade, que não pode existir em relação aos irracionais, como está claro no Filósofo. Logo, Deus não ama todos os seres.

4. Demais. — A Escritura diz (Sl 5, 6): Aborrece a todos os que obram a iniqüidade. Ora, nada pode ser ao mesmo tempo odiado e amado. Logo, Deus não ama todos os seres.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sb 11, 24): Tu amas todas as coisas que existem e não aborreces nada que fizeste.

SOLUÇÃO. — Deus ama tudo o que existe, porque tudo o que existe, na medida mesma em que existe, é bom; pois, o ser mesmo de qualquer coisa, assim como qualquer perfeição sua, é um bem. Ora, já demonstramos que a vontade de Deus é a causa de todos os seres. Donde resulta necessariamente, que um ente tem o ser, ou qualquer bem, na medida mesma em que é querido de Deus. Logo, a cada ser existente Deus quer algum bem. Por onde, o amor não sendo senão querer bem a alguém, é claro que Deus ama tudo quanto existe. Não porém como nós. Pois, longe de ser causa da bondade das coisas, a nossa vontade é movida por essa bondade, como pelo seu objeto. O nosso amor, pelo qual queremos bem a alguém, não é a causa da bondade desse ser; mas, inversamente, a bondade verdadeira ou suposta do ser, a quem queremos bem, provoca o nosso amor, que nos faz querer que tal se conserve o bem que possui e se lhe acrescente o que não possui; e para isso cooperamos. Ao contrário, o amor de Deus infunde e cria a bondade dos seres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amante, transferindo-se para o amado, exterioriza-se a si mesmo, enquanto quer o bem para o amado e obra, pela sua providência, como se o fizesse para si próprio. Por isso, diz Dionísio: Devemos ousar dizer, que é verdade que a própria causa de tudo, por abundância da bondade amante, se exterioriza a si mesma, pela providência para com tudo o que existe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as criaturas não existissem abeterno senão em Deus, contudo, por terem nele existido desse modo, Deus as conheceu abeterno nas suas naturezas próprias. E pela mesma razão as amou. Assim como nós, pelas semelhanças das coisas que em nós existem, conhecemos as que existem em si mesmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só pode haver amizade para com as criaturas racionais, capazes de retribuir o amor e de participarem das obras da vida. E às quais é próprio suceder bem ou mal, conforme a fortuna e a felicidade; assim como também lhes é própria a benevolência. Mas, as criaturas irracionais não podem chegar a amar a Deus nem à participação da vida intelectual e feliz, que Deus vive. Portanto Deus, propriamente falando, não ama as criaturas irracionais, por amor de amizade mas, como por amor de concupiscência, ordenando-as às racionais. E mesmo a si próprio; não que delas precise, mas, pela sua bondade e para nossa utilidade. Pois, nós desejamos alguma coisa tanto para nós como para os outros.

RESPOSTA À QUARTA. — Nada impede que, a uma luz, amemos, e, a outra, odiemos a uma mesma coisa. Assim, Deus ama os pecadores enquanto têm uma certa natureza; pois, como tais, existem e provêm de Deus. Mas enquanto pecadores não existem, mas, têm o ser falho; e, como isso não lhes vem de Deus, são, como tais odiados dele.

Art. 3 — Se Deus ama igualmente todos os seres.

II Sent., dist. XXVI, a. 1, ad 2; III, dist. XIX, a. 5, qa 1; dist. XXXII, a. 4; I Cont. Gent., cap. XCI.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus ama igualmente todos os seres.

1. — Pois, diz a Escritura (Sb 6, 7): Tem igualmente cuidado de todos. Ora, a providência, que Deus tem das coisas, provém do amor com que as ama. Logo, ama igualmente a todos os seres.

2. Demais. — O amor é a essência de Deus. Ora, tal essência não é suscetível de mais nem menos. Logo, nem o seu amor. Portanto, não ama a uns seres mais que outros.

3. Demais. — Assim como o amor de Deus se estende às criaturas, assim também a sua ciência e a sua vontade. Ora, não se diz que Deus conhece nem quer uns seres mais do que outros. Logo, não ama a uns mais que a outros.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus ama todos os seres que criou e, dentre eles, mais ama às criaturas racionais; e, dentre estas, mais as que são membros do seu Unigênito. E muito mais o seu próprio Unigênito.

SOLUÇÃO. — Consistindo o amor em querer bem a alguém, qualquer ser pode ser mais ou menos amado, de duplo modo. Primeiro, quanto ao ato mesmo da vontade, que é mais ou menos intenso. E assim Deus não ama a uns seres mais do que a outros, porque os ama a todos por um ato uno da vontade, o qual permanece sempre o mesmo. Segundo, quanto ao bem mesmo que se quer ao para o ser amado; e assim dizemos que alguém mais ama a quem maior bem deseja, embora, não com vontade mais intensa. E deste modo é forçoso dizer-se que Deus ama a uns seres mais do que a outros. Pois, sendo o seu amor a causa da bondade dos seres, como demonstramos, não seria um melhor do que outro se Deus não quisesse a um maior bem que a outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Deus cura igualmente de todos os seres; não que, assim fazendo, dispense a todos os mesmos bens, mas porque governa tudo com sapiência e bondade iguais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, quanto à intensidade do amor, relativamente ao ato da vontade, que é a divina essência. Mas o bem que Deus quer à criatura não é a divina essência. Logo, nada impede que esse bem seja suscetível de intensidade ou de remissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Inteligir e querer significam apenas atos, e não incluem na sua significação nenhuns objetos, por cuja diversidade se possa dizer que Deus sabe ou quer mais ou menos, como se diz a respeito do amor.

Art. 4 — Se Deus ama sempre mais os seres melhores.

III Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 3, qa. 3; dist. XXXII, a. 5.

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus nem sempre mais ama os seres melhores.

1. — Pois, é manifesto que Cristo, sendo Deus e homem, é melhor que todo gênero humano. Ora, Deus mais amou o gênero humano que a Cristo, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 32): Ao seu próprio Filho não perdoou, mas por nós todos o entregou. Logo, Deus nem sempre mais ama os melhores.

2. Demais. — O anjo é melhor que o homem; por isso, diz a Escritura (Sl 8, 6), a respeito do homem: Pouco menos o fizeste que os anjos. Ora, Deus mais ama o homem do que o anjo, conforme o Apóstolo (Heb 2, 16):Em nenhum lugar tomou aos anjos, mas, tomou a descendência de Abraão. Logo, nem sempre Deus mais ama os seres melhores.

3. Demais. — Pedro foi melhor que João, porque mais amava a Cristo, o que o Senhor, sabendo que era verdade, perguntou a Pedro (1 Jo 21, 15): Simão, filho de João, tu me ama mais do que estes? Contudo, Cristo mais amou a João que a Pedro, como diz Agostinho sobre aquilo — Viu o discípulo a quem Jesus amava. — Por este sinal do Evangelho distingue-se João aos outros discípulos: Não que só a ele amasse, mas, porque mais do que aos outros o amava. Logo, nem sempre Deus ama os melhores.

4. Demais. — O inocente é melhor que o penitente; pois, a penitência é a segunda tábua, depois do naufrágio,diz Jerônimo. Ora, Deus mais ama o penitente, que o inocente, porque mais com ele se rejubila, diz o Evangelho (Lc 15, 7): Digo-vos que assim haverá maior júbilo no céu sobre um pecador que fizer penitência, que sobre noventa e nove justos, que não hão mister de penitência. Logo, Deus nem sempre mais ama aos melhores.

5. Demais. — Melhor é o justo precito, que o pecador predestinado. Ora, Deus mais ama o pecador predestinado, porque lhe quer maior bem: a vida eterna. Logo, nem sempre Deus mais ama os melhores.

Mas, *em contrário*, cada ser ama o seu semelhante, como é manifesto pela Escritura (Ecle 13, 19): Todo animal ama ao seu semelhante. Ora, um ser é tanto melhor quanto mais se assemelha a Deus. Logo, os seres melhores são os mais amados de Deus.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que Deus mais ama os seres melhores. Pois, como já dissemos o amar a Deus mais a um que a outros, significa querer-lhe maior bem porque a vontade de Deus é a causa da bondade dos seres. Por onde, são melhores aqueles aos quais quer maior bem. Logo, Deus mais ama aos melhores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus ama a Cristo, não somente mais que a todo o gênero humano, mas, mais que a toda a universalidade das criaturas. Pois, quis-lhe maior bem e deu-lhe um nome superior a qualquer outro nome, como a verdadeiro Deus. E nem Cristo perde nada da sua excelência por Deus tê-lo entregue à morte, para a salvação do gênero humano; antes, tornou-se vencedor glorioso, pois, foi posto o principado sobre o seu ombro, diz a Escritura (Is 9, 5).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Conforme o que foi dito, Deus ama, de preferência a todos os anjos, a natureza humana assumida pelo Verbo de Deus, na pessoa de Cristo, melhor que eles, sobretudo em virtude da união. Mas, falando em geral, da natureza humana e comparando-a com a angélica, na ordem da graça e da glória, descobrimos entre elas uma igualdade, porque a mesma é a medida do homem e do anjo, como diz a Escritura (Ap 21, 17). De modo que, a esta luz, certos anjos são superiores a certos homens, e certos homens, a certos anjos. Mas, pela condição da natureza, o anjo é melhor que o homem. Nem Deus assumiu a natureza humana porque, em absoluto, mais amasse o homem, mas porque este era mais necessitado. Assim, o bom pai de família dá o mais precioso ao servo doente que ao filho são.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa dúvida, sobre Pedro e João, resolve-se de muitas maneiras. — Assim, Agostinhoa considera um mistério, dizendo que a vida ativa, simbolizada em Pedro, mais ama a Deus, que a contemplativa, simbolizada em João. Porque sente mais as angústias da vida presente e mais ardentemente deseja libertar-se delas a fim de ir para Deus. Mas, Deus mais ama a vida contemplativa porque mais a conserva; pois, não acaba com a vida do corpo, como a ativa. — Outros, porém, dizem que Pedro mais amou a Cristo, nos seus membros, e do mesmo modo também foi dele mais amado; por isso, confiou-lhe a sua Igreja. João, porém, mais amou a Cristo em si mesmo, e assim também foi mais amado dele, que lhe confiou por isso a sua Mãe. — Outros ainda dizem, que é incerto qual dos dois

amou mais a cristo com amor de caridade; e, semelhantemente, qual Deus mais amou, quanto à maior glória da vida eterna. Mas, dizemos que Pedro mais o amou, pela presteza ou pelo fervor, João porém foi mais amado, por certos indícios de familiaridade, que Cristo mais lhe demonstrava, por causa da sua juventude e pureza. — Outros, finalmente, dizem que Cristo mais amou a Pedro, quanto ao dom mais excelente da caridade, e mais a João, quanto ao dom da inteligência. Logo, Pedro foi melhor e mais amado, absolutamente falando, e João, relativamente. — Mas é presunção querer julgar de tais coisas, porque, como diz a Escritura (Pr 16, 2), o Senhor pesa os espíritos, e mais ninguém.

RESPOSTA À QUARTA. — Os penitentes estão para os inocentes como o excedente para o excedido. Pois, inocentes ou penitentes, melhores e mais amados são os que têm maior graça. Porém, todas as condições iguais, a inocência é mais digna e mais amada. Dizemos contudo que Deus mais se rejubila com o penitente do que com o inocente, porque mais freqüentemente os penitentes ressurgem mais cautos, humildes e fervorosos. Por isso, diz Gregório: Na batalha, o mais querido do chefe é o soldado que, arrependido da fuga, volta-se e ataca fortemente o inimigo, mais que o que nunca fugiu, mas também nunca atacou fortemente. Ou, outra razão é que o mesmo dom da graça custa mais ao penitente, que mereceu a pena, do que ao inocente, que não a mereceu; assim como cem marcos são dom maior ao pobre que ao rei.

RESPOSTA À QUINTA. — A vontade de Deus, sendo a causa da bondade dos seres, devemos pesar a bondade de um ser amado de Deus, de acordo com o tempo em que a vontade divina lhe dá algum bem. Ora, durante o tempo em que ela der ao pecador predestinado um bem maior, melhor será ele, embora seja pior noutro tempo; pois também, num certo tempo, não é bom nem mau.

Questão 21: Da justiça e da misericórdia de Deus

Depois de termos tratado do amor de Deus, devemos tratar da sua justiça e da sua misericórdia. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se em Deus há justiça.

(V Sent., dist. XLVI, q. 1, a. 1. qª 1; I Cont. Gent., cap. XCIII; De Div. Nom., cap. VIII, lect IV).

O Primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há justiça.

1. — Pois, a justiça se divide por oposição à temperança. Ora, em Deus não há temperança. Logo, nem justiça.

2. Demais. — Quem faz tudo ao bel prazer da sua vontade não obra segundo a justiça. Ora, como diz o Apóstolo (Ef 1, 11), "Deus obra todas, as coisas segundo o conselho da sua vontade". Logo, não se lhe deve atribuir justiça.

3. Demais. — É ato de justiça restituir o devido. Ora, Deus a ninguém é devedor. Logo, não lhe cabe a justiça.

4. Demais. — Tudo o que há em Deus é a sua essência. Ora, isto não convém à justiça, pois, conforme Boécio,o bem respeita à essência, mas a justiça, ao ato. Logo, a Deus não convém à justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 10, 8): O Senhor é justo e ele amou ajustiça.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de justiça. Uma consistente no mútuo dar e receber; p. ex., a que consiste na compra e venda em outros tratos ou trocas semelhantes. Esta é chamada pelo Filósofo justiça comutativa ou reguladora das trocas ou tratos; e essa não convém a Deus, segundo aquilo do Apóstolo (Rm 11, 35): Quem lhe deve alguma coisa primeiro para esta lhe haver de ser recompensada? Outra consiste na distribuição e se chama justiça distributiva, pela qual um governador ou administrador dá segundo a dignidade de cada um. Ora, assim como a ordem devida, na família ou em qualquer multidão governada, demonstra a justiça do governador, assim também a ordem do universo manifesta, tanto nos seres naturais, como nos dotados de vontade, a justiça de Deus. Por isso diz Dionísio: Devemos ver a verdadeira justiça de Deus no distribuir ele a todos os seres segundo o que convém à dignidade de cada um, e no conservar cada natureza na sua ordem própria e virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das virtudes morais, umas concernem às paixões; assim, a temperança, à concupiscência; a fortaleza, ao temor e à audácia; a mansidão, à ira. Tais virtudes só se podem atribuir a Deus metaforicamente, porque nele nem há paixões, como já demonstramos, nem apetite sensitivo, que é o sujeito dessas virtudes, como diz o Filósofo. Porém, outras virtudes morais concernem às operações; assim, quanto ao dar e ao receber, a justiça, a liberalidade e a magnificência. E tais virtudes não existem na parte sensitiva, mas na vontade; por isso, nada impede sejam atribuídas a Deus. Não, contudo, no concernente às ações civis, mas as convenientes a Deus. Pois, seria ridículo louvar a Deus pelas suas virtudes políticas, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo o bem inteligido o objeto da vontade, Deus só pode querer aquilo que está na razão da sua sabedoria; e esta é como a lei da justiça, pela qual a sua vontade é reta e justa. Por onde, o que faz por sua vontade justamente o faz; assim como nós fazemos justamente o que fazemos de acordo com a lei; nós, porém, pela lei de um superior, ao passo que Deus, pela sua própria lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A cada um é devido o que lhe pertence. Ora, dizemos que uma coisa pertence a alguém quando se lhe ordena. Assim, o servo pertence ao senhor e não, inversamente; pois, é livre quem é causa com relação a si próprio. Por onde, a palavra devido implica uma certa ordem de exigência ou necessidade de um ser em relação a outro, ao qual se ordena. Ora, há uma dupla ordem a se considerar nas coisas. Uma, pela qual uma criatura se ordena para outra; assim, as partes, ao todo, os acidentes, às substâncias, e cada coisa, ao seu fim. Outra, pela qual todas as criaturas se ordenam para Deus. Por onde, o devido também pode ser considerado à dupla luz, quanto à obra divina. Ou enquanto algo é devido a Deus, ou, a uma criatura. E de um e outro modo, Deus paga o devido. Pois, é devido a Deus o cumprirem os seres aquilo que a sua sapiência e a sua vontade estabeleceram e que manifesta a sua bondade. E deste modo a justiça de Deus concerne à sua dignidade, atribuindo-se a si o que lhe é devido.

Por outro lado, é devido a uma criatura o ter aquilo que se lhe ordena, como ao homem ter mãos e lhe servirem os outros animais. E assim, também Deus faz justiça, dando-lhe o devido, segundo a exigência da natureza e à condição de cada uma. Mas este débito depende do primeiro, porque a cada criatura é devido o que se lhe ordena pela ordem da divina sapiência. E, embora Deus dê, deste modo, o devido a cada uma, contudo, não é devedor, pois, não se ordena para os outros seres, mas estes, para ele. Por isso, dizemos que a justiça é, umas vezes, em Deus, conveniência com a sua bondade, e outras, retribuição dos méritos. E a um e outro modo alude Anselmo dizendo: És justo punindo os maus, por isso lhes convir aos méritos; mas também o és perdoando-lhes, por convir isso à tua bondade.

RESPOSTA À QUARTA. — Por dizer respeito ao ato, não resulta que a justiça deixe de ser a essência de Deus, pois, também aquilo que é da essência de um ente pode ser princípio de ação. Mas, o bem nem sempre concerne ao ato, pois, dizemos que um ser é bom, não somente pela ação, mas também pela perfeição essencial. Por isso, no mesmo lugar, se diz que o bem está para o justo, como o geral, para o especial.

Art. 2 — Se a justiça de Deus é verdade.

(IV Sent., dist. XLVI, q. 1, a. 1, qª 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que a justiça de Deus não é verdade.

1. — Pois, a justiça pertence à vontade, da qual é a retidão, como diz Anselmo. Ora, a verdade pertence ao intelecto, segundo o Filósofo. Logo, a justiça não pertence à verdade.

2. Demais. — A verdade, segundo o Filósofo, é virtude diferente da justiça. Logo, ela não se inclui em a noção da justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 84, 11): A misericórdia e a verdade se encontraram. Onde, verdade é tomada na acepção de justiça.

SOLUÇÃO. — A verdade consiste na adequação da inteligência com o objeto, conforme dissemos. Ora, o intelecto que é causa do objeto é dele a regra e a medida; dá-se, porém, o inverso com o intelecto, que tira das coisas a sua ciência. Portanto quando as causas são a medida e a regra do intelecto, a verdade consiste na adequação deste com aquele, e tal é o nosso caso. Assim, a nossa opinião e o nosso conhecimento são verdadeiros ou falsos conforme exprimem o que a coisa é ou que não é. Mas, quando o intelecto é a regra ou a medida das coisas, a verdade consiste na adequação delas com o intelecto; assim, também dizemos verdadeira a obra do artista quando concorda com a arte. Ora, os artificiados

estão para a arte, como as obras justas, para a lei, com a qual concordam. Por onde, a justiça de Deus, que constitui a ordem das coisas, conforme a idéia da sua sabedoria, que lhes serve de lei, chama-se convenientemente verdade. Do mesmo modo também se diz que em nós há a verdade da justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A justiça, quanto à lei reguladora, pertence à razão ou intelecto; mas quanto ao império pelo qual as obras são reguladas pela lei, pertence à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade a que se refere o Filósofo, no lugar citado, é uma virtude pela qual nos mostramos, em palavras e obras, tais quais somos. Por isso, consiste na conformidade do sinal com a sua significação; não, porém, na conformidade do efeito com a causa e a regra, como dissemos a respeito da verdade da justiça.

Art. 3 — Se a Deus convém a misericórdia.

(IIa IIae, q. 30, a. 4; IV Sent., dist. XLVI, q. 2, a. 1, qa 1; I Cont. Gent., cap. XCI: Psalm.,XXIV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a Deus não convém a misericórdia.

1. — Pois, a misericórdia é uma espécie de tristeza, como diz Damasceno. Ora, em Deus não há tristeza. Logo, nem misericórdia.

2. Demais. — A misericórdia é preterição da justiça. Ora, Deus não pode preterir as exigências da sua justiça, conforme aquilo da Escritura (2 Tm 2, 13): Se não cremos, ele permanece fiel; não pode negar-se a si mesmo. Ora, negar-se-ia a si mesmo, diz a Glosa, se negasse o que disse. Logo, não lhe convém a misericórdia.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 110, 4): O Senhor é misericordioso e compassivo.

SOLUÇÃO. — A misericórdia máxima devemos atribuí-la a Deus; mas, quanto ao efeito e não, quanto ao afeto da paixão. Para evidenciá-lo, é mister considerar que misericordioso é quem possui coração comiserado, por assim dizer, por contristar-se com a miséria de outrem, como se fora própria e esforçar-se por afastá-la como se esforçaria por afastar a sua própria. Tal é o efeito da misericórdia. Ora, não é próprio de Deus contristar-se com a miséria de outrem. Mas, é muito próprio dele afastá-la, entendendo-se por miséria qualquer defeito. Pois, defeitos não se eliminam senão pela perfeição de alguma bondade. Ora, Deus, como dissemos, é a origem primeira da bondade.

Devemos porém ponderar que comunicar perfeições às causas pertence tanto à bondade divina, como à justiça, à liberalidade e à misericórdia, mas segundo razões diversas. Assim, a comunicação das perfeições, considerada absolutamente, pertence à bondade, como já demonstramos. Mas, pela justiça, como mostramos, Deus comunica perfeições proporcionadas às coisas. Ao passo que pela liberalidade ele lhes da perfeições, não visando a sua utilidade, mas só por mera bondade. Finalmente, pela misericórdia, as perfeições dadas às coisas por Deus eliminam-lhes todos os defeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, considerando-se a misericórdia em relação ao afeto da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus age misericordiosamente, quando faz alguma coisa não *em contrário*, mas, além da sua justiça. Assim, quem desse duzentos dinheiros ao credor, ao qual só deve cem, não pecaria contra a justiça, mas agiria liberal ou misericordiosamente. O mesmo se daria com quem perdoasse a injúria, que lhe foi feita; pois, quem perdoa, de certo modo dá; e por isso o Apóstolo chama ao perdão, doação (Ef 4, 32): Perdoai-vos uns aos outros como também Cristo vos perdoou. Donde

resulta que, longe de suprimir a justiça, a misericórdia é a plenitude dela. Donde, o dizer a Escritura (Tg 2 ,13): A misericórdia triunfa sobre o justo.

Art. 4. — Se há justiça e misericórdia em todas as obras de Deus.

(IV Sent., dist. XLVI, q. 2, a. 2, qª 2; II Cont. Gent., cap. XXVIII; De Verit., q. 28, a. 1, ad 8; Psalm., XXIV; Rom., cap. XV, lect.I).

O quarto discute-se assim. — Parece que nem em todas as obras de Deus há misericórdia e justiça.

1. — Pois, umas se atribuem à misericórdia, como a justificação dos ímpios; outras, à justiça, como a danação deles. Por isso, diz a Escritura (Tg 2, 13): Far-se-á juízo sem misericórdia aquele que não usou de misericórdia. Logo, nem todas as obras de Deus manifestam a misericórdia e a justiça.

2. Demais. — O Apóstolo atribui a conversão dos Judeus à justiça e à verdade; a conversão dos gentios, porém, à misericórdia (Rm 15, 8-9). Logo, nem em todas as obras de Deus há justiça e misericórdia.

3. Demais. — Muitos justos se afligem neste mundo. Ora, isto é injusto. Logo, em nem todas as obras de Deus há justiça e misericórdia.

4. Demais. — É de justiça pagar o devido, e de misericórdia, socorrer à miséria; por onde, tanto a obra de justiça como a de misericórdia pressupõe um objeto. Ora, a criação nada pressupõe. Logo, nela não há misericórdia nem justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 24, 10): Todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade.

SOLUÇÃO. — Necessariamente descobrimos, em qualquer obra de Deus, a misericórdia e a verdade; se tomarmos misericórdia no sentido de remoção de qualquer defeito. Embora nem todo defeito possa chamar-se miséria, propriamente dita, mas somente o defeito da natureza racional, que é capaz de felicidade; pois a esta se opõe a miséria.

E a razão dessa necessidade é a seguinte. Sendo o débito pago pela divina justiça um débito para com Deus ou para com alguma criatura, nem um nem outro podem faltar em qualquer obra divina. Pois, Deus nada pode fazer que não convenha à sua sapiência e à sua bondade; e, nesse sentido, dizemos que algo lhe é devido. Semelhantemente, tudo quanto faz, nas criaturas, o faz em ordem e proporção convenientes, e nisso consiste a essência da justiça. E, portanto, é necessário haja justiça em todas as obras divinas.

Mas a obra da divina justiça sempre pressupõe a da misericórdia e nesta se funda. Pois, nada é devido a uma criatura, senão em virtude dum fundamento preexistente ou previsto; o que, por sua vez pressupõe um fundamento anterior. Ora, não sendo possível ir até o infinito, é necessário chegar a algum que só dependa da bondade da divina vontade, que é o fim último. Assim, se dissermos que ter mãos é devido ao homem, em virtude da alma racional, por seu lado, ter alma racional é necessário para que exista o homem e este existe pela bondade divina. E assim a misericórdia se manifesta radicalmente em todas as obras de Deus. E a sua virtude se conserva em tudo o que lhe é posterior, e mesmo aí obra mais veementemente, pois a causa primária mais veementemente influi, que a segunda. Por isso, Deus, pela abundância da sua bondade, dispensa o devido a uma criatura mais largamente do que o exigiriam as proporções dela. Porque, para conservar a ordem da justiça, bastaria menos do que o conferido pela divina bondade, excedente a toda a proporção da criatura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certas obras se atribuem à justiça e certas, à misericórdia, porque mais veementemente se manifesta, numas a justiça e noutras, a misericórdia. E contudo, na danação dos réprobos, manifesta-se a misericórdia não, certo, perdoando totalmente, mas de algum modo, aliviando, por punir aquém do merecido. Por outro lado, na justificação do ímpio manifesta-se a justiça, perdoando as culpas por causa do amor, que entretanto Deus infunde misericordiosamente, como de Madalena se lê no Evangelho (Lc 7,47): perdoados lhe são seus muitos pecados, porque amou muito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça e a misericórdia de Deus se manifestam na conversão dos Judeus e dos Gentios. Porém, na conversão daqueles, salvos em virtude das promessas feitas aos patriarcas, manifesta-se um aspecto da justiça, que não se manifesta na conversão destes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também em serem os justos punidos neste mundo, manifesta-se a justiça e a misericórdia. Porque essas aflições os fazem expiar alguns pecados leves e mais os separam dos afetos terrenos, elevando-os para Deus, conforme aquilo de Gregório: Os males que nos castigam neste mundo, nos obrigam a ir para ti.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a criação nada pressuponha quanto à natureza das coisas, contudo algo se lhes pressupõe, no conhecimento de Deus. E assim, também se manifestam as exigências da justiça pelo receberem as coisas o ser, conforme a conveniência delas com a sapiência e a bondade divina. E também, de certo modo, as da misericórdia, por passarem as coisas do não ser para o ser.

Questão 22: Da providência de Deus

Depois de havermos tratado do que pertence absolutamente à vontade, devemos passar a tratar do que concerne simultaneamente ao intelecto e a vontade, a saber: da providência, a respeito de todos os seres; da predestinação, da reprovação e do que delas depende, em relação especialmente ao homem, em ordem à salvação eterna. Pois, a ciência moral, após tratar das virtudes morais, trata da prudência, à qual pertence à providência.

Ora, sobre a providência de Deus discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a providência convém a Deus.

(I Sent., dist. XXXIX, q. 2; De Verit., q. 5, a. 1, 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a providência não convém a Deus.

1. — Pois, segundo Túlio, a providência faz parte da prudência. Ora, o papel da prudência sendo aconselhar o bem, como diz o Filósofo, não pode convir a Deus, que, não tendo dúvidas, não precisa de conselho. Logo, a Deus não convém a providência.

2. Demais. — Tudo em Deus é eterno. Ora, a providência concernente aos seres não eternos, como diz Damasceno, não é eterna. Logo, em Deus não há providência.

3. Demais. — Nenhuma composição há em Deus. Ora, a providência, incluindo em si a vontade e o intelecto, parece ser composta. Logo, em Deus não há providência.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sb 15, 3): Mas a tua providência, ó Pai, é a que governa todas as coisas.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir a providência em Deus. Pois, todo bem existente nas coisas foi criado por Deus, como demonstramos. Ora, o bem existe, não só na substância delas, mas ainda, no ordenarem-se para o fim e, sobretudo, para o fim último, que é a bondade divina, segundo estabelecemos. Logo, o bem da ordem, existente nas criaturas, foi criado por Deus. Mas, Deus é a causa dos seres, pelo seu intelecto; portanto, é necessário, como vimos, que a razão de qualquer efeito seu nele preexista. Por onde, também necessàriamente a razão da ordem das coisas para o fim há de preexistir na mente divina. Ora, a razão de se ordenarem os seres para um fim se chama propriamente providência. Pois, é parte principal da prudência, à qual se ordenam duas outras partes — a memória das causas passadas e a inteligência das presentes; porque, lembrando o passado e inteligindo o presente é que conjecturamos sobre a providência do futuro. Ora, é próprio da prudência, segundo o Filósofo, ordenar as causas para um fim. Quer em relação a nós mesmos chamando-se então prudente o homem que ordena bem os seus atos para o fim da sua vida; quer em relação a outros que nos estão sujeitos, na família, na cidade ou na república. E, nesta acepção, a Escritura diz (Mt 24, 25): O servo fiel e prudente a quem seu senhor pôs sobre sua família. Ora, neste sentido, a prudência ou providência pode convir a Deus. Pois, Deus sendo o fim último, nada tem que se ordena a outro fim. Por isso, chamamos providência divina à razão da ordem dos seres para um fim. Donde o dizer Boécio, que a providência é a mesma razão divina própria ao sumo de todos os chefes, a qual tudo dispõe. Ora, disposição tanto pode chamar-se à razão da ordem dos seres para um fim, como à da ordem das partes no todo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo o Filósofo, a prudência propriamente ordena o que a eubulia aconselha retamente, e a sínese retamente julga. Donde, embora o conselho, sendo uma indagação sobre o que é duvidoso, não convenha a Deus, contudo, cabe-lhe preceituar sobre as coisas que devem ordenar-se para um fim e das quais tem a razão reta, conforme aquilo da Escritura (Sl 148,

6): Preceito pôs e não se quebrantará. E, deste modo convém a Deus, essencialmente, a prudência e a providência. Entretanto, também podemos dizer, que a própria razão das coisas a serem feitas se chama, em Deus, conselho; não por causa da indagação, mas, pela retidão do conhecimento, à qual chegam os que tomam conselho, perquirindo. Daí o dito da Escritura (Ef 1, 11): Aquele que obra todas as coisas segundo o conselho da sua vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao cuidado da providência duas coisas pertencem: a razão da ordem, que se chama providência, e a disposição e execução dela, que se chama governo. Aquela é eterna, esta, temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A providência pertence ao intelecto, mas pressupõe a vontade do fim. Pois ninguém ordena o que deve fazer, em vista de um fim, sem conhecê-la. Por isso, a prudência pressupõe as virtudes morais, pelas quais o apetite busca o bem. E, contudo, se a providência concernisse igualmente à vontade e ao intelecto divinos, seria sem nenhum detrimento da divina simplicidade, porque, em Deus, vontade e intelecto são idênticos, como vimos.

Art. 2 — Se todos os seres estão sujeitos à providência divina.

(Infra, q. 102, a. 5; I Sent., dist. XXXIX, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. I, LXIV, LXXV, XCIV; De Verit., q. 5, a. 2" sqq.; Compend. Theol., cap. CXXIII. CXXX, CXXXII; Opusc. XV. De Angelis, cap. XIII, XIV, XV; De Divin. Nom. cap. III. lect. I).

O segundo discute-se assim. — Parece que nem todos os seres estão sujeitos à providência divina.

1. — Pois, nenhum objeto da providência é fortuito. Logo, se Deus providencia sobre tudo, nada será fortuito, não havendo assim acaso e sorte; o que vai contra a opinião geral.

2. Demais. — Todo provedor sábio procura, na medida do possível, excluir o defeito e o mal das coisas que administra. Ora, vemos que existem muitos males nas coisas. Logo, Deus, ou não os pode impedir, e não é onipotente, ou não cura de todos os seres.

3. Demais. — O que se realiza necessariamente não requer providência ou prudência. Por isso, conforme o Filósofo, a prudência é a razão reta acerca das coisas contingentes, que supõe conselho e eleição. Por onde, muitas coisas, realizando-se necessariamente, nem todas dependem portanto da providência.

4. Demais. — Quem depende de si próprio não depende da providência de nenhum governador. Ora, os homens fê-los Deus dependerem de si próprios, conforme a Escritura (Ecle 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio, e o deixou na mão do seu conselho. E especialmente os maus, segundo ainda o mesmo (Sl 80, 13): Eos abandonou segundo os desejos do seu coração. Logo, nem todos os seres estão submetidos à divina providência.

5. Demais. — Diz o Apóstolo (1 Cor 9,9): Acaso tem Deus cuidado dos bois? Ora, pela mesma razão não o tem das outras criaturas irracionais. Logo, nem todos os seres estão submetidos à divina providência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, da divina sapiência (Sb 8, 1): Ela, pois, toca desde uma extremidade até a outra com fortaleza, e dispõe todas as causas com suavidade.

SOLUÇÃO. — Certos, como Demócrito e os epicuristas, pensando ser o mundo obra do acaso, negaram totalmente a providência. Outros disseram que estão sujeitos à providência só os seres incorruptíveis. E também os corruptíveis, não individual, mas especificamente, pois, como tais, são incorruptíveis. É

representando a opinião desses que Jó diz (Jó 22, 14): Nas nuvens está escondido, nem tem cuidado das nossas causas, e passeia pelos pólos do céu.Mas Rabi Moisés, que da generalidade dos seres corruptíveis excetua os homens, pelo esplendor do intelecto, de que participam, segue a opinião dos outros quanto aos demais indivíduos corruptíveis.

É necessário, porém, admitir que todos os seres estão sujeitos à divina providência, não só universal, mas também singularmente. O que assim se demonstra. Todo agente agindo para um fim, a ordenação dos efeitos para o fim é proporcional à extensão da causalidade do agente primeiro. E quando, nas obras de um agente, o efeito não se ordena ao fim, é que tal efeito resulta de alguma outra causa contra a intenção do agente. Ora, a causalidade de Deus, agente primeiro, se estende a todos os seres, tanto corruptíveis como incorruptíveis, e não só quanto aos princípios da espécie, mas também quanto aos indivíduos. Por onde, tudo o que tem de algum modo o ser foi necessàriamente ordenado por Deus a um fim, segundo a Escritura (Rm 13,1): E as (potestades) que há, essas foram por Deus ordenadas. E sendo a providência de Deus a razão da ordem das coisas para o fim, como dissemos, todos os entes estão necessàriamente sujeitos à providência divina na medida mesma em que participam do ser.

E, do mesmo modo, já demonstramos que Deus, conhece tudo, tanto o universal como o particular. E estando o seu conhecimento para as coisas, como o conhecimento da arte para o artificiado, como dissemos, necessariamente tudo há-de depender da sua ordem, como todos os artificiados dependem da ordem da arte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma é a ordem da causa universal e outra, a da particular. Pois, é possível escapar-se à ordem desta, mas não à daquela. Um efeito escapa à ordem de uma causa particular só por outra causa particular impediente; p. ex., a ação da água impede a combustão da madeira. Mas, incluindo-se todas as causas particulares na causa universal, é impossível qualquer efeito escapar à ordem desta. Donde o chamar-se casual ou fortuito, em relação à uma causa particular, o efeito que lhe escapa à ordem. Mas, em relação à causa universal, à qual não pode subtrair·se, diz-se que tal efeito foi previsto. Assim, o encontro de dois escravos, embora casual, quanto a eles, foi contudo previsto pelo senhor, que cientemente os mandou a um determinado lugar, sem que um soubesse do outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que se dá com o que cura de uma causa particular não se dá com o provisor universal. Pois, o provisor particular exclui, na medida do possível, a deficiência do que lhe está sujeito aos cuidados; mas o provisor universal, se permite algum defeito num ser particular, é para não ficar impedido o bem do todo. Por isso, dizemos que as corrupções e deficiências dos seres naturais são contrárias à natureza particular, embora estejam na intenção da natureza universal, porque o defeito de um ser contribui para o bem de outro, ou mesmo de todo o universo; pois a corrupção de um ser é a geração de outro, pela qual se conserva a espécie. Ora, sendo Deus o provisor universal de todos os entes, é próprio à sua providência permitir certos defeitos, em certos seres particulares, a fim de que não se impeça o bem perfeito do universo. Porquanto muitos bens faltariam ao universo se se impedissem todos os males. Assim não seria possível a vida do leão, sem a morte de outros animais; nem existiria a paciência dos mártires, sem a perseguição dos tiranos. Por isso, diz Agostinho: Deus onipotente de nenhum modo permitiria o mal nas suas obras se não fosse tão poderoso e bom, para tirar o bem, mesmo do mal. E os que subtraíram à divina providência os seres corruptíveis, sujeitos ao acaso e ao mal, foram sem dúvida levados pelas duas objeções, ora resolvidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não é o instituidor da natureza, mas usa das causas naturais, nas obras da arte e da virtude. Por isso a providência humana não se estende aos seres naturais necessários, a que, entretanto, se estende a providência de Deus, autor da natureza. E foram levados sem dúvida

pela objeção formulada os que subtraíram à divina providência o curso dos seres naturais, atribuindo-a a lei da matéria, como Demócrito, e outros físicos antigos.

RESPOSTA À QUARTA. — Dizer-se que Deus entregou o homem a si próprio não exclui a divina providência, mas significa que não lhe foi infundida uma virtude operativa, determinada a um só termo, como o foi aos seres naturais. Pois, estes são levados e como dirigidos por outro ser para o fim que lhes é próprio, e não agem por si mesmos, dirigindo-se a si mesmos para esse fim, como o fazem as criaturas racionais, pelo livre arbítrio, pelo qual aconselham e elegem. Donde o dito expressivo da Escritura: na mão do seu conselho. Mas reduzindo-se a Deus, como à causa, os atos mesmos do livre arbítrio necessariamente estão sujeitos à divina providência; pois a providência humana se inclui na divina como a causa particular, na universal. — Mas a providência de Deus se estende, de modo mais excelente aos justos, que aos ímpios, não permitindo que contra eles aconteça o que possa, afinal, impedir-lhes a salvação; pois os que amam a Deus todas as coisas lhes contribuem para seu bem. Porém, por isso mesmo que não livra os ímpios do mal da culpa, dizemos que os abandona; não que sejam por isso totalmente excluídos da sua providência; pois se não fossem conservados pela sua providência, voltariam ao nada. E foi sem dúvida esta a razão que levou Túlio a subtrair à divina providência as coisas humanas, sobre as quais exercemos o nosso conselho.

RESPOSTA À QUINTA. — A criatura racional sendo, pelo livre arbítrio, senhora de seus atos, como dissemos, está sujeita de maneira especial à divina providência, de modo que Deus lhe imputa por culpa ou mérito o que ela faz, e lhe atribui a pena ou o prêmio. E é porque Deus, segundo o Apóstolo, não cura dos bois; sem querer com isso dizer que as criaturas irracionais não dependam individualmente da providência de Deus, como pensava Rabi Moisés.

Art. 3 — Se Deus providencia imediatamente sobre todos os seres.

(Infra, q. 103, a. 6; III Cont. Gent., cap. LXXVI, LXXVII, LXXXIII, XCIV; Compend. Theol., cap. CXXX, CXXXI; Opusc. XV, De Angelis., cap. XIV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não providencia imediatamente sobre todos os seres.

1. — Pois, devemos atribuir a Deus toda dignidade. Ora, é próprio da dignidade real ter ministros, mediante os quais exerça a providência sobre os seus súditos. Logo, com maior razão, Deus não provê imediatamente a todos os seres.

2. Demais. — É próprio da providência ordenar as coisas para um fim, que lhes é a perfeição e o bem. Pois, é da essência de uma causa levar a bom termo o seu efeito. Ora, toda causa agente é efeito da providência. Logo, se Deus provê imediatamente a todos os seres, anular-se-ão todas as causas segundas.

3. Demais. — Agostinho diz: É preferível não saber, a saber certas coisas, p. ex., as vis; e o mesmo diz o Filósofo. Ora, devemos atribuir a Deus tudo o que há de melhor. Logo, ele não tem providência imediata de certos seres vis e mínimos.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jó 34,13): A qual outro estabeleceu sobre a terra? Ou a quem pôs sobre o mundo que fabricou? Ao que diz Gregório: Rege por si mesmo o mundo que por si mesmo criou.

SOLUÇÃO. — Duas coisas cabem à providência: a razão da ordem dos seres a quem ela provê, a um fim; e a execução dessa ordem, a que se chama governo. — Quanto à primeira, Deus, que tem no seu intelecto a razão de todos os seres, mesmo dos mínimos, a todos provê imediatamente. E

preestabelecendo certas causas a certos efeitos, deu-lhes a virtude de os produzir. Logo, é necessário nele preexista a razão da ordem desses efeitos. — Quanto à segunda, a providência, que governa os inferiores pelos superiores, emprega certos seres médios; não por defeito do seu poder, mas pela abundância da sua bondade, que comunica a dignidade de causa, mesmo às criaturas.

E, deste modo, fica excluída a opinião de Platão, que, segundo Gregório Nisseno (Nemésio), admitia tríplice providência. A primeira, a do sumo Deus, primária e principalmente provê aos seres espirituais e por conseqüência a todo mundo, quanto aos gêneros, às espécies e às causas universais. A segunda provê aos seres particulares susceptíveis de geração e corrupção; e esta atribui aos deuses, que percorrem os céus, isto é, às substâncias separadas, que movem em círculos os corpos celestes. A terceira é a providência das coisas humanas, que atribui aos demônios, que os Platônicos consideravam seres médios entre nós e os deuses, segundo refere Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É próprio da dignidade real ter ministros executores da sua providência. E só por defeito é que ela não tem a razão do que devem fazer; pois toda ciência operativa é tanto mais perfeita quanto mais particularidades considera num ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ter Deus providência imediata de todos os seres não exclui as causas segundas, executoras da sua ordem, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não podendo inteligir muitas coisas simultaneamente é nos preferível não conhecer o vil e o mal que nos impede a consideração do melhor. E porque, às vezes, pensar mal nos inclina a vontade para ele. Mas tal não se dá com Deus, que, tudo vendo simultaneamente, por simples intuição, não pode ter vontade inclinada ao mal.

Art. 4 — Se a divina providência impõe necessidade às coisas sobre que providencia.

(I Sent., dist. XXXIX, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. LXXII, XCIV; De Malo, q. 16, a. 7, ad 15; Opusc. II, Contra Graecos, Armenos, etc., cap. X; Compend. Theologiae, cap. CXXXIX. CXL; Opusc. XV., De Angelis, cap. XV; I Periherm., lect. XIV; IV Metaph., lect. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que a divina providência impõe necessidade às coisas sobre que providência.

1. — Pois, todo efeito procedente de uma causa direta, a qual ainda existe ou já existiu, e da qual ele resulta necessariamente, tem uma procedência necessária, como o prova o FilósoFo. Ora, a providência de Deus, sendo eterna, preexiste, e, não podendo ser frustrada, produz o seu efeito necessariamente. Logo, a providência divina impõe necessidade às coisas sobre que previdência. 2. Demais. — Todo provisor procura o mais possível dar firmeza à sua obra, para que não falhe. Ora, Deus é sumamente poderoso. Logo, infunde a firmeza da necessidade às coisas de que tem providência.

3. Demais. — Boécio diz: O destino, procedendo das imóveis origens da providência, adstringe os atos e as fortunas dos homens ao indissolúvel nexo causal. Logo, a providência impõe necessidade às causas.

Mas, *em contrário*, Dionísio: Não é da providência corromper a natureza. Ora, certas coisas são de natureza contingente. Logo, a providência divina não impõe necessidade às coisas excluindo-lhes a contingência.

SOLUÇÃO. — A providência divina impõe necessidade a umas coisas, mas não a todas, como certos acreditavam. Pois, a ela pertence ordenar os seres para um fim. Ora, depois da bondade divina, fim exterior aos seres, o bem principal neles próprios existentes é a perfeição do universo. E esta não existiria senão se encontrassem neles todos os graus de existência. Por onde, pertence à providência divina criar todos os graus de seres. Por isso, adaptou causas necessárias a certos efeitos, para estes se realizarem necessariamente; a outros, porém, causas contingentes, para se realizarem contingentemente, conforme a condição das causas próximas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Efeito da divina providência é realizar-se uma coisa, não somente de qualquer modo, mas contingente ou necessariamente. Por onde, infalível e necessariamente, como também contingentemente, se realiza o que a razão da divina providência assim determinou que se realizasse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordem imóvel e certa da divina providência consiste em realizar-se tudo conforme ela previu, necessária ou contingentemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A indissolubilidade e a imutabilidade, de que fala Boécio, pertencem à certeza da providência, cujo efeito nunca falha, como não falha também o modo de realização, que Deus previu, mas não pertence à necessidade dos efeitos. E devemos ponderar que o necessário e o contingente resultam propriamente do ser como tal. Por isso, o modo da contingência e da necessidade se incluem na previsão de Deus, universal provisor de todos os seres; não porém na previsão de quaisquer provisores particulares.

Questão 23: Da Predestinação.

Depois de termos tratado da divina providência, devemos tratar da predestinação e do livro da vida. Sobre a predestinação, discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se os homens são predestinados por Deus.

(I Sent., dist. XL, q. 1, a. 2; III Contr. Gent., cap. CLXIII; De Verit.; q. 6, a. 1; Ad Rom., cap. I, lect. III)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os homens não são predestinados por Deus.

1. — Pois, Damasceno diz: Devemos saber que Deus tem presciência de tudo, mas nem tudo predetermina; assim tem presciência do que existe em nós, mas não o predetermina. Ora, os méritos e os deméritos estão em nós, por sermos senhores dos nossos atos, pelo livre arbítrio. Logo, o que pertence ao mérito ou ao demérito não é predestinado por Deus; e, assim, desaparece a predestinação do homem.

2. Demais. — Todas as criaturas se ordenam aos seus fins pela divina providência, como se disse. Ora, não dizemos que as outras criaturas são predestinadas por Deus. Logo, nem os homens.

3. Demais. — Os anjos são capazes de felicidade, como os homens. Ora, aos anjos não convém serem predestinados, segundo parece, por não ter nunca havido miséria neles, e por implicar a predestinação opropósito da comiseração, como diz Agostinho. Logo, os homens não são predestinados.

4. Demais. — Os benefícios conferidos por Deus aos homens são revelados aos varões santos pelo Espírito Santo, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 2, 12): Ora, nós não recebemos o espírito deste mundo, mas sim, o espírito que vem de Deus, para sabermos as coisas que por Deus nos foram dadas. Logo, sendo a predestinação um benefício de Deus, se Deus predestinasse os homens, os predestinados o saberiam, o que é evidentemente falso.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 8, 30): E aos que predestinou, a estes também chamou.

SOLUÇÃO. — Convém a Deus predestinar os homens. Pois, tudo está sujeito à divina providência, como estabelecemos. Ora, à providência pertence ordenar as coisas para um fim, conforme dissemos. Mas, duplo é o fim ao qual se ordenam os seres criados. Um excede à proporção e à faculdade da natureza criada. Esse fim é a vida eterna, consistente na visão divina, que excede à natureza de toda criatura, como vimos. Outro é o fim proporcionado à natureza, que a criatura pode atingir em virtude dessa mesma natureza. Ora, para um ser alcançar um fim, a que não pode chegar em virtude da sua natureza, é preciso ser levado por outro, assim como a seta é impelida ao alvo pelo seteiro. Por onde, propriamente falando, a criatura racional, capaz da vida eterna, atinge-a, como que levada por Deus. E a razão dessa levada preexiste em Deus, como nele existe a razão da ordem de todas as coisas para o fim, a que chamamos providência. Pois, a razão de uma coisa ser feita, existente na mente do seu autor, é uma certa preexistência, neste, daquela. Por onde, à razão da referida levada da criatura racional para o fim da vida eterna chama-se predestinação; pois, destinar é levar. Portanto, é claro que a predestinação, quanto ao seu objeto faz parte da providência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno chama predestinação à imposição da necessidade, como se dá com os seres naturais, que são predeterminados a um fim; o que é claro, pelo que acrescenta: Pois nem quer a malícia, nem compele à virtude. Por onde, não exclui a predestinação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As criaturas irracionais não são capazes de alcançar aquele fim excedente à faculdade da natureza humana. Por isso, não dizemos propriamente, que são predestinadas; embora, por abuso de linguagem, falemos às vezes de predestinação, relativamente a qualquer outro fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser predestinado convém aos anjos, como aos homens, embora aqueles nunca fossem pecadores. Pois, o movimento não se especifica pela sua origem, mas, pelo seu termo. Assim, para o embranquecimento, em si mesmo, não importa ter sido negro, pálido ou ruivo aquilo que embranquece. Semelhantemente, em nada importa para a predestinação, em si mesma, que um ser seja predestinado de um estado miserável ou não, à vida eterna. Todavia, podemos dizer, que conferir a alguém um bem superior ao que lhe é devido, é próprio, como vimos, à misericórdia.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora, por especial privilégio, a certos lhes seja revelada a predestinação, contudo não convém que o seja a todos; porque então os que não são predestinados desesperariam, e a certeza dos predestinados geraria a negligência.

Art. 2 — Se a predestinação atribui alguma realidade ao predestinado.

(I Sent., dist. XL, q. 1, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que a predestinação algo atribui ao predestinado.

1. — Pois, toda ação produz uma paixão. Logo, se a predestinação é, em Deus, ação, deve ser nos predestinados, paixão.

2. Demais. — Orígenes comentando aquilo de S. Paulo (Rm 1, 4) - O que é predestinado, etc., diz: A predestinação concerne ao que não existe, mas a destinação, ao que existe. E Agostinho: A predestinação é a destinação de um ser que existe. Logo, a predestinação só é própria a algum ser que existe; e, portanto, atribui uma realidade ao predestinado.

3. Demais. — A preparação é uma realidade no preparado. Ora, a predestinação é a preparação dos benefícios de Deus, como diz Agostinho. Logo, a predestinação é uma realidade nos predestinados.

4. Demais. — O temporal não entra na definição do eterno. Ora, a graça, que é algo de temporal, entra na definição da predestinação; pois dizemos que a predestinação é a preparação da graça, nesta vida, e a da glória na outra. Logo, a predestinação nada tem de eterno. Portanto e necessariamente, não existe em Deus, em quem tudo é eterno, mas nos predestinados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a predestinação é a presciência dos benefícios de Deus. Ora, a presciência não está no seu objeto, mas no presciente. Logo, também a predestinação não está nos predestinados, mas no predestinador.

SOLUÇÃO. — A predestinação não é uma realidade nos predestinados, mas somente no predestinador. Pois, como dissemos, faz parte da providência. Ora, a providência não está nas coisas que constituem o seu objeto, mas é uma razão existente no intelecto do provisor, segundo ficou estabelecido. Mas, a execução da providência, a que se chama governo, passivamente está nos governados e ativamente, no governador. Por onde, é manifesto, que a predestinação é uma certa razão da ordem de determinados seres para a salvação eterna, existente na mente divina. Porém, a execução dessa ordem incumbe aos predestinados, passivamente, e a Deus, ativamente. Pois, a execução da predestinação se chama vocação e glorificação, conforme a Escritura (Rm 8, 30): E aos que predestinou, a estes também chamou; e aos que chamou, a estes também glorificou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As ações transeuntes à matéria exterior produzem uma paixão; assim, a calefação e a ação de cortar. Não porém as ações imanentes no agente, como inteligir e querer, segundo dissemos. E tal ação é a predestinação. Por onde, nada atribui aos predestinados; mas, a execução dela, transeunte às coisas exteriores, produz neles algum efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes, a destinação é tomada como a missão real de alguém para um termo e neste sentido só tem destinação o que existe. Outras vezes, tem o sentido de missão, concebida mentalmente; e então se diz, que destinamos aquilo que com firmeza mentalmente propomos. E nesta acepção, diz a Escritura (2 Mc 6, 20): Eleazar resolveu (destinou) não admitir coisas ilícitas por amor da vida. E assim a destinação pode se referir ao que não existe. Contudo, a predestinação, em virtude da precedência, que importa, pode convir ao não existente como quer que deste se compreenda a destinação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há dupla preparação. Uma, a do paciente para sofrer, e essa, está no preparado. Outra, a do agente para agir, e essa está no agente. E tal é a predestinação, pela qual dizemos que um agente dotado de inteligência se prepara a agir, preconcebendo a razão da obra a realizar. E assim, Deus, concebendo a razão da ordem de alguns para a salvação, desde a eternidade preparou, predestinando.

RESPOSTA À QUARTA. — Não é como existente, por essência, que a graça entra na definição da predestinação. Mas enquanto esta diz respeito à graça, como a causa ao efeito e o ato ao objeto. Donde não se conclui que a predestinação seja algo de temporal.

Art. 3 — Se Deus reprova alguém.

(I Sent., dist. XL, q. 4, a. 1; III Cont. Gent., cap. CLXIII; ad Rom., cap. IX, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não reprova ninguém.

1. — Pois, ninguém reprova a quem ama, segundo aquilo da Escritura (Sb 11, 25): Porque tu amas todas as coisas que existem e não aborreces nada de quanto fizeste. Logo, Deus não reprova ninguém.

2. Demais. — Se Deus reprova alguém, a reprovação necessariamente está para os reprovados, como a predestinação, para os predestinados. Ora, a predestinação é a causa da salvação dos predestinados. Logo, a reprovação é a da perdição dos réprobos. O que é falso, segundo a Escritura (Os 13, 9): A tua perdição, ó Israel, toda vem de ti; só em mim está o teu auxílio. Logo, Deus não reprova ninguém.

3. Demais. — A ninguém se lhe deve imputar o que não pode evitar. Ora, quem Deus reprovasse pereceria inevitavelmente, segundo a Escritura (Eccle 7, 14): Considera as obras de Deus; porque ninguém pode corrigir a quem ele desprezou. Logo, não se lhes pode imputar aos homens o perecerem, o que é falso. Logo, Deus não reprova ninguém.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ml 1, 2-3): Eu amei a Jacó e aborreci a Esaú.

SOLUÇÃO. — Deus reprova certos homens. Porque, como dissemos, a predestinação faz parte da providência. Ora, esta pode permitir alguns defeitos nas coisas que lhe estão sujeitas, segundo ficou estabelecido. Por onde, como pela divina providência é que os homens alcançam a vida eterna, pode também ela permitir que certos não a alcancem. E a isto se chama reprovar. Se pois, a predestinação, concernente aos que Deus ordenou à salvação eterna, faz parte da providência, também o faz a reprovação, concernente aos que aberram do fim. Logo, reprovação não somente significa presciência,

mas algo lhe acrescenta racionalmente, como aprovidência, conforme dissemos. Assim, pois, como a predestinação inclui a vontade de conferir a graça e a glória, assim a reprovação a de permitir a incidência na culpa, e a de infligir a esta a pena do dano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus ama a todos os homens, e mesmo a todas as criaturas, por lhes querer algum bem; mas, nem por isso quer a todos qualquer bem. Assim, aos que não quer o bem da vida eterna dizemos que os odeia ou reprova.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O causar da reprovação não é o mesmo que o da predestinação. Pois, esta é causa, tanto da glória esperada pelos predestinados na vida futura, como da graça recebida na vida presente. Aquela porém não é causa da culpa, na vida presente, mas sim do abandono de Deus. É, contudo, causa da pena eterna, que lhe é aplicada na vida futura. Ora, a culpa provém do livre arbítrio do reprovado, que é abandonado da graça. E assim se verifica o dito do Profeta: A tua perdição, ó Israel, vem de ti.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A reprovação de Deus não priva de nada a capacidade do reprovado. E assim, quando se diz que o reprovado não pode alcançar a graça, devemos entendê-lo não, por impossibilidade absoluta, mas condicional. No sentido em que dissemos acima, que necessariamente se salva o predestinado, por necessidade condicionada, que não tira a liberdade do arbítrio. Por onde, embora o reprovado por Deus não possa alcançar a graça, contudo, só por seu livre arbítrio é que cai em determinados pecados. O que merecidamente se lhe imputa por culpa.

Art. 4 — Se os predestinados são eleitos por Deus.

(I Sent., dist. XLI, a. 2; De Verit., q. 6, a. 2; ad Ram., cap. IX, lect. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que não são os predestinados eleitos por Deus.

1. — Pois, Dionísio diz que assim como o sol material projeta luz em todos os corpos, sem os eleger, assim, Deus, a sua bondade. Ora, esta se comunica precipuamente aos participantes da graça e da glória. Logo, Deus comunica, sem eleição, a graça e a glória, o que constitui a predestinação.

2. Demais. — Elegemos o que existe. Ora, mesmo os seres que não existem são predestinados abeterno. Logo, certos são predestinados sem eleição.

3. Demais. — Eleição supõe discriminação. Ora, Deus quer que todos os homens se salvem, como está na Escritura (1 Ti 2, 4). Logo, na predestinação, que preordena os homens a que se salvem, não há eleição.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ef 1, 4): Assim como nos elegeu mesmo antes do estabelecimento do mundo.

SOLUÇÃO. — O conceito de predestinação pressupõe a eleição, e esta, o amor. Porque, segundo dissemos, a predestinação faz parte da providência. Ora, como a prudência, a providência é a razão existente no intelecto e que determina que certos seres se ordenem ao seu fim, como vimos. Ora, sem preexistir a vontade do fim, nada pode ser determinado a se ordenar para ele. Por onde, a predestinação de certos, a que se salvem, pressupõe racionalmente, que Deus lhes quer a salvação, o que inclui a eleição e o amor. O amor, por querer-lhes Deus o bem da salvação eterna; pois, amar é querer um bem a alguém, como dissemos. A eleição, por querer-lhes tal bem a uns de preferência a outros; pois, certos são reprovados, conforme vimos. Mas a eleição e o amor não se exercem do mesmo

modo em nós e em Deus. Porque a nossa vontade não causa o bem que ama; ao contrário, o bem preexistente é que nos incita a amá-lo. Por isso, elegemos a quem amamos. Por onde, em nós, a eleição precede o amor, mas o inverso se dá com Deus, cuja vontade, querendo bem a quem ama é causa de que este, de preferência a outro, possua esse bem. E portanto é claro que o amor, racionalmente, é anterior à eleição, e esta, à predestinação. Por onde, todos os predestinados são eleitos e amados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Considerada em geral a comunicação da bondade divina, Deus a comunica sem eleição, porque nenhum ser há que, de algum modo, não participe dela, conforme dissemos. Mas, considerada a comunicação de um determinado bem, Deus não o concede sem eleição; pois, dá certos bens a uns, que não dá a outros. Por onde, é mister levar em conta a eleição, na atribuição da graça e da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Necessariamente a eleição concerne ao que existe quando, como acontece conosco, a vontade é a ela provocada pelo bem preexistente realmente. Ora, em Deus não é assim, como vimos. E por isso, diz Agostinho: Deus, elegendo o que não existe, nem por isso erra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já vimos, Deus quer por vontade antecedente, que todos os homens se salvem; o que não é querer de modo absoluto, mas relativo. Mas, não o quer por vontade conseqüente, o que seria querer de modo absoluto.

Art. 5 — Se a presciência dos méritos é causa da predestinação.

(I Sent., dist. XLI, a. 3; III Cont. Gent., cap. CLXIII; De Verit., q. 6, a. _ 2; in Ioan., cap. XV, lect. III ad Ram., cap. I, 1ect. III; cap. VIII, 1ect. VI; cap. IX, 1ect. III; ad Ephes., cap. 1, lect. I, IV).

O quinto discute-se assim. — Parece que a presciência dos méritos é a causa da predestinação.

1 - Pois, diz a Escritura (Rm 8, 29): porque os que ele conheceu na sua presciência também os predestinou. E àquilo do Apóstolo (Rm 9, 15) — Eu terei misericórdia com quem me aprouver, etc., diz a Glosa: Terei misericórdia com aquele que prevejo voltará a mim, de todo o coração. Logo, a presciência dos méritos é a causa da predestinação.

2. Demais. — A predestinação divina, sendo o propósito de se comiserar, como diz Agostinho, inclui a vontade divina, que não pode ser irracional. Ora, nenhum outro fundamento pode ter a predestinação senão a presciência dos méritos. Logo, esta é a causa ou a razão da predestinação.

3. Demais. — Como diz a Escritura (Rm 9, 14), não há injustiça em Deus. Ora, é injusto que a iguais se dêem coisas desiguais. Mas todos os homens são iguais por natureza e pelo pecado original; ao passo que a desigualdade deles se funda no mérito e no demérito dos próprios atos. Logo, só pela presciência dos diferentes méritos é que Deus prepara situações desiguais aos homens, predestinando e reprovando.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Tt 3, 5): Não por obras de justiça que tivéssemos feito nós outros, mas, segundo a sua misericórdia, nos salvou. Ora, se nos salvou, nos predestinou à salvação. Logo, não é a presciência dos méritos a causa ou a razão da predestinação.

SOLUÇÃO. — Incluindo a predestinação a vontade, como dissemos, devemos perquirir a noção da predestinação, como perquirimos a da vontade divina. Ora, segundo ficou dito, não podemos descobrir nenhuma causa do ato de querer da divina vontade; mas podemos descobrir-lhe a razão de querer, relativamente às coisas queridas, enquanto Deus quer uma coisa por causa de outra. Ora, ninguém

houve nunca, tão insano de mente, a ponto de dizer que os méritos, quanto ao ato do Predestinador, fossem a causa da divina predestinação. Mas o que se discute é saber se, relativamente ao efeito, a predestinação tem alguma causa. O que é o mesmo que indagar se Deus, pelos méritos de alguém preordenou dar-lhe o efeito da predestinação.

Ora, alguns disseram, que tal efeito se preordena a alguém por causa dos méritos preexistentes em outra vida. Tal foi a opinião de Orígenes, ensinando que as almas humanas, criadas desde o início, recebem, quando neste mundo unidas ao corpo, diversos estados correspondentes à diversidade das suas obras. Mas, esta opinião é rejeitada pelo Apóstolo, quando diz (Rm 9, 11-13): Porque não tendo elas ainda nascido, nem tendo ainda feito bem ou mal... não por respeito às suas obras, mas por causa da vocação de Deus lhe foi dito a ela: O mais velho, pois, servirá ao mais moço.

Outros dizem, que os méritos preexistentes nesta vida são a causa e razão do efeito da predestinação. Assim, os Pelagianos ensinavam, que do bem fazer está em nós o início, mas, em Deus, a consumação. Donde resulta ser o efeito da predestinação dado a quem se preparou inicialmente, e recusado a qualquer outro. Mas, contra esta opinião diz o Apóstolo (2 Cor 3, 5): Não que sejamos capazes de nós mesmos, de ter algum pensamento como de nós mesmos. Ora, não podemos descobrir nenhum princípio anterior ao pensamento. Por onde, não podemos dizer exista em nós algum início, razão do efeito da predestinação.

E, por isso, opinaram outros, que os méritos conseqüentes ao efeito da predestinação é que são a razão dela. E querem dizer com isso, que Deus, tendo preordenado a dar a graça, e sabendo quem haverá de usar bem dela, a esse a dá. Como um rei que desse um cavalo ao soldado que soubesse haveria de usá-lo bem. — Mas estes distinguem entre o efeito da graça e o do livre arbítrio, como se não pudesse daquela e deste provir um mesmo efeito. Ora, é claro, que o resultado da graça, sendo o próprio efeito da predestinação, a este não lhe pode servir de causa, pois, nela se inclui. Logo, se alguma outra causa em nós causar a predestinação será diferente do efeito desta. Mas não diferem os efeitos do livre arbítrio, dos da predestinação, como os da causa segunda não diferem dos da causa primeira. Pois como já dissemos, a divina providência produz os seus efeitos, mediante as operações das causas segundas. Por onde, o que fazemos por livre arbítrio provém da predestinação.

Devemos, pois, dizer que podemos considerar o efeito da predestinação à dupla luz. Primeiro, em particular. E assim, nada impede seja um efeito dela a razão de outro; o posterior, do anterior, na ordem da causa final; por seu lado, o anterior, do posterior, na ordem da causa meritória, que se reduz à disposição da matéria. Assim se disséssemos, que Deus preordenou haver de dar a alguém, por causa dos seus méritos, a glória; e que preordenou haver de dar a alguém a graça, para que merecesse a glória. De outro modo, podemos considerar o efeito da predestinação em geral. E então é impossível que todo o efeito da predestinação em geral tenha alguma causa dependente de nós. Pois tudo o que há no homem, ordenando-o à salvação, está compreendido no efeito da predestinação, até mesmo a preparação para a graça. E nem isto se opera senão por auxílio divino, conforme aquilo da Escritura: Converte-nos, Senhor, a ti, e nós nos converteremos. Contudo, o efeito da predestinação neste sentido tem como causa a divina bondade, à qual se ordena como ao fim, na sua totalidade; e da qual procede, como do princípio primeiro motor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O uso previsto da graça não é a razão de ela ser conferida, senão na ordem da causa final, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em geral, o efeito da predestinação tem na própria bondade divina a sua razão. Em particular, porém, um efeito é a razão de outro, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Da própria bondade divina podemos deduzir a razão de serem uns predestinados e outros, reprovados. Pois, dizemos que Deus fez todas as coisas por causa da sua bondade, i. é, para que elas a manifestem. Ora, é forçoso que as criaturas, não podendo atingir a simplicidade divina, representem de maneira multiforme a una e simples divina bondade. Por isso, a bem do acabamento do universo, requerem-se diversos graus de seres, dos quais uns nele ocupam lugar preeminente e outros, ínfimo. E para que os seres conservem a variedade dos graus, Deus permite aconteçam certos males, para que se não impeçam muitos bens, como dissemos.

Consideremos, pois, todo o gênero humano, como consideramos a universalidade das coisas. Assim quanto aos homens, Deus quis mostrar a sua bondade, pela misericórdia, perdoando os predestinados e pela justiça, punindo os réprobos. E esta é a razão de eleger Deus a uns e reprovar a outros; a qual assinala o Apóstolo quando diz (Rm 9, 22-23): Querendo Deus mostrar a sua ira, (i. é, a vindicta da justiça), e fazer manifesto o seu poder, sofreu (i. é, permitiu) com muita paciência, os vasos de ira aparelhados para a morte, a fim de mostrar as riquezas da sua glória, sobre os vasos de misericórdia, que preparou para a glória. E noutro lugar (2 Ti 2, 20):Ora, numa grande casa não há somente vasos de ouro e de prata, mas também vasos de pau e de barro; e uns por certo são destinados a usos de honra, outros, porém, a usos de desonra.

Mas, só a divina vontade é a razão da eleição de uns para a glória e da reprovação de outros. Por isso, diz Agostinho: Se não queres errar, não te metas a indagar porque Deus chama a si uns e não outros. Como também, apesar de a matéria prima ser toda e em si mesma uniforme, podemos, na ordem dos seres naturais, assinalar uma razão por que uma parte dessa matéria Deus a criou desde o princípio sob a forma de fogo, e outra, sob a de terra; e essa razão é a diversidade específica desses seres. Mas, só da simples vontade de Deus depende o ter esta parte da matéria uma forma, e aquela, outra. Como da simples vontade do artífice depende a posição de tal pedra nesta parte da parede e de tal outra, naquela; embora a arte exija que numa e noutra parte estejam algumas pedras. Mas nem por isso Deus é injusto, por preparar coisas desiguais a seres desiguais. Pecaria ele contra a noção de justiça, se o efeito da predestinação fosse pago como um débito e não, dado de graça. Ora, o que alguém dá gratuitamente pode dá-lo a seu talante e sem lesar a justiça a quem lhe aprouver; mais ou menos, contanto que a ninguém prive do que é devido. E é o que diz o pai da família no Evangelho (Mt 20, 14-15): Toma o que te pertence e vai-te... não me é lícito fazer o que quero?

Art. 6 — Se a predestinação é certa.

(I Sent., dist. XL, q. 3; De Vert., q. 6, a. 3; Quodl., XI, q. 3; XII, q. 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que não é certa a predestinação.

1. — Pois, sobre aquilo do Apocalipse (Ap 3, 11): Guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa, diz Agostinho: Outro não receberá se este não perder. Logo a coroa, efeito da predestinação, pode ser ganha e perdida; e, portanto, a predestinação não é certa.

2. Demais. — Do possível não pode resultar o impossível. Ora, é possível um predestinado, p. ex., Pedro, pecar, e em seguida ser morto. Dessa suposição resulta ficar frustrado o efeito da predestinação. Ora, isto não é impossível. Logo, não é certa a predestinação.

3. Demais. — Deus pode tudo o que pôde. Ora, podia não predestinar quem predestinou. Logo, pode atualmente não predestinar. Portanto, não é certa a predestinação.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura (Rm 8, 29): — porque os que ele conheceu na presciência também os predestinou, etc. — diz a Glosa: A predestinação é a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, pela qual com certeza se salvam os que se salvam.

SOLUÇÃO. — A predestinação certíssima e infalivelmente produz o seu efeito; todavia, não impõe necessidade, causando-o necessariamente. Pois, como dissemos, a predestinação faz parte da providência. Ora, nem tudo o que desta depende é necessário, mas certos efeitos se realizam contingentemente, segundo a condição das causas próximas, que a providência ordenou para eles. Contudo, conforme demonstramos, é infalível a ordem da providência. Por onde, também é certa a ordem da predestinação, que porém não elimina o livre arbítrio do qual provém contingentemente o efeito daquela. — E, nesta questão, também devemos relembrar o que antes dissemos, que embora certíssimas e infalíveis, a ciência e a vontade divinas não tiram às causas a contingência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos dizemos que tem alguém uma coroa. De um modo, pela predestinação divina, e então ninguém perde a sua coroa. De outro, pelo mérito da graça, pois, o merecido, de certa maneira, é nosso; e então, como conseqüência do pecado mortal, podemos perder a coroa. Mas outro recebe a coroa perdida, subrogado no lugar de quem a perdeu. Pois, Deus não permite a queda de uns sem lhes substituir outros, segundo a Escritura (Jó 34, 24): Ele destruirá a sua inumerável multidão e porá outros em seu lugar. Assim, os homens substituíram os anjos decaídos, e os Gentios, os Judeus. E o substituto em estado de graça também recebe a coroa, no sentido em que gozará, na vida eterna, dos bens que o outro praticou; pois, nessa vida, gozaremos do bem praticado tanto por nós mesmos, como por outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora, em si considerado, seja possível o predestinado morrer em pecado mortal, todavia tal é impossível, uma vez que é predestinado. Donde não se segue, que a predestinação pode falhar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Incluindo a predestinação a divina vontade, assim como já dissemos ser necessário, por suposição, por causa da imutabilidade dessa vontade, mas não absolutamente, que Deus queira uma determinada criatura, assim o mesmo devemos dizer a propósito da predestinação. Por onde, não devemos dizer que Deus possa não predestinar quem predestinou, entendendo-o num sentido composto; embora, absolutamente falando, Deus possa predestinar ou não; o que, porém, não destrói a certeza da predestinação.

Art. 7 — Se é certo o número dos predestinados.

(I Sent., dist. XL, q. 3; De Verit., q. 6, a 4).

O sétimo discute-se assim. — Parece que não é certo o número dos predestinados.

1. — Pois, não é certo o número que podemos aumentar. Ora, o número dos predestinados podemos aumentá-lo, como diz a Escritura (Dt 1, 11): O Senhor Deus... ajunte a este número muitos milhares. E a Glosa: Isto é, um número definido para Deus, que conhece os que o compõem. Logo, não é certo o número dos predestinados.

2. Demais. — Não se pode dar a razão porque Deus preordenou à salvação um número de homens, de preferência a outro. Ora, Deus nada faz sem razão. Logo, não foi preordenado por ele o número certo dos que se devem salvar.

3. Demais. — A obra de Deus é mais perfeita que a da natureza. Ora, nas obras desta, o bem se manifesta quase sempre; e, em poucos casos, a falha é o mal. Se, pois, Deus instituísse um número certo dos que se deveriam salvar, mais numerosos deveriam ser os que se salvassem que os que se condenassem. Mas, a Escritura diz o contrário (Mt 7, 13-14): Larga é a porta e espaçoso é o caminho que guia para a perdição e muitos são os que entram por ela. Que estreita é a porta e que apertado o caminho que guia para a vida! E que poucos são os que acertam com ele! Logo, não foi preordenado por Deus o número dos que se devem salvar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É certo e não pode aumentar, nem diminuir o número dos predestinados.

SOLUÇÃO. — O número dos predestinados é certo. Alguns porém disseram que o é formal, mas não materialmente. Como p. ex., se disséssemos ser certo que cem ou mil se salvarão, mas não estes ou aqueles. Ora, esta opinião destrói a certeza da predestinação, de que já tratamos. E portanto devemos dizer que, para Deus, o número dos predestinados é certo, não só formal, mas ainda, materialmente. Devemos, porém advertir, que afirmamos ser certo o número dos predestinados para Deus, não só em razão do conhecimento, porque sabe quantos devem salvar-se; pois, assim, também sabe ao certo o número das gotas da chuva e da areia do mar; mas, em razão de uma certa eleição e determinação.

Para evidenciá-lo devemos saber, que todo agente busca produzir um efeito finito, como resulta do que dissemos sobre o infinito. Ora, quem busca uma medida determinada, no efeito que produz, procura um certo número, nas partes essenciais dele, necessárias para a perfeição do todo; não escolhe determinado número, em si mesmo, nas partes exigidas não principalmente, mas em razão de outras; e só as toma em número tal que seja necessário por causa dessas outras. Assim, um construtor escolhe a medida determinada da casa, e mesmo o número determinado dos compartimentos que nela quer fazer, bem como o das dimensões da parede ou do teto; mas, não escolhe o número determinado das pedras, senão que as toma tantas quantas bastem a construir a parede, nas suas dimensões demarcadas.

Ora, o mesmo devemos dizer de Deus, em relação a todo o universo que é seu efeito. Assim, Deus lhe preordenou as dimensões e o número conveniente das suas partes essenciais, as quais se ordenam, de certo modo, à perpetuidade: quantas esferas, quantas estrelas, quantos elementos, quantas espécies de seres. Mas, os indivíduos corruptíveis se ordenam ao bem do universo, não principal, mas, secundàriamente, enquanto conservam o bem da espécie. Por isso, embora Deus saiba deles todos o número certo, não preordenou contudo, em si, o número dos bois ou dos mosquitos ou de seres semelhantes, que a sua divina providência somente cria na medida bastante à conservação das espécies. Ora, dentre todas as criaturas, ordenam-se principalmente ao bem do universo as racionais, como tais incorruptíveis; sobretudo as que, alcançando a beatitude, mais imediatamente atingem o fim último. Por onde, o número dos predestinados é certo, para Deus, não somente em razão do conhecimento, mas também em razão de uma certa e principal predeterminação. O que porém de nenhum modo se dá com o número dos réprobos, que Deus preordenou ao bem dos eleitos, aos quais todas as causas lhes contribuem para seu bem.

Quanto ao número de todos os predestinados — tantos homens se salvarão quantos os anjos decaídos, dizem uns; quantos os anjos fiéis, dizem outros; não somente quantos os decaídos, mas mesmo, quantos os anjos criados, dizem ainda outros. Mas, é melhor pensar, que só Deus sabe o número dos eleitos à suprema felicidade (como está na Coleta pelos vivos e defuntos).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado do Deuteronômio deve ser entendido dos que são prenotados por Deus, relativamente à justiça presente. Ora, o número deles aumenta e diminui; mas não o dos predestinados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A noção da quantidade da parte se deduz da sua proporção com o todo. E assim, a razão porque Deus fez tantas estrelas, e tantas espécies de seres e tantos predestinou, é a proporção das partes principais com o bem do universo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem proporcionado ao estado comum da natureza se realiza em muitos seres e falha em poucos. Mas, o contrário se dá com o bem excedente a esse estado comum. Assim, a ciência suficiente para administrar a própria vida muitos a têm, e os poucos que dela carecem se chamam tolos ou estultos; são porém pouquíssimos em relação aos outros os que atingem à ciência profunda das coisas inteligíveis. Ora, consistindo na visão de Deus, a eterna beatitude excede o estado comum da natureza, sobretudo porque a graça se perdeu pela corrupção do pecado original, e por isso poucos se salvam. E aqui refulge por excelência a misericórdia de Deus, elevando alguns à salvação, que muitos não alcançam abandonados ao curso comum e inclinação da natureza.

Art. 8 — Se a predestinação pode ajudar-se das preces dos santos.

(I Sent., dist. XLI, a. 4; III, dist. XVII, a. 3, qª 1, ad 3; IV, dist. XLV, q. 3, a. 3, ad 5; De Verit., q. 6, a. 6).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a predestinação não pode ajudar-se das preces dos santos.

1. — Pois, nada do que é eterno pode ser precedido pelo temporal; e por conseqüência, não pode o temporal contribuir para a existência do eterno. Ora, a predestinação é eterna. Logo, sendo temporais, as preces dos santos não podem contribuir para ninguém ser predestinado. Por onde, a predestinação não é ajudada pelas preces dos santos.

2. Demais. — Ninguém, senão por falta de conhecimento, precisa de conselho, assim como nada, senão por falta de virtude, precisa de auxílio. Ora, nada disto convém a Deus predestinador; donde o dizer a Escritura (Rm 11, 34): Quem ajudou o espírito do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Logo, a predestinação não se pode ajudar das preces dos santos.

3. Demais. — O que pode ser ajudado também pode ser impedido. Ora, de nenhum modo pode a predestinação ser impedida. Logo, nem pode ser de ninguém ajudada.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 25, 21): E orou Isaque por sua mulher ... ao Senhor, o qual ... permitiu que Rebeca concebesse. Ora, dessa concepção nasceu Jacó, que foi predestinado. Mas não se cumpriria a predestinação se não tivesse nascido. Logo, a predestinação pode ajudar-se das preces dos santos.

SOLUÇÃO. — Houve diversos erros sobre essa questão. — Uns, atendendo à certeza da divina predestinação, disseram, que são supérfluas as orações e tudo o mais que se faça para alcançar a salvação eterna; porque, feitas tais coisas ou não, os predestinados se salvam e não se salvam os réprobos. — Mas, tal opinião vai contra todas as advertências da Sagrada Escritura, exortando à oração e a outras boas obras.

Outros, porém, disseram, que, pelas orações muda-se a divina predestinação. E tal se diz ter sido a opinião dos Egípcios, ensinando que a ordenação divina, a que chamavam fado, pode ser impedida por alguns sacrifícios e orações. — Mas também contra esta opinião é a autoridade da Sagrada Escritura (1

Rg 15, 29): Mas o triunfador em Israel não perdoará e nem se dobrará pelo arrependimento; e (Rm 11, 29): os dons e a vocação de Deus são imutáveis.

Por onde, devemos dizer, de outro modo, que duas coisas se devem considerar na predestinação; a preordenação divina em si mesma e seu efeito. Quanto àquela, de maneira alguma pode a predestinação ajudar-se das preces dos santos. Pois, estas não fazem com que ninguém seja predestinado por Deus. Quanto ao efeito, dizemos que a predestinação se ajuda das preces dos santos e de outras boas obras. Porque a Providência, da qual ela faz parte, não elimina as causas segundas, mas prevê o efeito de maneira tal que mesmo a ordem das causas segundas se lhe sujeite. Assim como, pois, da providência dependem os efeitos naturais, de modo que mesmo as causas naturais se ordenem a esses efeitos, sem as quais estes não poderiam existir, assim também, quando Deus predestina a salvação de alguém, entra também na ordem da predestinação tudo o que tal pessoa faça para salvar-se, como as orações ou outros bens, e causas semelhantes, próprias ou de outrem, sem as quais ninguém alcançará a salvação. Por isso, os predestinados devem se esforçar por bem agir e orar, porque, de tal modo se cumpre com certeza o efeito da predestinação. Donde o dito da Escritura (2 Pd 1, 10): Ponde cada vez maior cuidado em fazerdes certa a vossa vocação e eleição por meio das boas obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção mostra que a predestinação não se pode ajudar das preces dos santos, quanto à preordenação em si mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo dizemos que alguém é ajudado por outrem. De um modo, quando dele recebe auxílio; o que, sendo próprio do fraco, não convém a Deus. E nesse sentido que se deve entender o lugar: Quem ajudou o espírito do senhor? De outro modo, dizemos que alguém é ajudado por outrem, quando este lhe executa a obra; assim, o senhor é ajudado pelo criado. E deste modo Deus é de nós ajudado, quando lhe executamos a ordem, segundo a Escritura (1 Cor 3, 9): Porque nós outros somos uns cooperadores de Deus. Nem é isto por defeito da divina virtude, mas porque ela usa de causas intermédias para conservar nas coisas a beleza da ordem e também para comunicar às criaturas a dignidade causal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As causas segundas não podem, como vimos, escapar à ordem da causa primeira universal; antes, elas a executam. Por onde, a predestinação pode ser ajudada, mas não impedida pelas criaturas.

Questão 24: Do Livro da Vida

Devemos em seguida tratar do livro da vida. E sobre este assunto discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o livro da vida é o mesmo que a predestinação.

(I Sent., dist. XL, q. 1, a. 2, ad 5; III, dist. XXXI, q. 1, a. 2, q. 2; De Verit., q. 7, a. 1, 4; ad Philipp., cap. IV, lect. I; ad Hebr., cap. XII; lect. IV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o livro da vida não é o mesmo que a predestinação.

1. — Pois, diz a Escritura (Eclli 24, 32): Tudo isto é o livro da vida; e a Glosa: Isto é, o Novo e o Velho Testamento. Ora, isto não é a predestinação. Logo, o livro da vida não é o mesmo que a predestinação.

2. Demais. — Agostinho diz que o livro da vida é uma certa virtude divina, por força da qual cada um conserva na memória as suas boas ou más obras. Ora, a virtude divina não pertence à predestinação, mas, antes, ao atributo do poder. Logo, o livro da vida não é o mesmo que a predestinação.

3. Demais. — A predestinação se opõe a reprovação. Por onde, se o livro da vida fosse a predestinação, também haveria um livro da morte.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura (Sl 68, 29): sejam riscados do livro dos viventes — diz a Glosa: Este livro é o conhecimento de Deus, pelo qual predestinou à vida os que previu.

SOLUÇÃO. — Em relação a Deus falamos metaforicamente de livro da vida, por semelhança com as coisas humanas. Pois é costume dos homens inscrever num livro os eleitos a algum cargo, como os soldados, os conselheiros, que antigamente se chamavam Padres Conscritos. Ora, é claro, pelo que já dissemos, que todos os predestinados são eleitos por Deus à vida eterna. Por onde, a inscrição dos predestinados se chama livro da vida.

Dizemos, porém, metaforicamente, que está inscrito no intelecto o que alguém conserva com segurança na memória, conforme a Escritura (Pr 3, 1): Não te esqueças da minha lei e guarde o teu coração os meus preceitos; e logo em seguida: Grava-as sobre as tábuas do teu coração. Pois inscrevemos nos livros materiais para socorrer a memória. Por isso, chamamos livro da vida à ciência mesma de Deus, pela qual se lembra com segurança dos predestinados à vida eterna. Pois, assim como a escritura de um livro indica as coisas que devemos fazer, assim a ciência de Deus lhe significa os que devem ser levados à vida eterna, segundo aquilo da Escritura (2 Ti 2, 19): Porém, o fundamento de Deus está firme, o qual tem este selo: o Senhor conhece os que são dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos podemos conceber o livro da vida. De um, significa a inscrição dos eleitos à vida; e é nesse sentido que agora tratamos de tal livro. De outro modo, significa as coisas que levam à vida. E isto de duas maneiras. Ou das coisas a serem feitas, e, assim, o Novo e o Velho Testamento se chamam livro da vida. Ou das já feitas, e assim livro da vida se chama aquela virtude divina pela qual cada um conserva na memória os próprios feitos. Como também livro da milícia pode chamar-se o livro onde se inscrevem os escolhidos para a milícia; ou onde se ensina a arte militar, ou onde se narram feitos militares.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se costumam inscrever os rejeitados, mas os escolhidos. Por isso, não corresponde à reprovação um livro da morte, como à predestinação, o da vida.

RESPOSTA À QUARTA. — Racionalmente, difere da predestinação o livro da vida; pois, implica o conhecimento daquela, como resulta da Glosa citada.

Art. 2 — Se o livro da vida só concerne à vida gloriosa dos predestinados.

(III Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2, qª 2; De Verit., q. 7, a. 5, 6, 7).

O segundo discute-se assim. — Parece que o livro da vida não concerne somente à vida gloriosa dos predestinados.

1. — Pois, o livro da vida é o conhecimento desta. Ora, Deus conhece pela sua, todas as outras vidas. Logo, o livro da vida concerne precipuamente à vida divina e não só à dos predestinados.

2. Demais. — Assim como a da glória, também a vida da natureza vem de Deus. Se, pois, o conhecimento daquela se chama livro da vida, também o desta há de assim chamar-se.

3. Demais. — Alguns são eleitos para a graça, que não o são para a vida da glória, como está claro na Escritura (Jo 6, 71): Não é assim que eu vos escolhi em número de doze? E contudo um de vós é o diabo. Ora, o livro da vida é a inscrição da eleição divina, como foi dito. Logo, também concerne à vida da graça.

Mas, *em contrário*, o livro da vida é o conhecimento da predestinação, como se disse. Ora, a predestinação só concerne à vida da graça, enquanto ordenada para a glória; pois não são predestinados os que, tendo a graça, ficam privados da glória. Logo, o livro da vida não concerne senão à glória.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o livro da vida supõe a inscrição ou conhecimento dos eleitos à vida. Ora, alguém só é eleito para o que não lhe cabe por natureza. E além disso, aquilo para o que alguém é eleito desempenha o papel de causa final. Assim o soldado não é escolhido ou inscrito para que se arme, mas para lutar, que é o fim próprio da milícia. Ora, o fim sobrenatural é a vida da glória, como dissemos. Logo, propriamente, é a esta que o livro da vida concerne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vida divina, mesmo como gloriosa, é natural a Deus. Por onde, em relação a ela não há eleição nem por conseqüência livro da vida. Pois, não dizemos que um homem é eleito para ter sentidos, ou para qualquer atributo resultante da natureza.

Donde se deduz clara a**RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Em relação à vida natural, não há eleição nem livro da vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vida da graça não tem natureza de fim, mas de meio. Por onde, não dizemos de ninguém, que para ela seja eleito, senão enquanto ordenada para a glória. E por isso não se consideram eleitos, absolutamente falando, mas sim, relativamente, os que, tendo a graça, não alcançam a glória. Semelhantemente, só relativa, e não absolutamente, é que se consideram inscritos no livro da vida. Enquanto deles está determinado, na ordenação e na ciência divina, que hão de alcançar uma certa ordem para a vida eterna, conforme a participação da graça.

Art. 3 — Se alguém é riscado do livro da vida.

(I Sent., dist. XL, q. 1. a. 2, ad 5; q. 3, ad 3; III, dist. XXXI, q. 1, a. 2, qª 2; Ad Phílipp., cap. IV. lect. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém é riscado do livro da vida.

1. — Pois, diz Agostinho: O livro da vida é a presciência de Deus, que não pode enganar-se. Ora, ninguém pode escapar à presciência de Deus, nem à predestinação. Logo, ninguém, pode ser riscado do livro da vida.

2. Demais. — Tudo o que existe num sujeito, existe ao modo deste. Ora, o livro da vida é algo de eterno e imutável. Logo, tudo o que nele existe há de existir, não temporal, mas imóvel e indelevelmente.

3. Demais. — Ser riscado opõe-se a ser inscrito. Ora, ninguém pode ser de novo inscrito no livro da vida. Logo, nem do mesmo, riscado.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 68, 29): Sejam riscados do livro dos viventes.

SOLUÇÃO. — No pensar de alguns, ninguém pode ser verdadeiramente riscado do livro da vida, mas somente, na opinião dos homens. Pois, é habitual a Escritura dizer, que uma coisa é feita quando é conhecida. E assim são considerados inscritos no livro da vida os de que os homens assim opinam, por causa da justiça presente, que neles descobrem. Mas então dele consideram-se riscados quando se sabe que, neste ou no futuro século, decaíram dessa justiça. E a Glosa também assim explica o sentido do salmo: — Sejam riscados do livro dos viventes.

Mas, entre os prêmios dos justos, está não serem riscados do livro da vida, segundo àquilo da Escritura (Ap 3, 5): Aquele que vencer será assim vestido de vestiduras brancas e eu não apagarei o seu nome do livro da vida. Ora, o prometido aos santos não o é só na opinião dos homens. Por onde, podemos dizer que não só à essa opinião, mas ainda à realidade se refere o ser ou não riscado do livro da vida. Pois, esse livro é a inscrição dos que são ordenados à vida eterna, à qual alguém é ordenado por duas causas: por predestinação divina, que nunca falha, e pela graça. Pois quem tem a graça por isso mesmo é digno da vida eterna; todavia esta ordenação, às vezes, falha, porque alguns eram ordenados, pela graça recebida, a alcançar a vida eterna, e, contudo, a perderam, pelo pecado mortal. Por onde, os ordenados pela predestinação divina a alcançar a vida eterna estão, absolutamente falando, inscritos no livro da vida; porque nele estão inscritos como havendo de alcançá-la, em si mesma; e esses não serão nunca dele riscados. Dizemos, porém, que estão inscritos no livro da vida, não absoluta, mas relativamente, os ordenados a alcançar a vida eterna, não por predestinação divina, mas só pela graça. Porque nele estão inscritos como havendo de alcançar a vida eterna em sua causa e não, em si mesma. E esses podem ser dele riscados, sem que isto se refira ao conhecimento de Deus, que ignoraria o que previu, mas à coisa conhecida, sabendo então Deus que, embora anteriormente ordenado à vida eterna, o que perdeu a graça já não o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ser riscado não se refere, como dissemos, ao livro da vida, relativamente à presciência, como se em Deus houvesse mudança; mas, relativamente às coisas previstas, que são mutáveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as coisas sejam, em Deus, imutáveis, contudo em si mesmas, são mutáveis. E a esta situação é que se refere o ser riscado do livro da vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do modo por que dizemos que alguém é riscado do livro da vida, podemos também dizer que é nele inscrito de novo. Quer quanto à opinião dos homens, ou porque de novo

começa, pela graça, a ordenar-se para a vida eterna. O que também está compreendido no conhecimento divino, embora não de novo.

Questão 25: Da Potência divina.

Depois de termos tratado da ciência e da vontade divinas, e do que lhes concerne, resta-nos tratar da potência divina.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se Deus tem potência.

(I Sent., dist. XLII, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. XVI; II. cap. II: De Pot., q. 1, a. 1; q. 7, a. 1).

O primeiro discute-e assim. — Parece que Deus não tem potência.

1. — Pois, a matéria prima está para a potência, como Deus, agente primeiro, para o ato. Ora, nenhum ato há na matéria prima, em si mesma considerada. Logo, nenhuma potência tem Deus, agente primeiro.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, melhor que a potência é o seu ato, pois é melhor a forma que a matéria, e a ação que a potência ativa, da qual é o fim. Ora, nada é melhor do que o existente em Deus, por ser divino tudo o que em Deus existe, como se demonstrou. Logo, nenhuma potência há em Deus.

3. Demais. — A potência é principio de operação. Ora, como em Deus não há acidente, a operação divina é a sua essência. Mas, esta não tem nenhum princípio. Logo, a idéia de potência não convém a Deus.

4. Demais. — Como ficou demonstrado, a ciência e a vontade divinas são a causa das coisas. Ora, causa e princípio se identificam. Logo, não se pode atribuir a Deus potência, mas somente ciência e vontade.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 88, 9): Poderoso és, Senhor, e a tua vontade está sempre em roda de ti.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de potência — a passiva, que de nenhum modo existe em Deus; e a ativa, que lhe devemos atribuir, soberanamente. Pois, como é manifesto, um ser é principio ativo de um efeito, na medida em que é atual e perfeito; e recebe uma ação, na medida em que é deficiente e imperfeito. Ora, como demonstramos, Deus é ato puro, absoluta e universalmente perfeito, não deixando lugar a nenhuma imperfeição. Por isso, soberanamente lhe convém ser princípio ativo, mas de nenhum modo, passivo. Pois, a natureza de princípio ativo convém à potência ativa, por ser esta princípio de ação transitiva. A potência passiva, pelo contrário, é princípio de sofrer a ação exterior, como diz o Filósofo. Donde se conclui, que Deus tem soberanamente a potência ativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência ativa não se divide do ato, por oposição, mas nele se funda; pois um ser age na medida em que é atual. Ao contrário, a potência passiva se divide do ato, por oposição; pois, um ser sofre na medida em que é potencial. Por onde, esta é a potência excluída de Deus, e não, a ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sempre que o ato difere da potência, necessariamente aquele é que é mais nobre que esta. Ora, a ação de Deus não difere da sua potência, pois tanto esta como aquela lhe pertencem à essência, porque o seu ser não difere da sua essência. Por onde, nenhuma necessidade há de existir nada mais nobre que a potência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A potência, nas criaturas, não só é princípio de ação, mas também de efeito. Assim, pois, em Deus se verifica a noção de potência, como princípio do efeito, mas não como princípio

de ação, a qual é a divina essência. Salvo conforme o modo de o entendermos. Assim, enquanto a essência divina encerra, exemplarmente, tudo o que há de perfeição nas criaturas, podemos concebê-la como dotada de ação e de potência, como também a concebemos sob a noção de suposto, que tem natureza, e sob a de natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — Não concebemos a potência, em Deus, como diferente da ciência e da vontade divinas realmente, mas só racionalmente. Isto é, enquanto potência implica a idéia de princípio executor do que é mandado pela vontade, dirigida pela ciência, três coisas que existem em Deus identificadas. — Ou devemos dizer que a ciência mesmo ou a vontade divina, enquanto princípios efetivos, têm natureza de potência. Por onde, a consideração da ciência e da vontade precede, em Deus, à da potência, como a causa precede à obra e ao efeito.

Art. 2 — Se a potência de Deus é infinita.

(I Sent., dist. XLIII, q. I, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLIII: De Pot., q. 1, a. 2: Compend. Theol., cap. XIX; VIII Physic., lect. XXIII: XII Metaph., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a potência de Deus não é infinita.

1. — Pois, todo infinito é imperfeito, segundo o Filósofo. Ora, a potência de Deus não é imperfeita. Logo, não é infinita.

2. Demais. — Para não ser frustrada, toda potência há de manifestar-se pelo efeito. Ora, se a potência de Deus fosse infinita, poderia causar um efeito infinito. O que é impossível.

3. Demais. — O Filósofo prova, que se a potência de um corpo fosse infinita, moveria instantaneamente. Ora, Deus não move instantaneamente, mas, no tempo, a criatura espiritual; e no espaço e no tempo, a corpórea, segundo Agostinho. Logo, a sua potência não é infinita.

Mas, *em contrário*, Hilário diz que Deus tem imenso poder, é vivo e poderoso. Ora, o imenso é infinito. Logo, o poder divino é infinito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a potência ativa existe em Deus enquanto ele é um ser em ato. Ora, o seu ser, não sendo limitado por nada de receptivo, é infinito, como ficou claro pelo que dissemos, quando tratamos da infinidade da essência divina. Por onde, necessariamente, a potência ativa de Deus é infinita. Ora, verifica-se que, quanto mais perfeita é a forma pela qual um agente obra, tanto maior é a sua potência de agir. Assim, quanto mais quente for um corpo, tanto maior será a sua potência de aquecer; e tê-la-ia mesmo infinita se o seu calor fosse infinito. Por onde, a essência divina, em si mesma, pela qual Deus age, sendo infinita, como demonstramos, infinita lhe há de ser a potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere ao infinito da matéria não determinada pela forma, infinito esse que convém à quantidade. Ora, não é assim infinita a divina essência, como demonstramose, por conseqüência, nem a sua potência. Donde não se segue que seja imperfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência de um agente unívoco se manifesta inteira no seu efeito; assim, a potência geratriz do homem só pode gerar outro homem. Mas a potência do agente não unívoco não se manifesta inteira na produção do seu efeito; assim, a potência solar, não se manifesta inteira na geração de um animal nascido da putrefação. Ora, manifestamente, Deus não é um agente unívoco; pois, como demonstramos, nada pode com ele convir, nem em espécie nem em gênero. Portanto, o seu efeito

sempre será menor que a sua potência. Logo, não é necessário esta se manifeste infinita, pela produção de um efeito infinito. Mas ainda, nem se frustraria a potência de Deus, se nenhum efeito produzisse. Pois, frustrado fica o que não atinge o fim para que se ordena. Ora, a potência de Deus não se ordena a nenhum efeito, como ao fim; antes, é o fim do seu efeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Filósofo prova que, se um corpo tivesse potência infinita moveria instantaneamente. E, contudo, demonstra que a potência do motor do céu é infinita porque pode mover em tempo infinito. Donde se conclui, segundo o seu pensamento, que se existisse, a potência infinita de um corpo moveria instantaneamente; não, porém, a potência de um motor incorpóreo. E a razão é que o corpo motor de outro é um agente unívoco, e, por isso, toda a potência do agente se manifesta no movimento. Ora, sendo tanto maior a potência do corpo motor, quanto mais velozmente move, por força, sendo infinita, moverá improporcionalmente mais rápido, o que é mover num instante. Mas o motor incorpóreo é um agente não unívoco. Por onde, não é necessário se manifeste toda a sua virtude no movimento, de modo que mova num instante. E, sobretudo, porque move segundo a disposição da sua vontade.

Art. 3 — Se Deus é onipotente.

(IIIª, q. 13, a. 1; I Sent., dist. XLII, q. 2, a. 2; III, dist. I, q. 2, a. 3; II Cont. Gent., cap. XXII, XXV; De Pot., q. 1, a. 7; q. 5, a. 3; Quodl., III, q. 1, a. 1; V, q. 2, a. 1; XII, q. 2, a. 1; VI Ethic., lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não é onipotente.

1. — Pois, todas as coisas podem ser movidas e sofrer uma ação. Ora, Deus, sendo imóvel, como vimos, não o pode. Logo, não é onipotente.

2. Demais. — Pecar é praticar um ato. Ora, Deus não pode pecar nem se negar a si mesmo, como diz a Escritura (2 Ti 2, 13). Logo, não é onipotente.

3. Demais. — Diz-se que Deus manifesta a sua onipotência, sobretudo perdoando e comiserando-se. Logo, o máximo que pode a divina potência é perdoar e comiserar-se. Ora, muito mais que perdoar e comiserar-se é criar outro mundo ou causa semelhante. Logo, Deus não é onipotente.

4. Demais. — Àquilo da Escritura (1 Cor 1, 20): — Deus convenceu de estultícia a sabedoria deste mundo — diz a Glosa: Deus convenceu de estultícia a sabedoria deste mundo mostrando ser possível o que ela julgava impossível. Por onde, não devemos julgar nada possível ou impossível, pelas causas inferiores, como o faz a sabedoria deste mundo, senão pelo poder divino. Logo, se Deus é onipotente tudo lhe é possível, e nada impossível. Mas, eliminando o impossível, eliminado fica o necessário; pois é impossível não existir o que existe necessàriamente. Logo, nada será necessário se Deus for onipotente; e, portanto, Deus não é onipotente.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho (Lc 1, 37): Porque a Deus nada é impossível.

SOLUÇÃO. — Todos, em geral, confessam que Deus é onipotente, mas é difícil mostrar a razão dessa onipotência. Pois, pode ser dúbio o sentido dessa atribuição: Deus pode tudo. — Mas, quem considerar retamente compreenderá que, referindo-se a potência ao possível, o dizer-se que Deus pode tudo não significa senão que pode tudo o que for possível e, por isso, dize-mo-lo onipotente. Ora — possível — é susceptível de duplo sentido, segundo o Filósofo.

Num sentido, é relativo a alguma potência; assim, dizemos ser possível ao homem o que lhe depende da potência. Ora, não podemos dizer que Deus é onipotente por poder tudo o possível à natureza criada, porque a divina potência tem maior amplitude. Por outro lado, se dissermos que Deus é onipotente, porque pode tudo o que ao seu poder é possível, haverá círculo nesta explicação da onipotência. Pois, seria o mesmo dizer que Deus é onipotente por poder tudo o que pode. Donde se conclui que Deus é dito onipotente por poder tudo o que é absolutamente possível; que é outro sentido da expressão — possível. Assim, uma coisa é possível ou impossível, absolutamente, pela relação dos termos. Há possível absoluto quando o predicado não repugna ao sujeito, p. ex., Sócrates estar sentado; e impossível absoluto, quando repugna, p. ex., ser um homem asno. Mas, devemos considerar que, agindo todo agente conforme a sua natureza, a cada potência ativa, segundo a natureza do ato em que se funda, assim, lhe corresponde o possível, como objeto próprio. P. ex., o que pode ser aquecido é objeto próprio da potência calefactiva. Ora, o ser divino, fundamento da divina potência, é infinito, não limitado a nenhum gênero de ser, mas encerra exemplarmente a perfeição de todo o ser. Por onde, tudo o que tem ou pode ter natureza de ente está contido na possibilidade absoluta, em relação à qual dizemos que Deus é onipotente. Pois, só a noção de não ser se opõe à de ser. Portanto, só repugna à noção do possível absoluto, objeto da onipotência divina, o que implica em si simultaneamente o ser e o não-ser. Porque isto não está sujeito a ela; não por deficiência da potência divina, mas, por não ter natureza de factível, nem de possível. Por onde, tudo o que não implique contradição está contido nesses possíveis, relativamente aos quais dizemos que Deus é onipotente. As coisas, porém, que implicam contradição não constituem objeto da divina onipotência, por não poderem ter a natureza de coisas possíveis. Por isso, é mais conveniente dizer que não podem ser feitas, em vez de dizer que Deus não pode fazê-las. Nem isto vai contra as palavras do Anjo: Porque a Deus nada é impossível. Pois, o contraditório, não podendo ser conceito, nenhum intelecto pode concebê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como vimos, é pela potência ativa e não, pela passiva, que dizemos ser Deus onipotente. Logo, não repugna à onipotência não poder ser movida nem sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pecar é desviar-se da ação perfeita. Por onde, poder pecar é poder desviar-se, ao agir, o que repugna à divina onipotência. Por isso, Deus sendo onipotente, não pode pecar. E o dito do Filósofo — Deus, como o homem virtuoso, pode fazer o mal — pode-se entender condicionalmente, isto é, como aquilo cujo antecedente é impossível; assim, se dissermos que Deus pode agir mal, se quiser. Pois, nada impede seja verdadeira uma cláusula condicional, de que o antecedente e o conseqüente são impossíveis; como se dissermos, p. ex., — se o homem é asno, tem quatro pés. Ou então, podemos entender essa afirmação no sentido que Deus pode fazer certas coisas que, agora, nos parecem más, e que seriam boas se ele as fizesse. Ou então, o Filósofo se exprime de acordo com a comum opinião dos gentios, que diziam transformarem-se os homens em deuses, como Júpiter ou Mercúrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dizemos que a onipotência de Deus se manifesta, sobretudo em perdoar e comiserar-se, porque o perdoar livremente os pecados é prova do seu poder sumo; pois, quem está sujeito à lei de um superior não pode livremente perdoá-los. Ou porque, perdoando aos homens e deles comiserando-se, leva-os Deus a participar do infinito bem, último efeito da divina virtude. Ou ainda porque, como dissemos, o efeito da divina misericórdia é o fundamento de todas as obras divinas, pois, o devido a alguém só o é pelo indevido que Deus lhe deu. E nisto principalmente sê manifesta a divina bondade à qual pertence à instituição primeira de todos os bens.

RESPOSTA À QUARTA. — O possível absoluto é assim chamado por sê-lo por si mesmo, e não, por causas superiores ou inferiores. O possível, porém, assim denominado relativamente a uma potência, o

é pela causa próxima. Por onde, o que, por natureza, só pode ser feito por Deus, como criar, justificar e coisas semelhantes, chama-se possível em virtude de uma causa superior. Aquilo porém que é de natureza a ser feito por causas inferiores chama-se possível em virtude dessas causas; pois, da condição da causa próxima provém a contingência ou a necessidade do efeito, conforme dissemos. Por onde, considera-se estulta a sabedoria do mundo por julgar impossível a Deus o que o é à natureza. E assim, é claro que a onipotência de Deus não exclui das coisas a impossibilidade e a necessidade.

Art. 4 — Se Deus pode tornar o passado inexistente.

(IIa IIae, q. 152, a 3, ad 3; I Sent., dist. XLII, q. 2, a. 2; II Cont. Gent., cap. XXV; De Pot., q. 1, a. 3, ad 3; Quodl., V, q. 7, a. 1; VI Ethic., 1ecl. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus pode tornar o passado inexistente.

1. — Pois, o impossível por si é mais impossível que o por acidente. Ora, Deus pode fazer o impossível por si, como, dar vista a um cego ou ressurgir um morto. Logo, com maior razão, pode fazer o impossível por acidente. Ora, o passado não ter sido é impossível por acidente; por ex., só por ser já passado, é acidentalmente impossível Sócrates não correr. Logo, Deus pode tornar o passado inexistente.

2. Demais. — Como o seu poder não diminui, tudo o que Deus pôde fazer ainda o pode. Ora, antes de Sócrates ter corrido, Deus podia fazer com que não corresse. Logo, depois que correu, pode fazer com que não tenha corrido.

3. Demais. — A caridade é maior virtude que a virgindade. Ora, Deus pode reparar a caridade perdida. Logo, também a virgindade. E, portanto pode fazer com que não seja corrupta aquela que o foi.

Mas, *em contrário*, Jerônimo: Deus, que pode tudo, não pode tornar virgem uma corrupta. Logo, pela mesma razão, não pode fazer com que o passado não seja.

SOLUÇÃO. — O poder de Deus, como dissemos, não abrange o que implica contradição. Ora, o passado não ter sido implica contradição. Pois, assim como a implica dizer que Sócrates está e não está sentado, assim também que esteve e não esteve sentado. Porque, se dizer que esteve sentado é enunciar um passado, dizer que não o esteve é enunciar o que não se deu. Por onde, não está no poder divino tornar inexistente o passado. E é o que diz Agostinho: Quem diz: se Deus é onipotente torne o feito não feito, não vê que diz: se é onipotente torne falso o que em si é verdadeiro. E o Filósofo: Deus só está privado de tornar o feito não feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É impossível, por acidente, o passado não ter sido, considerando-se o passado, i. é, a corrida de Sócrates. Contudo, considerando o passado, como tal, é impossível a inexistência, não só em si mesma, mas absolutamente, por implicar contradição. E assim, é mais impossível do que ressurgir um morto, que não a implica, e se chama impossível relativamente ao poder natural. Ora, impossíveis como este estão no poder de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus, pela perfeição do seu poder, pode tudo, mas lhe escapa à potência o que não tem natureza de possível. Assim também, se atendermos à imutabilidade do seu poder, Deus pode tudo o que pôde; porém, certas coisas que, antes quando eram factíveis, tinham a natureza de possível, já não a têm quando feitas. E, então dizemos que não as pode, por não poderem elas ser feitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora Deus possa remover toda corrupção da alma e do corpo da mulher corrupta, todavia, não pode fazer com que não tenha sido corrupta; como também não pode fazer com que um pecador não o tenha sido e que não tivesse perdido a caridade.

Art. 5 — Se Deus só pode fazer o que faz.

(I Sent., dist. XLIII, q. 2; II Cont. Gent., cap. XXIII. XXVI, XXVII; III, cap. XCVIII, De Pot., q. 1, a. 5).

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus só pode fazer o que faz.

1. — Pois, não pode fazer o que não previu nem preordenou que devia fazer. Ora, só previu e preordenou que havia de fazer o que faz. Logo, só pode fazer o que faz.

2. Demais. — Deus só pode o que deve e o que é justo que se faça. Ora, nem deve nem é justo fazer o que não faz. Logo, só pode fazer o que faz.

3. Demais. — Deus só pode fazer o bom e conveniente às coisas feitas. Ora, não lhes é bom nem conveniente às coisas feitas por Deus, o que existirem diferentemente do que existem. Logo, Deus só pode fazer o que faz.

Mas, *em contrário*, o Evangelho (Mt 26, 53): Acaso cuidas tu que eu não posso rogar a meu pai, e que ele me não porá aqui logo pronto mais de doze legiões de anjos? Mas nem ele rogava, nem o pai mandava, para repelir os Judeus. Logo, Deus pode fazer o que não faz.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto houve duas sortes de erros.

Uns disseram que Deus age como por necessidade de natureza. Pois, assim como da ação dos seres naturais só podem provir os efeitos dela provenientes, p. ex. do sêmen humano, o homem, e da semente da oliveira, a oliveira, assim também, da ação divina não poderiam resultar outros seres ou outra ordem de seres diferentes dos atualmente existentes. — Mas, como já demonstramos, Deus não age por necessidade de natureza, senão que a sua vontade é a causa de todas as coisas; e nem a sua vontade, natural e necessariamente, está determinada a produzi-las. Por onde, de nenhum modo a ordem atual das coisas provém de Deus necessariamente e de maneira tal, que não possa provir outra.

Outros, porém, disseram que o poder divino se determinou à ordem atual dos seres, por causa da ordem da sapiência e da justiça divinas, sem as quais Deus nada faz. — Mas, a potência, que é a essência de Deus, não difere da sua sabedoria. Por onde, podemos dizer, com razão, que nada está no poder de Deus, que não esteja na ordem da divina sabedoria; pois, esta compreende todo o poder da potência. Contudo, a ordem que a divina sabedoria infundiu nas coisas, e na qual está o fundamento da justiça, como dissemos, não condiz de modo tal com a sabedoria divina, que esta fique limitada a tal ordem. Pois é manifesto que todo o fundamento da ordem que o sábio infunde nas coisas que faz, deriva do fim. Quando, pois, o fim se proporciona às coisas feitas em vista dele, a sabedoria de quem as fez se limita a uma ordem determinada. Mas a divina bondade é um fim que excede, sem proporções, a todas as criaturas. Portanto não está a divina sabedoria determinada a nenhuma ordem de seres com exclusão de qualquer outra. Por onde, devemos concluir que Deus pode, absolutamente falando, fazer coisas diferentes do que faz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em nós, a potência e a essência diferem da vontade e do intelecto; o intelecto, da sapiência; à vontade, da justiça. Por isso, o que está na potência pode não estar na vontade justa ou no intelecto sábio. Mas, em Deus, identificam-se a potência, a essência, a vontade,

o intelecto, a sapiência e a justiça. Portanto, nada pode lhe estar na potência que também não o possa na vontade justa e no intelecto sábio. Contudo, a sua vontade, como vimos, não está necessàriamente determinada a esta ou àquela coisa, a não ser talvez por suposição. Nem a sabedoria de Deus e a sua justiça estão determinadas a essa ordem, como dissemos. Pois, nada impede esteja alguma coisa no poder divino, que Deus não quer e não está incluído na ordem de coisas que estabeleceu. E compreendendo nós o poder como exeqüente, a vontade, como imperante, e o intelecto e a sapiência, como dirigentes, dizemos que Deus pode,por potência absoluta, tudo o que é atribuído ao seu poder, em si mesmo considerado. E isto abrange tudo o que tem natureza de ser, como vimos. Dizemos, porém, que Deus pode, por potência ordenada o que a esta é atribuído, enquanto executora da ordem da vontade justa. Por onde, devemos concluir, que, pela potência absoluta, Deus pode fazer coisas diversas das que previu e preordenou que haveria de fazer. Não é possível, porém, faça coisas diversas das que previu e predeterminou que haveria de fazer. Pois, o seu próprio fazer está sujeito à presciência e à preordenação; não porém o seu poder, que lhe é natural. Por onde, Deus faz o que quer; porém, o que pode não é porque o queira, mas, porque está na sua natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus nada deve a ninguém, senão a si próprio. Por isso, dizer que Deus só pode fazer o que deve é dizer que só pode o que lhe é conveniente e justo. Mas, duplo é o sentido da expressão conveniente e justo. Considerando a expressão — conveniente e justo — como ligada, primeiro, com o verbo é, de modo que se restrinja ela às causas presentes e, assim, se refira à potência, essa expressão é falsa e o seu sentido é: Deus só pode fazer o que presentemente é conveniente e justo. Mas, se a ligarmos, primeiramente, ao verbo pode — que tem força ampliativa, e, depois, ao verbo — é — significará algo de presente e confuso; e, então, será verdadeira neste sentido: Deus só pode fazer aquilo que, se o fizesse, seria conveniente e justo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não obstante a ordem atual das causas determinadas às existências, contudo a tal ordem não ficam limitadas a sapiência nem o poder divino. Donde, embora às coisas existentes nenhuma outra ordem seja boa e conveniente, entretanto Deus poderia fazer outras e lhes impor outra ordem.

Art. 6 — Se Deus pode fazer coisas melhores que as que faz.

(I Sent., dist. XLIV, a. 1, 2, 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que Deus não poderia fazer coisas melhores que as que faz.

1. — Pois, tudo o que Deus faz, potentíssima e sapientíssimamente o faz. Ora, tanto melhor fazemos o que tanto mais poderosa e sabiamente fazemos. Logo, Deus não pode fazer melhor do que faz.

2. Demais. — Agostinho assim argumenta: Se Deus podia e não quis gerar o Filho igual a si, foi invejoso. Pela mesma razão, foi invejoso, se podia e não quis fazer as coisas melhores, que as fez. Ora, a inveja de nenhum modo existe em Deus. Logo, tudo o que fez é ótimo e, portanto, nada pode fazer melhor do que faz.

3. Demais. — Não é possível fazer nada melhor do que aquilo que em máximo grau é bom, pois, nada é maior que o máximo. Ora, como diz Agostinho, cada coisa que Deus fez é boa; mas muito boa é a simultânea universalidade das coisas; porque todas compõem a admirável beleza do universo. Logo, Deus não pode fazer melhor o bem do universo.

4. Demais. — Cheio de graça, de verdade e repleto sem medida, do Espírito, o Homem Cristo não pode ser melhor. Mas, também se diz que a beatitude criada é o sumo bem e, portanto não pode ser melhor. E ainda, a Virgem Maria, exaltada sobre todos os coros dos anjos, não pode ser melhor. Logo, nem tudo Deus pode fazer melhor do que fez.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz que Deus é poderoso para fazer todas as coisas mais abundantemente do que pedimos ou entendemos (Ef 3, 20).

SOLUÇÃO. — Dupla é a bondade de uma coisa. Uma, pertence-lhe à essência; assim, ser racional é da essência do homem. E, quanto a esta bondade, Deus não pode fazer um ser melhor do que é, embora possa fazer outro melhor. Assim, não pode fazer o número quaternário maior; pois, se fosse maior, já não seria quaternário, mas outro número. Ora, a adição da diferença substancial, nas definições, é como a da unidade, nos números, como diz Aristóteles. Outra é a bondade exterior à essência do ser; assim o bem do homem é ser virtuoso ou sábio. E, quanto a esta, Deus pode fazer coisas melhores do que as que fez. Mas, absolutamente falando, Deus pode fazer qualquer coisa melhor que a fez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se, quando dizemos que Deus pode fazer melhor alguma coisa do que fez, melhor for um nome, a proposição é verdadeira, pois, pode fazer uma coisa melhor do que qualquer outra. E a mesma coisa pode, de certo modo, fazê-la melhor; embora, de outro modo, não o possa. Mas, como dissemos, se melhor for advérbio e implicar o modo por parte de quem faz, então Deus nada pode fazer melhor, porque nada pode fazer com maior sabedoria e bondade. Se, porém, o advérbio implica o modo no que é feito, então Deus pode fazer melhor, porque pode dar às coisas que fez um melhor modo acidental de existir, embora não essencial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da natureza do filho é, quando for perfeito, igualar-se ao pai; mas não é da natureza de nenhuma criatura ser melhor do que Deus a fez. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Supostas coisas existentes, o universo não pode ser melhor, por causa da convenientíssima ordem, que Deus lhes atribuiu, no que consiste o bem do mesmo. Pois, se uma delas fosse melhor, corromper-se-ia a proporção da ordem; como haveria de corromper-se a melodia da citara, se fosse uma corda mais tensa que outra. Mas Deus poderia fazer outras coisas, ou acrescentá-las às já feitas, e então o universo seria melhor.

RESPOSTA À QUARTA. — A humanidade de Cristo, por estar unida a Deus; a beatitude criada, por ser a fruição de Deus, e a beata Virgem, por ser a Mãe de Deus, têm uma certa dignidade infinita, proveniente do bem infinito, que é Deus. E, por este lado, nada pode ser melhor que elas, bem como, nada pode ser melhor que Deus.

Questão 26: Da beatitude divina.

Depois de termos tratado da unidade da divina essência, devemos tratar da divina beatitude. E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a beatitude convém a Deus.

(II Sent., dist. 1, q. 2, a. 2, ad 4; I Conto Gent., cap. C).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude não convém a Deus.

1. — Pois, segundo Boécio, ela é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, em Deus não existe reunião de bens nem composição. Logo, não lhe convém a beatitude.

2. Demais. — A beatitude ou a felicidade é o prêmio da virtude, segundo o Filósofo. Ora, em Deus não convém o prêmio, tampouco o mérito. Logo, nem a bem-aventurança.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (1 Ti 6, 15): A Cristo mostrará Deus a seu tempo o bem-aventurado e o só poderoso, o Rei dos reis, e o Senhor dos senhores.

SOLUÇÃO. — A Deus convém a máxima beatitude. Pois, o que se entende pela denominação de beatitude é o bem perfeito da natureza intelectual, à qual compete conhecer a suficiência do bem que possui; da qual depende o bem ou o mal, que lhe possa suceder, e o ser senhora dos seus atos. Ora, uma e outra coisa convém excelentissimamente a Deus, isto é, ser perfeito e inteligente. Por onde a máxima beatitude lhe convém.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A reunião dos bens existe em Deus, não, a modo de composição, mas, por simplicidade. Porque, o múltiplo nas criaturas preexiste em Deus de modo simples e uno, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — À beatitude ou à felicidade se acrescenta o prêmio quando a adquirimos, assim como o termo da geração se acrescenta ao ser, que passa da potência para o ato. Portanto, como Deus tem o ser, sem que seja gerado, assim, sem merecer, tem a beatitude.

Art. 2 — Se Deus é feliz pelo intelecto.

(II Sent., dist. XVI, a. 2; I TIM., cap. VI lect III).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é feliz pelo intelecto.

1. — Pois, a beatitude é o sumo bem. Ora, Deus é bom por essência, porque o bem é próprio ao ser que é por essência, segundo Boécio. Logo, também a beatitude existe em Deus, pela sua essência e não, pelo intelecto.

2. Demais. — A beatitude tem natureza de fim. Ora, o fim, como o bem, é objeto da vontade. Logo, Deus é feliz pela vontade e não, pelo intelecto.

Mas, *em contrário*, Gregório: Glorioso é ele que, gozando-se a si mesmo, não precisa do louvor acidental. Ora, ser glorioso é ser feliz. E como gozamos de Deus pelo intelecto, porque a visão é a recompensa total, segundo Agostinho, a beatitude existe em Deus, pelo intelecto.

SOLUÇÃO. — A beatitude, como do sobredito se colhe, significa o bem perfeito da natureza intelectual. Donde, do mesmo modo que cada ser deseja a sua perfeição, também a natureza intelectual deseja naturalmente ser feliz. Ora, a operação da inteligência pela qual uma natureza intelectual apreende, de certo modo, tudo, é o que há nessa natureza de mais perfeito. Logo, a beatitude de qualquer natureza intelectual criada consiste em inteligir. Mas, em Deus, a essência e o inteligir só diferem pela noção racional, e não, realmente. Portanto, devemos atribuir a Deus a beatitude pela inteligência, bem como aos bem-aventurados, assim chamados por assimilação com a beatitude divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O argumento prova que Deus é feliz por essência; não porém, que a felicidade lhe convenha em virtude da sua essência, mas antes, em virtude do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude, sendo um ser, é objeto da vontade. Ora, o objeto nós o concebemos como anterior ao ato da potência. Por onde, quanto ao modo de inteligir, a beatitude divina é anterior ao ato da vontade que nela repousa. Ora, ela não pode ser senão um ato da inteligência. Logo, a beatitude consiste num ato do intelecto.

Art. 3 — Se Deus é a beatitude de todos os que são felizes.

(Ia IIae, q. 3, a. 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 2, q. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus é a beatitude de todos os que são felizes.

1. — Pois, Deus é o sumo bem, como se viu. Ora, como também resulta do sobredito, é impossível haver vários bens sumos. Logo, a beatitude, sendo por essência o sumo bem, não é outra senão Deus.

2. Demais. — A beatitude é o fim da natureza racional. Ora, ser tal fim só a Deus convém. Logo, só Deus é a beatitude dos que são felizes.

Mas, *em contrário*, a felicidade de um é maior que a de outro, conforme a Escritura (1 Cor 15, 41): Há diferença de estrela a estrela, na claridade. Ora, nada é maior do que Deus. Logo, a felicidade é algo diverso de Deus.

SOLUÇÃO. — A beatitude da natureza intelectual consiste num ato do intelecto, no qual podemos considerar dois elementos: o objeto do ato, que é o inteligível; e o próprio ato, que é o inteligir. Considerada, pois, em relação ao seu objeto, a beatitude é só Deus; porque só é feliz quem intelige a Deus, como diz Agostinho: Feliz quem te conhece, mesmo sendo ignorante do mais. Mas, relativamente ao ato de quem intelige, a beatitude é algo de criado, nas criaturas felizes. Em Deus, porém, é algo de in-creado, mesmo nesta segunda relação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quanto ao seu objeto, a beatitude é o sumo bem absoluto. Mas, quanto ao ato é o sumo bem das criaturas felizes, não absoluto, mas no gênero dos bens participados por elas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duplo fim, segundo o Filósofo: um, que consiste na coisa possuída, outro, na posse desta coisa. Assim, para o avarento, o fim é o dinheiro e a aquisição dele. Ora, da criatura racional é o fim último Deus, como coisa; e a beatitude criada, como uso, ou antes, como fruição da coisa.

Art. 4 — Se a beatitude de Deus inclui todas as outras.

(I Cont. Gent., cap. CII).

O quarto discute-se assim. — Parece que a divina beatitude não inclui todas as outras.

1. — Pois, há beatitudes falsas. Ora, em Deus nada pode ser falso. Logo, a divina beatitude não inclui todas as outras.

2. Demais. — Para alguns a beatitude consiste em coisas corpóreas, como os prazeres, as riquezas e coisas semelhantes, que não podem convir a um Deus incorpóreo. Logo, a beatitude de Deus não inclui todas as outras.

Mas, *em contrário*, a beatitude é uma certa perfeição. Ora, a divina perfeição inclui todas as outras, como dissemos. Logo, a divina beatitude inclui todas as outras.

SOLUÇÃO. — Tudo o que em qualquer beatitude verdadeira ou falsa, é desejável, preexiste na divina, total e eminentemente. Pois, quanto à felicidade contemplativa, Deus tem contínua e certíssima contemplação de si e de todos os demais seres. Quanto à ativa, tem o governo de todo o universo. Quanto à felicidade terrena, consistente no prazer, nas riquezas, no poder, na dignidade, e na glória, segundo Boécio, tem o gáudio de si mesmo e de todos os demais seres, em lugar do prazer; em lugar das riquezas, a omnímoda abastança, que elas prometem; a onipotência, em lugar do poder; a regência de tudo, em lugar da dignidade e, em lugar da glória, a admiração de todas as criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Falsa, e portanto, inexistente em Deus, é a beatitude que não tem natureza verdadeira. Mas, o que quer que se assemelhe, tenuemente que seja com a beatitude, preexiste totalmente na divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens existentes corporalmente, nos seres corpóreos, existem em Deus ao modo deste, isto é, espiritualmente.

E no atinente à unidade da divina essência, baste o que dissemos até aqui.

Tratado De Deo Trino

Questão 27: Da processão ou da origem das pessoas divinas

Depois de termos tratado do que concerne à unidade da essência divina, resta tratar do que pertence à Trindade das Pessoas, em Deus. E distinguindo-se as Pessoas divinas pelas relações de origem, devemos, conforme a ordem da doutrina, tratar primeiro da origem ou da processão; segundo, das relações de origem; terceiro, das Pessoas.

Sobre a processão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se em Deus há alguma processão.

(I Sent., dist. XIII, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XI; De Pot., q. 10, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há nenhuma processão.

1. — Pois, processão significa movimento para o exterior. Ora, em Deus nada há de móvel nem exterior. Logo, nem processão.

2. Demais. — Todo procedente é diverso daquilo de que procede. Ora, em Deus, sumamente simples, não há nenhuma diversidade. Logo, em Deus não há processão.

3. Demais. — Proceder de outro parece repugnar à noção de primeiro princípio. Ora, Deus é o primeiro princípio, como já se demonstrou. Logo, em Deus não pode haver processão.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Jo 8, 42): Eu saí de Deus.

SOLUÇÃO. — A Escritura usa, falando das coisas divinas, de expressões que implicam processão. Ora, dessa processão há vários conceitos. Uns a compreendem no sentido em que o efeito procede da causa; e assim Ário, dizendo que o Filho procede do Pai como a primeira criatura deste, e o Espírito Santo, do Pai e do Filho, como criatura de ambos. E segundo esta opinião, nem o Filho nem o Espírito Santo seriam verdadeiro Deus, o que vai contra a Escritura quando diz, do Filho (1 Jo, 5, 20): E estejamos em seu verdadeiro Filho. Este é o verdadeiro Deus; e do Espírito Santo (1 Cor 6, 19): Acaso não sabeis que os vossos membros são templos do Espírito Santo? Ora, só Deus pode ter templo. — Outros, porém, concebem a processão no sentido em que se diz que a causa se manifesta no efeito, movendo-o ou imprimindo-lhe a sua semelhança. Assim o entendeu Sabélio, ensinando que o mesmo Deus Padre se chama Filho, enquanto encarnado na Virgem, e Espírito Santo enquanto santifica e dá vida à criatura racional. Mas contra esta doutrina vão as palavras do Senhor, a respeito de si mesmo (Jo 5, 19): O Filho não pode de si mesmo fazer coisa alguma; e muitas outras, mostram não ser o Pai o mesmo que o Filho.

Mas, consideradas diligentemente, ambas essas opiniões concebem a processão como tendendo para o exterior; e por isso não a atribuem a Deus. Mas como toda processão supõe uma certa ação, assim como pela ação que recai sobre a matéria exterior, a processão é exterior, assim pela que permanece no próprio agente, é interior. O que sobretudo se vê no intelecto, cuja ação, o inteligir, permanece no ser que intelige; pois, quem intelige, por isso mesmo causa algo dentro de si, que é o conceito da coisa inteligida, nascida da potência intelectiva e procedente do conhecimento da coisa. E esse conceito, expresso pela palavra, chama-se verbo mental, significado pelo verbo oral. Mas, como Deus está acima de tudo, o que dele se diz não se deve entender ao modo das criaturas ínfimas, que são os corpos, mas

por semelhança com as criaturas supremas, que são as substâncias intelectuais, se bem tal semelhança seja deficiente para representar o divino. Por onde, não se deve conceber a processão como a dos seres corpóreos, quer pelo movimento local, quer pela ação de alguma causa produtora de um efeito exterior, como o calor procedente do agente, que aquece, para o corpo aquecido; mas segundo a emanação inteligível, isto é, do verbo inteligível emanando de quem o pronuncia e neste permanecendo. E é assim que a fé católica atribui a processão a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ela se funda na processão por movimento local, ou na que se realiza pela ação transitiva para a matéria exterior ou o efeito exterior. Ora, tal processão não existe em Deus, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que procede por processão exterior deve ser diverso daquilo donde procede; mas o que procede interiormente pelo processo inteligível, não é necessariamente diverso; antes, quanto mais perfeitamente proceder, tanto mais se unifica com o ser donde procede. Pois, é manifesto, que quanto mais uma coisa é inteligida, tanto mais íntima e mais unida com o ser inteligente é a concepção intelectual; porque o intelecto, ao inteligir em ato, unifica-se com a coisa inteligida. Donde, como o inteligir divino é o auge da perfeição, como vimos, necessário se faz que o Verbo divino seja perfeitamente uno com o ser donde procede, sem a mínima diversidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Proceder de um principio, como de estranho e diverso, repugna à essência do primeiro princípio; mas proceder como íntimo e sem diversidade, de maneira inteligível, é da essência do primeiro princípio. Assim, pois, quando dizemos ser o construtor o princípio da casa, esse princípio inclui, por essência, a concepção da sua arte, que também se incluiria na essência do primeiro princípio se tal princípio fosse o construtor. Ora, Deus, primeiro princípio das coisas, está para as coisas criadas como o artífice, para as artificiadas.

Art. 2 — Se a processão, em Deus, pode chamar-se geração.

(IV Cont. Gent., cap. X, XI; De Pot., q. 2, a. 1; Opusc. II, Contra Graecos, Armemos, etc., cap. III; Compend. Theologiae, cap. XL, XLIII; ad Coloss., cap. 1, lect IV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a processão, em Deus, não pode chamar-se geração.

1. — Pois, a geração é a passagem do não ser para o ser e se opõe à corrupção, sendo a matéria o sujeito de uma e outra. Ora, nada disto convém a Deus. Logo, não pode haver nele geração.

2. Demais. — Como se disse, em Deus há processão ao modo inteligível. Ora, em nós, tal processão não se chama geração. Logo, nem em Deus.

3. Demais. — Todo gerado, recebendo o ser do gerador, o ser de qualquer gerado é recebido. Mas nenhum ser recebido é por si subsistente. Ora, como o ser divino é por si subsistente, segundo antes se provou, segue-se que o ser de nenhum gerado é divino. Logo, em Deus não há geração.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 2, 7): Eu te gerei hoje.

SOLUÇÃO. — A processão do Verbo, em Deus, chama-se geração. O que se evidencia considerando-se que em duplo sentido usamos do vocábulo geração. Num sentido, é comum a todos os seres susceptíveis de geração e de corrupção; e assim, a geração nada mais é que a mudança do não-ser para o ser. Noutro sentido, refere-se propriamente aos seres vivos; e assim, a geração significa a origem de um ser vivo do princípio vivente conjunto, ao que propriamente se chama natividade. Todavia, nem

tudo que de tal maneira existe se diz gerado, senão propriamente o que procede por semelhança de natureza. Assim, o pêlo ou o cabelo não têm a natureza de ser gerado ou de filho, mas somente aquilo que procede por semelhança de natureza. Não, porém, qualquer semelhança. Assim, os vermes, gerados dos animais, não têm natureza de geração nem de filiação, embora tenham semelhança genérica. O que é necessário, pois, para haver em essência tal geração, é que ela proceda por semelhança, em a natureza da mesma espécie, como o homem procede do homem e o cavalo, do cavalo. Ora, nos seres vivos, que passam da potência para o ato, como o homem e os animais, incluem-se ambos os modos de geração. Se, porém houver algum ser vivo cuja vida não seja uma passagem da potência para o ato, a processão, se porventura existir em tal ser, exclui absolutamente a primeira espécie de geração, mas pode ter a própria dos seres vivos. — Por onde, a processão do Verbo, em Deus, é por natureza uma geração, pois procede a modo de atividade inteligível, que é uma operação vital, e de um princípio conjunto, como dissemos; e pela razão de semelhança, pois a concepção do intelecto é semelhança da coisa inteligída, e é existente na mesma natureza, sendo em Deus idênticos o inteligir e o existir, como demonstramos. Portanto, a processão do Verbo, em Deus, se chama geração e o próprio Verbo procedente se chama Filho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ela colhe, quanto à geração no primeiro sentido, enquanto implica a passagem da potência para o ato. E, nesse sentido, não existe em Deus, como o dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O inteligir em nós não é a substância mesma do intelecto. Por onde, o nosso verbo, procedente da atividade intelectual, não é da mesma natureza que o ser donde procede; e por isso não tem a natureza própria e completa da geração. Ao contrário, o inteligir divino é a substância mesma do ser divino que intelíge, como vimos. Por onde, o Verbo procede como subsistente na mesma natureza, e por isso propriamente se chama gerado e Filho. Daí o empregar a Escritura expressões próprias a significar a geração dos seres vivos, como a concepção e o parto, para exprimir a processão da divina Sapiência. Assim, da pessoa da divina Sapiência diz (Pr 8, 24): Ainda não havia os abismos e eu estava já concebida. Antes de haver outeiros era eu dada à luz. Porém, usamos do nome concepção, em relação ao nosso intelecto, por existir no verbo deste semelhança com a causa inteligida, embora não haja identidade de natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que é recebido o é num sujeito; do contrário não se poderia dizer que toda a sua substância a criatura a tenha recebido de Deus; pois, não há nenhum sujeito capaz de receber toda a sua substância. Por onde, o que é gerado, em Deus, recebe o ser do gerador; não que tal ser seja recebido em alguma matéria, o que repugna à subsistência do ser divino; mas se diz recebido enquanto, procedendo de outro, tem o ser divino, e não como tendo existência diversa da do ser divino. Pois a própria perfeição do ser divino contém o Verbo, por processão inteligível; e o principio do Verbo, bem como tudo o que lhe pertence à perfeição, como dissemos.

Art. 3 — Se há em Deus outra processão além da geração do Verbo.

(I Sent., dist. XIII, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XIX; De Pot., q. 10, a. 1, 2; Opusc. II, Contra Graecos, Armenos. etc., cap. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece não haver em Deus outra processão além da geração do Verbo.

1. — Pois, pela mesma razão haveria, dessa processão, outra, e assim ao infinito, o que repugna. Logo, é mister limitarmo-nos à primeira, de modo que haja em Deus só uma processão.

2. Demais. — Cada natureza tem apenas um modo de comunicação; e isto porque as operações tendentes a um termo têm unidade e diversidade. Ora, a processão, em Deus, implica a comunicação da natureza divina; e sendo esta somente uma, como se viu, conclui-se que só uma processão há em Deus.

3. Demais. — Se há em Deus outra processão além da processão inteligível do Verbo, não poderá ser senão a do Amor, que implica ato da vontade. Ora, tal processão não pode ser diferente da do intelecto inteligível, porque em Deus a vontade não difere do intelecto, como se viu. Logo, em Deus não há outra processão além da do Verbo.

Mas, *em contrário*, o Espírito Santo procede do Pai. Pois é diferente do Filho, segundo a Escritura (Jo 15, 26):Eu rogarei ao Pai e Ele vos dará outro consolador. Logo, em Deus há outra processão, além da do Verbo.

SOLUÇÃO. — Em Deus há duas processões, a do Verbo e uma outra. O que se evidencia considerando que em Deus a processão implica um ato que não tende a nenhum termo extrínseco, mas permanece no próprio agente. Ora, tal ato, nos seres de natureza intelectual, pertence ao intelecto e à vontade. Ora, a processão do Verbo implica um ato inteligível. Segundo, porém, o ato da vontade, há em nós outra processão — a do amor, pela qual o amado está no amante, assim como, pela concepção do verbo, a coisa dita ou inteligida está no inteligente. Donde, além da processão do Verbo, há em Deus outra processão, que é a do Amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é necessário ir até ao infinito, nas processões divinas; pois, a processão interior, em a natureza intelectual, termina na processão da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tudo o que há em Deus é Deus, como vimos; o que não se dá com os outros seres. Por onde, a natureza divina se comunica por qualquer processão sem termo exterior; não assim as demais naturezas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora em Deus não haja diferença entre a vontade e o intelecto, contudo é da essência da vontade e do intelecto que as processões dependentes da ação de uma e de outro se realizem numa certa ordem. Não há, portanto, processão do amor senão relativamente à processão do verbo; pois, nada pode ser amado pela vontade sem ser concebido pelo intelecto. Assim, pois, como há uma certa ordem entre o Verbo e o principio donde procede, embora em Deus sejam idênticas a substância e a concepção do intelecto, assim também, embora em Deus se identifiquem a vontade e o intelecto, a processão do amor divino distingue-se, por ordem, da processão do Verbo divino; porque da essência do Amor é proceder da concepção do intelecto.

Art. 4 — Se a processão do Amor, em Deus, é geração.

(Infra, q. 30, a. 2, ad 2; I Sent., dist. XIII, a 3, ad 3, 4; III. dist. VIII. a. 1, ad 8; IV Contra Cent., cap. XIX; De Pot., q. 2. a. 4, ad 7; q. 10, a. 2, ad 22; Compend. Theol., cap. XLVI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a processão do Amor, em Deus, é geração.

1. — Pois, o que procede por semelhança de natureza, nos seres vivos, se diz gerado e nascido. Ora, o que em Deus procede ao modo do amor procede por semelhança de natureza, do contrário seria estranho à natureza divina e haveria então processão para o exterior. Logo, o que em Deus procede ao modo do amor procede como gerado e nascido.

2. Demais. — Como a semelhança é da essência do verbo, assim também é da essência do amor; e por isso diz a Escritura (Eccl 13, 19): Todo animal ama o seu semelhante. Se, portanto, em razão da semelhança, convém ao Verbo procedente ser gerado e nascido, resulta que também ao Amor procedente convém o ser gerado.

3. Demais. — Não está num gênero o que não está em nenhuma das suas espécies. Se pois, há em Deus alguma processão do Amor, é necessário que, além desse nome comum, tenha ela um nome especial. Ora, não se lhe pode dar outro nome sem ser o de geração. Logo, resulta que a processão do Amor em Deus é geração.

Mas, *em contrário*, é que, se assim fosse, seguir-se-ia que o Espírito Santo, procedente como Amor, procederia como gerado; o que vai contra o dito de Atanásio: O Espírito Santo vem do pai e do Filho, não feito, nem criado, nem gerado, mas procedente.

SOLUÇÃO. — A processão do Amor em Deus se não deve chamar geração. Para evidenciá-lo, devemos saber que a diferença entre o intelecto e a vontade está em que o intelecto se atualiza quando nele está à causa inteligida, segundo a semelhança dela; ao passo que a vontade se atualiza, não porque nela exista alguma semelhança do que é querido, mas por inclinar-se para a causa querida. Portanto, a processão, segundo a natureza do intelecto, funda-se na noção de semelhança e como tal, pode ter natureza de geração, pois todo gerador gera o seu semelhante. Porém a processão, segundo a natureza da vontade, não se funda na noção de semelhança, mas antes, na noção de um agente que impele e move para algum termo. Logo, o que em Deus procede ao modo do amor não procede como gerado ou como filho, mas antes como espírito, nome que designa uma certa moção vital e um impulso, no sentido em que se diz que alguém é movido ou impelido pelo amor a fazer alguma causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que existe em Deus se identifica com a divina natureza, não se podendo portanto, em razão dessa identificação, conceber a noção própria de tal ou tal processão, segundo a qual uma se diferencia de outra. Mas, é necessário que a noção distinta de tal e tal processão seja considerada segundo a ordem de uma em relação à outra. Ora, semelhante ordem é considerada segundo a noção de vontade e de intelecto. Donde, segundo tal noção própria, a cada processão, em Deus, lhe cabe o nome adequado, imposto para significar a noção própria do objeto. E daí resulta que o procedente ao modo do amor recebe a natureza divina e contudo não se chama nascido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma é a semelhança do verbo e outra a do amor. Tem-na o verbo enquanto é certa semelhança da causa inteligida, como o gerado é semelhança do gerador. Tem-na o amor, não por ser em si mesmo semelhança, mas por esta ser princípio do amor. Donde se não segue que o amor seja gerado, mas que o gerado é princípio do amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só pelas criaturas podemos nomear a Deus, como dissemos. E porque nas criaturas a comunicação da natureza só se dá pela geração, a processão em Deus não tem outro nome próprio ou especial senão o de geração. Dai o ficar sem nome especial a processão que não é geração, podendo contudo chamar-se espiração por ser processão do Espírito.

Art. 5 — Se em Deus há mais de duas processões.

(IV Cont Gent., cap. XXIV; De Pot., q. 9,a. 9; 10, a. 2. ad argumenta sed contra)

O quinto discute-se assim. — Parece que há em Deus mais de duas processões.

1. — Pois, assim como a ciência e a vontade se atribuem a Deus, assim também a potência. Se, portanto, se admitem em Deus duas processões, segundo o intelecto e a vontade, resulta que se deve admitir uma terceira, segundo a potência.

2. Demais. — A bondade é por excelência o princípio da processão; pois, como se disse, o bem é difusivo de si. Logo, devemos admitir uma processão, em Deus, segundo a bondade.

3. Demais. — O vigor da fecundidade é maior em Deus que em nós. Ora, em nós não há só uma, mas muitas processões do verbo; pois de um verbo procede outro, e semelhantemente, de um, outro amor. Logo, há em Deus mais de duas processões.

Mas, *em contrário*, em Deus só há dois procedentes, o Filho e o Espírito Santo. Logo, só há nele duas processões.

SOLUÇÃO. — Em Deus só se podem admitir processões segundo os atos imanentes no agente. Ora, tais atos, em a natureza intelectual e divina, são apenas dois — inteligir e querer. Pois o sentir, que também se considera como operação do que sente, está fora da natureza intelectual; nem é totalmente diverso do gênero de atos tendentes ao exterior, pois o sentir se completa pela ação sensível, no sentido. Donde se conclui que em Deus não pode haver outra processão, além da do Verbo e do Amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência é princípio de ação transitiva, e por isso, fundados nela, admitimos a ação transitiva. E assim, quanto ao atributo da potência, não se admite processão da Pessoa divina, mas só das criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A bondade, como diz Boécio, pertence à essência e não à operação, a não ser talvez como objeto da vontade. Donde, como é necessário admitir as processões divinas, em relação a certos atos, não se podem admitir outras processões, relativamente à bondade e atributos semelhantes, a não ser a do Verbo e a do Amor, pelas quais Deus intelige e ama a sua essência, a sua verdade e a sua bondade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já demonstramos, Deus, por um ato simples, tudo intelige e semelhantemente tudo quer. Donde, o não poder existir nele um verbo, procedendo, de outro verbo, nem um amor procedendo de outro amor; mas existe um só Verbo perfeito com um só perfeito amor. E isto lhe manifesta a perfeita fecundidade.

Questão 28: Das relações divinas.

Em seguida devemos tratar das relações divinas, sobre as quais quatro questões se discutem:

Art. 1 — Se há em Deus relações reais.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, 2, a. 1; IV Cont, Gent., cap. XIV; De Pot., q. 8, a. Compend. Theol., cap. LIII; in Ioan., cap. XVI, lect. IV).

O primeiro discute-se assim. — Parece não haver em Deus nenhumas relações reais.

1. — Pois, diz Boécio: Quando usamos dos predicamentos, na predicação divina, tudo o que podemos predicar inclui-se na substância; e absolutamente não pode ser predicado o que importa relação com outra coisa. Ora, tudo o que realmente existe em Deus, dele podemos predicar. Logo, em Deus não existe realmente relação.

2. Demais. — Diz Boécio, no mesmo livro: A mesma relação existente na Trindade entre o Pai e o Filho; e ambos, com o Espírito Santo, é a que existe entre o idêntico e o idêntico. Ora, esta última é relação somente de razão, porque toda relação real exige dois extremos reais. Logo, em Deus não são reais, mas somente de razão.

3. Demais. — A relação de paternidade é uma relação de princípio. Ora, quando se diz — Deus é o princípio das criaturas — não importa isso nenhuma relação real, mas somente de razão. Logo, nem a paternidade, em Deus, é relação real, e pela mesma razão, nem as outras relações que se lhe atribuem.

4. Demais. — A geração em Deus funda-se na processão do verbo inteligível. Ora, as relações nascidas da operação do intelecto são somente de razão. Logo, a paternidade e a filiação que se atribuem a Deus, pela geração, são relações somente de razão.

Mas, *em contrário*, o pai é assim chamado por causa da paternidade; e o filho, por causa da filiação. Se, pois, em Deus não há realmente nem paternidade nem filiação, segue-se que Deus não é realmente Pai nem Filho, mas somente segundo a noção de inteligência, o que é a heresia sabeliana.

SOLUÇÃO. — Certas relações existem realmente em Deus, o que se evidencia considerando que só nas coisas relativas a outras encontram-se relações só de razão e não, reais. O que não existe nos outros gêneros; pois, estes, como a quantidade e a qualidade, na sua noção própria, significam o que é inerente a um sujeito. Ora, as coisas relativas a outras exprimem, na sua noção própria, só tal relação. E tal relação está, às vezes, na própria natureza das coisas; como p. ex., nas que por natureza se coordenam e têm inclinação umas para as outras; e essas relações são necessariamente reais. Assim, p. ex., o corpo pesado tem inclinação e tendência para o centro e por isso há uma relação entre aquele e este; e o mesmo se dá em casos semelhantes. Outras vezes, porém, a relação expressa pelas coisas relativas a outras só existe na apreensão mesma da razão, comparando umas com as outras; e neste caso a relação é somente de razão, como quando, p. ex., a razão compara o homem com o animal e a espécie, com o gênero. Mas quando uma coisa procede de um princípio da mesma natureza, necessariamente ambos, o procedente e o princípio da processão, devem convir na mesma ordem, e assim é necessário tenham mútuas relações reais. Ora, como em Deus as processões existem na identidade de natureza, como mostramos, necessariamente serão reais as relações admitidas nas processões divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A relação com alguma coisa de nenhum modo se predica de Deus, na noção própria do que é relativo a alguma coisa; isto é; enquanto tal noção própria deriva da

comparação com o ser onde existe a relação, mas com outra coisa. Mas nem por isso quis Boécio excluir de Deus a relação, senão apenas significar que dele se não deve predicar a modo de inerência, segundo a relação própria de razão; mas antes ao modo do que é relativo a outra coisa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação que importa a denominação de idêntico é só de razão, se idêntico se toma no seu sentido absoluto; pois, tal relação só pode consistir na ordem que a razão descobre numa coisa para consigo mesma, segundo dois quaisquer dos seus aspectos. É porém diferente o caso, quando certas coisas se dizem idênticas não pelo número, mas pela natureza do gênero ou da espécie. Boécio, pois, assimila as relações existentes em Deus à relação de identidade, não em todos os aspectos, mas só quando tais relações não diversificam a relação de identidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Procedendo a criatura, de Deus, com diversidade de natureza, Deus está fora da ordem de todas as criaturas; nem é por natureza que com elas mantém relações. Pois não as produz por uma necessidade imposta à sua natureza, mas pelo intelecto e pela vontade, como dissemos. E, portanto, em Deus, não há relação real com as criaturas. Ao contrário, estas mantém com Deus relação real, pois estão incluídas na ordem divina, e por natureza dependem de Deus. Ora, as processões divinas existem na mesma natureza. Logo, não há semelhança, na objeção.

RESPOSTA À QUARTA. — As relações oriundas da só operação do intelecto, nas coisas mesmas inteligíveis, são relações apenas de razão, porque esta a descobre entre duas coisas inteligíveis. Mas as relações oriundas da operação do intelecto, e que existem entre o verbo intelectualmente procedente e o princípio donde procede, não são apenas de razão, mas reais; pois, realidade é o próprio intelecto ou a razão e está realmente para o que procede inteligivelmente, como as coisas corporais, para o que procede corporalmente. E assim a paternidade e a filiação são relações reais em Deus.

Art. 2 — Se a relação em Deus é o mesmo que a sua essência.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XIV; De Pot., q. 8, a. 2; Quodl. VI, q. 1; Compend. Theol., cap. LIV. LXVI, LXVII).

O segundo discute-se assim. — Parece que em Deus a relação não é o mesmo que a sua essência.

1. — Pois, como diz Agostinho: Nem tudo o que se predica de Deus se predica substancialmente; assim, algumas predicações são relativas, como a do Pai, relativamente ao Filho; e estas não se predicam substancialmente. Logo a relação não é a essência divina.

2. Demais. — Diz Agostinho: Tudo o que se predica relativamente tem, além disso, um ser próprio, como, homem-senhor e homem-servo. Se, pois, há em Deus quaisquer relações, necessariamente nele haverá algo mais que elas.

3. Demais. — Um ser relativo é referente a outro, como diz Aristóteles. Se, pois, a relação é a própria essência divina, segue-se que o ser da divina essência consiste em referir-se a outro; o que repugna à perfeição do ser divino, por excelência absoluto e por si subsistente, como se demonstrou. Logo, a relação não é a própria essência divina.

Mas, *em contrário*, tudo o que não é a essência divina é criatura. Ora, a relação realmente convindo a Deus, e não sendo a essência divina, será necessariamente criatura. Então, não se deve render-lhe um culto de latria, o que vai contra ao que a Igreja canta num Prefácio: Para que seja adorada, nas Pessoas, a propriedade, e na majestade, a igualdade.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria dizem ter errado Gilberto Porretano, que depois retratou o seu erro no concílio Remense. Ensinava ele, que as relações em Deus são acrescentadas ou de proveniência extrínseca.

Ora, para esclarecer o assunto, devemos considerar que dois elementos se hão de levar em conta em qualquer dos nove gêneros de acidentes. Um é o ser conveniente a cada gênero, enquanto acidente. E isso é, em geral, em todos, ser inerente a um sujeito, pois o ser do acidente consiste na inerência. O outro elemento a considerar é a noção própria de cada um dos referidos gêneros. Ora, nos outros gêneros que não o da relação, como a quantidade e a qualidade, a noção própria do gênero reside na sua relação com o sujeito; pois, a quantidade se chama medida, e a qualidade, disposição da substância. Ao contrário, a essência própria da relação não consiste em referir-se ao ser em que está, mas a algo de exterior.

Se, portanto, considerarmos criaturas as relações como tais, veremos que são acrescentadas, e não, de proveniência intrínseca. E exprimem uma referência que de certo modo atinge a própria coisa relacionada, para outra. Se porém considerarmos a relação como acidente, então é inerente ao sujeito e neste tem o ser acidental.

Mas Gilberto Porretano a considerou somente do primeiro modo. Ora, tudo o que nas coisas criadas tem ser acidental tem-no substancial quando referido a Deus; pois, nada existe, em Deus, como um acidente num sujeito, porque tudo o que nele existe é a sua essência. Por onde, considerada a relação como tendo um ser acidental, nas coisas criadas, que lhes servem de sujeito, ela, realmente existindo em Deus, tem o ser da essência divina, sempre idêntico a si mesma. Mas quando referente a outro termo, a relação exprime antes uma referência ao termo do que à essência. Por onde, é claro que a relação realmente existente em Deus é, realmente, o mesmo que a essência; e só desta difere racionalmente, porque a relação supõe referência ao termo oposto, o que não está compreendido na denominação de essência. Donde resulta com clareza que, em Deus, não diferem, mas se identificam, o ser da relação e o da essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho não significam que a paternidade, ou qualquer outra relação essencial existente em Deus, não seja idêntica à divina essência; mas que não se predica substancialmente como existindo no sujeito a que se atribui; senão, relativamente. Por isso só dois predicamentos se atribuem a Deus; pois, os outros supõem relação com o sujeito de que se predicam, tanto quanto ao ser como quanto à noção do gênero próprio. Ora, nada do que existe em Deus pode, por causa da sua simplicidade, ter relação com o seu sujeito ou com o que se predica, senão a de identidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como nas coisas criadas, assim em Deus, se bem de maneira diferente, as predicações relativas implicam não somente o caráter de relatividade, mas ainda algo absoluto. Pois, na criatura difere a realidade do conteúdo do nome relativo; em Deus, porém, não há diferença, mas tudo é uma mesma realidade, não perfeitamente expressa pelo nome de relação, como compreendida na significação de tal nome. Pois, já dissemos, quando tratamos dos nomes divinos, que mais contém a perfeição da divina essência do que pode ser expresso por qualquer nome. Donde se não segue, que em Deus, alem da relação, haja realmente outro ser, senão apenas quando se considera a significação do nome.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a divina perfeição nada mais contivesse do que significa o nome relativo, o ser divino seria imperfeito, como referente a algum outro; como p. ex., se Deus não contivesse mais do que significa o nome de sapiência, não seria um ser subsistente. Mas de ser a perfeição da divina

essência maior do que o conteúdo significativo de qualquer nome, não se segue tenha a divina essência ser imperfeito, pelo fato de o nome relativo, ou qualquer outro, dito de Deus, não implicar sentido de perfeição; pois, a divina essência em si compreende a perfeição de todos os gêneros, como dissemos.

Art. 3 — Se as relações atribuídas a Deus real e mutuamente se distinguem.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 2; De Pot., q. 2, a. 5, 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que real e mutuamente não se distinguem as relações atribuídas a Deus.

1. — Pois, coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si. Ora, toda relação existente em Deus é idêntica à divina essência. Logo, as relações reais mutuamente se não distinguem.

2. Demais. — Como a paternidade e a filiação se distinguem pelo que significam, da essência divina, assim também a bondade e a potência. Mas, por tal distinção, não há nenhuma diferença real entre a bondade e a potência divina. Logo, nem entre a paternidade e a filiação.

3. Demais. — Entre as relações divinas não há distinção real senão quanto à origem. Ora, não parece que uma relação nasça de outra. Logo, as relações não se distinguem realmente umas das outras.

Mas, *em contrário*, Boécio: Em Deus, a substância contém a unidade, a relação multiplica a Trindade. Se, pois, as relações se não distinguissem, real e mutuamente, não haveria em Deus Trindade real, mas só racional; o que é erro sabeliano.

SOLUÇÃO. — Quando a uma coisa se atribui outra é necessário atribuir àquela tudo o que for da essência desta; p. ex., a quem se atribuir o ser humano há-se se lhe atribuir o racional. Pois, a essência da relação está em referir-se uma coisa a outra, pelo que uma se opõe relativamente à outra, como dissemos. Ora, em Deus havendo relação real, segundo dissemos, há necessariamente oposição real. Ora, a oposição relativa inclui por natureza a distinção. Donde o haver necessariamente em Deus distinção real, não por certo quanto à realidade absoluta da essência que é suma unidade e simplicidade; mas, de natureza relativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo o Filósofo, o argumento segundo o qual coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si, colhe em relação a coisas real e racionalmente idênticas, como túnica e vestuário. E por isso, no mesmo lugar diz, que embora seja o mesmo que o movimento tanto a ação como a paixão, contudo daí se não segue sejam idênticas; pois, a ação implica relação com o agente que causa o movimento do móvel; ao passo que a paixão supõe a receptividade. Do mesmo modo, embora a paternidade e a filiação se identifiquem, por natureza, com divina essência, contudo uma e outra, pelas suas noções próprias, implicam relações opostas. Por isso mutuamente se distinguem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Potência e bondade não implicam, por essência, nenhuma oposição. Por isso a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora as relações propriamente falando, não nasçam nem procedam umas das outras, contudo consideram-se como opostas, no proceder uma realidade de outra.

Art. 4 — Se em Deus só há quatro relações reais, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.

O quarto discute-se assim — Parece não haver em Deus senão quatro relações reais, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.

1. — Pois, há a considerar em Deus as relações da inteligência com o inteligido e da vontade com o objeto querido; que são relações reais, nem se contém nas supra mencionadas. Logo, não há em Deus somente quatro relações reais.

2. Demais. — Admitem-se relações reais em Deus, quanto à processão inteligível do Verbo. Ora, as relações inteligíveis se multiplicam ao infinito, como diz Avicena. Logo, há em Deus infinitas relações reais.

3. Demais. — As idéias existem em Deus abeterno, como se disse. Nem se distinguem entre si senão relativamente ao seu objeto, segundo foi dito. Logo, em Deus há muitas relações eternas.

4. Demais. — A igualdade, a semelhança e a identidade são relações e em Deus existem abeterno. Logo, nele existem abeterno mais revelações que as supra mencionadas.

Mas, *em contrário*, parece que são menos. Pois, segundo o Filósofo, o mesmo caminho de Atenas a Tebas é o de Tebas a Atenas. Logo, pela mesma razão, idêntica é a relação entre o Pai e o Filho, chamada paternidade, e a entre o Filho e o Pai, chamada filiação. E assim não há em Deus quatro relações.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, toda relação se funda ou na quantidade, como a que há entre o duplo e o meio; ou na ação e na paixão, como a existente entre um agente e o seu ato, entre o senhor e o escravo, e outras. Ora, em Deus não existindo quantidade, pois, é grande, sem quantidade, como diz Agostinho, resulta que nele relação real só pode existir fundada na ação. Não porém em ações que causem em Deus uma processão extrínseca,; pois, as relações de Deus com as criaturas, nele não estão realmente, como dissemos. Por onde, as relações reais, só se podem admitir em Deus mediante ações que causem nele uma processão interna e não, externa. Ora, processão dessa natureza só há duas, como dissemos; uma, fundada na ação do intelecto, que é a processão do Verbo; outra, na da vontade, que é a do Amor. E, segundo qualquer delas é necessário admitir duas relações opostas: uma, a do que procede do princípio, e outra, a do próprio princípio. A processão do Verbo se chama geração, na sua noção própria, pela qual convém aos seres vivos. Ora, a relação do princípio da geração, nos seres vivos perfeitos, se chama paternidade; e a do que procede do princípio, filiação. Porém a processão do Amor não tem nome próprio, como dissemos e, portanto, nem as relações que nela se fundam. Chama-se contudo espiração à relação do princípio desta processão, e à do procedente, processão. Embora esses dois nomes pertençam às próprias processões ou origens, e não às relações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos seres em que diferem o intelecto e o inteligido, a vontade e o seu objeto, pode haver relação real entre a ciência e a coisa sabida, a vontade e a coisa querida. Mas em Deus, são absolutamente idênticos o intelecto e o inteligido, pois, inteligindo-se, tudo intelige; e pela mesma razão nele se identificam a vontade e a coisa querida. Por onde, tais relações em Deus não são reais, como não são as que existem entre duas identidades. Real é, contudo, a relação com o Verbo, compreendendo-se este como coisa inteligida; assim, quando inteligimos uma pedra, o que o intelecto concebe, da coisa inteligida, se chama verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As relações inteligíveis multiplicam-se em nos ao infinito, pois por um ato inteligimos a pedra, e por outro, essa relação, ainda por outro, esta última, e assim ao infinito se multiplicam os atos de inteligir e, por conseqüência, as relações inteligidas. O que não se dá com Deus, que por um só ato tudo intelíge.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As relações são ideais, como inteligidas por Deus. Donde, da pluralidade delas se não segue que haja muitas em Deus, mas que Ele conhece muitas.

RESPOSTA À QUARTA. — A igualdade e a semelhança não são em Deus relações reais, mas apenas de razão, como depois se verá.

RESPOSTA À QUINTA. — Embora o caminho de um termo para outro seja o mesmo que em sentido inverso, contudo as relações são diferentes. Por isso, daí não se pode concluir que seja a mesma relação entre o Pai e o Filho e reciprocamente. Mas poderíamos concluir tal, de um meio termo absoluto que porventura houvesse entre eles.

Questão 29: Das Pessoas divinas

Depois de termos estudado o que necessário conhecer preliminarmente a respeito das processões e das relações, é mister tratarmos das Pessoas.

Primeiro, consideradas absolutamente; depois, relativamente. Do primeiro modo devemos considerar as Pessoas em geral e, em seguida, em particular. Ora, consideradas em geral, dão lugar a quatro questões. A primeira é a significação da palavra pessoa. A segunda é o número das Pessoas. A terceira, a que resulta do número das Pessoas ou se lhe opõe, como a diversidade, a semelhança e coisas semelhantes. A quarta, a que respeita ao conhecimento das Pessoas. Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se é acertada a seguinte definição de pessoa: A pessoa é uma substância individual de natureza racional.

(III.ª, q. 2, a. 2; I Sent., dist. XXV, a. 1; De Pot., q. 9, a. 2; De unione Verbi, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece desacertada a seguinte definição de pessoa que dá Boécio: A pessoa é uma substância individual de natureza racional.

1. — Pois, não é possível definir o singular. Ora, pessoa significa um ser singular. Logo, é inconvenientemente definida.

2. Demais. — A substância incluída na definição de pessoa é tomada como substância primeira ou como segunda. Se como primeira, é supérfluo acrescentar individual, porque a substância primeira é individual. Se como segunda, o acréscimo é falso e implica oposição nos adjetivos, pois, as substâncias segundas são os gêneros ou as espécies. Logo, a definição é mal enunciada.

3. Demais. — O nome intencional não deve entrar na definição de um ser. Assim, não faria um enunciado certo quem dissesse — O homem é uma espécie de animal; pois, homem designa um ser, e espécie é o nome intencional. Ora, pessoa, designando um ser, pois significa uma substância de natureza racional, é inconveniente introduzir-lhe, na definição, indivíduo, que é o nome intencional.

4. Demais. — A natureza é princípio de movimento e de quietação no ser em que ela existe essencial e não acidentalmente, como diz o Filósofo. Ora, o conceito de pessoa se realiza em seres imutáveis, como Deus e os anjos. Logo, na definição de pessoa não se deveria incluir a natureza mas, antes, a essência.

5. Demais. — A alma separada é uma substância individual de natureza racional. Ora, não é uma pessoa. Logo, tal definição de pessoa não é acertada.

SOLUÇÃO. — Embora o universal e o particular se encontrem em todos os gêneros, contudo, de certo modo especial, o indivíduo se encontra no gênero da substância. Pois, esta se individua por si mesma, ao passo que os acidentes se individuam pelo seu sujeito, que é a substância; assim, uma determinada brancura denomina-se tal enquanto está num certo sujeito. Por isso, e convenientemente, os indivíduos substanciais diferem dos outros por um nome especial, pois se chamam hipóstases ou substâncias primeiras.

Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. E por isso, à predita

definição de pessoa, acrescenta-se substância individual, para significar o singular no gênero da substância; e acrescenta-se mais — de natureza racional, para exprimir o singular na ordem das substâncias racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora nenhum singular seja susceptível de definição, todavia o que constitui a essência comum da singularidade o é; e assim o Filósofo define a substância primeira, e do mesmo modo Boécio define a pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo alguns, a substância entra na definição de pessoa como substância primeira, que é a hipóstase. Mas nem por isso é supérfluo acrescentar-se individual. Pois, o nome de hipóstase, ou substância primeira exclui noção de universal e de parte; assim, não dizemos que o homem, em geral, seja hipóstase, nem da mão, que é parte; mas, acrescentando-se individual, exclui-se da pessoa a idéia de assumível; porque a natureza humana, em Cristo, não é pessoa, por ter sido recebida por um ser mais digno, a saber, pelo Verbo de Deus. Mas melhor será dizer, que a palavra substância é usada em sentido geral e se divide em primeira e segunda; e, acrescentando-se-lhe individual, ela usurpa as funções de substância primeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As diferenças substanciais, não nos sendo conhecidas, ou também, não tendo denominação, é-nos necessário às vezes recorrer às diferenças acidentais, em lugar delas como se disséssemos: o fogo é um corpo simples, cálido e seco. Pois, os acidentes próprios são efeitos das formas substanciais e as manifestam. E, semelhantemente, podemos recorrer aos nomes intencionais para definir certas realidades não susceptíveis de definição adequada. É assim que o nome de indivíduo entra na definição de pessoa para designar o modo de subsistir próprio às substâncias particulares.

RESPOSTA À QUARTA. — Segundo o Filósofo, o nome de natureza foi primeiramente imposto para significar a geração dos seres vivos, que se chama natividade. E porque tal geração provém de um princípio intrínseco, estendeu-se esse nome a significar o princípio intrínseco de qualquer movimento. Nesse sentido é que Aristóteles define a natureza. E porque tal princípio é formal ou material tanto a forma como a matéria se chamam geralmente natureza. Completando-se, porém, pela forma e essência de cada ser, comumente se chama natureza a essência, significada pela definição. E é nessa acepção que aqui se toma a palavra natureza. E por isso Boécio, no mesmo livro, diz que natureza é a que informa pela diferença específica; pois, a diferença específica completa a definição e é tomada da própria forma da coisa. E portanto, foi mais conveniente usar, na definição de pessoa, que é um ser singular de um gênero determinado, o nome de natureza, que o de essência, derivado de ser, que é generalíssimo.

RESPOSTA À QUINTA. — A alma faz parte da espécie humana. Logo, como embora separada, tende por natureza para a união, não pode chamar-se substância individual, que é a hipóstase, ou substância primeira; assim como não o pode a mão nem qualquer outra parte do homem. E portanto, não lhe cabe a definição e nem o nome da pessoa.

Art. 2 — Se pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência.

(I Sent., dist. XXIII, a. 1; De pot., q. 9, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência.

1. — Pois, diz Boécio que os Gregos davam à substância individual de natureza racional o nome hipóstase. Ora, também para nós isto é significado pelo nome de pessoa. Logo, pessoa é absolutamente o mesmo que hipóstase.

2. Demais. — Como dizemos que há em Deus três pessoas, assim também dizemos que há três subsistências; o que não seria possível se pessoa e subsistência não significassem o mesmo. Logo, pessoa significa absolutamente o mesmo que subsistência.

3. Demais. — Boécio diz: a ousia, o mesmo que essência, significa um composto de matéria e forma. Ora, o que é composto de matéria e forma é o individuo substancial, que se chama hipóstase e pessoa. Logo, todos os nomes referidos parecem significar o mesmo.

Mas, *em contrário*, Boécio: Os gêneros e as espécies somente subsistem: os indivíduos, porém, não somente subsistem, mas também substão. Ora, como de subsistir deriva a palavra subsistência; de substar, as substâncias ou hipóstases. Ora, como ser hipóstase ou pessoa não convém aos gêneros e às espécies, a hipóstase ou pessoa não é o mesmo que subsistência.

Demais. — Boécio diz: A hipóstase chama-se matéria, mas a ousiosis, isto é, a subsistência, se chama forma. Ora, nem a forma nem a matéria se podem chamar pessoas. Logo, pessoa difere da hipóstase e da subsistência.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, em dois sentidos se emprega a palavra substância. Num sentido, significa aqüididade da coisa, expressa pela definição, e por isso dizemos que a definição exprime a substância da coisa; e a essa substância os Gregos chamam ousia, o que nós podemos traduzir por essência. Noutro sentido, chama-se substância ao sujeito ou suposto que subsiste no gênero da substância. E este, em acepção comum, pode receber o nome significativo da intenção; e assim, se chama suposto. Mas também pode receber os três nomes significativos da coisa, a saber: ser de natureza, subsistência e hipóstase, conforme ao tríplice aspecto da substância na acepção presente. Assim, enquanto existente por si, e não em outro ser, chama-se subsistência; pois, dissemos subsistirem por si as coisas existentes, não em outro ser, mas em si mesmas. Enquanto é o suposto de alguma natureza comum, chama-se ser de natureza; como, este homem é um ser de natureza. E enquanto é o suposto dos acidentes, chama-se hipóstase ou substância. Porém, o que esses três nomes significam comumente em todo o gênero das substâncias, o nome de pessoa significa no gênero das substâncias racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Hipóstase, entre os Gregos, pela própria significação do nome, pode exprimir qualquer indivíduo substancial; mas pelo modo usual de falar, veio a significar o indivíduo de natureza racional, por causa da excelência dessa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como nós dissemos que há em Deus a pluralidade de três pessoas e três subsistências, assim os Gregos dizem que há nele três hipóstases. Mas como o nome de substância, que pela significação própria corresponde ao de hipóstase, nós o empregamos equivocamente, significando, ora, essência e, ora, hipóstase; preferiram, para não haver ocasião de erro, traduzir hipóstase por subsistência e não por substância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A essência propriamente é a significada pela definição, e esta abrange os princípios específicos e não os individuais. Por isso, nos seres compostos de matéria e forma, a essência significa não somente a forma ou a matéria, mas o composto da matéria e da forma comum, como princípios da espécie. Ora, o composto de tal matéria e de tal forma é por natureza hipóstase e pessoa. Assim, a alma, a carne, os ossos são da essência do homem, mas tal alma, tal carne e tais ossos são da essência de tal homem. Logo, a hipóstase e a pessoa acrescentam à noção de essência a de princípios individuais; nem são o mesmo que a essência, nos compostos de matéria e forma, como dissemos, quando tratamos da simplicidade divina.

RESPOSTA À QUARTA. — Boécio diz subsistirem os gêneros e as espécies, enquanto que a alguns indivíduos é próprio o subsistir, por estarem compreendidos em gêneros e espécies inclusos no predicamento da substância. E não que as próprias espécies ou gêneros subsistam, exceto segundo a opinião de Platão, que admitia subsistirem as espécies das coisas separadamente dos indivíduos. Substar, porém, é próprio aos mesmos indivíduos, em relação aos acidentes, que estão fora das idéias de gêneros e de espécies.

RESPOSTA À QUINTA. — O indivíduo composto de matéria e forma pode substar ao acidente, pela propriedade da matéria; por isso Boécio diz: A forma simples não pode ser sujeito. Mas se subsiste por si, é pela propriedade da sua forma, que não se acrescenta à coisa subsistente, mas dá o ser atual à matéria, de modo a poder assim subsistir o indivíduo. E por isso Boécio atribui a hipóstase à matéria, e a ousiosis, ou subsistência, à forma; porque a matéria é o princípio do substar, e a forma, o do subsistir.

Art. 3 — Se deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa.

(I Sent., dist. XXIII, a. 2; De Pot., q. 9, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa.

1. — Pois, Dionísio diz: Universalmente falando, não devemos ousar dizer ou pensar nada, a respeito da divindade oculta e supersubstancial, exceto o que nos foi divinamente revelado pelas Sagradas Letras. Ora, o nome de pessoa não nos é expresso, na Sagrada Escritura, nem em o Novo nem no Velho Testamento. Logo, não se deve aplicar a Deus o nome de pessoa.

2. Demais. — Boécio diz: O nome de pessoa originou-se das pessoas que representavam certos homens, nas comédias e nas tragédias. Pois pessoa vem de personar, porque necessàriamente numa concavidade o som se desenvolve mais intenso. Os Gregos, porém, chamavam a tais pessoas – prósopa(máscaras), por se colocarem na face e, estando diante dos olhos, ocultarem o vulto. Mas tal nome só metaforicamente talvez possa convir a Deus. Logo, o nome de pessoa só metaforicamente se aplica a Deus.

3. Demais. — Toda pessoa é hipóstase. Ora, o nome de hipóstase parece não convir a Deus; pois, ela é, segundo Boécio, o que substá aos acidentes, que em Deus não existem. E Jerônimo também diz que o nome de hipóstase esconde o veneno debaixo do mel. Logo, o nome de pessoa se não deve aplicar a Deus.

4. Demais. — Ao que não convém uma definição também não convém o definido. Ora, a definição referida de pessoa parece não convir a Deus. Quer por importar a razão o conhecimento discursivo, que, não convindo a Deus, como se demonstrou, não pode Deus ser dito de natureza racional. Quer também porque Deus se não pode chamar substância individual; pois, de um lado, o princípio de individuação é a matéria e Deus é imaterial; e, de outro, Deus, não substando aos acidentes, não se pode chamar substância. Logo, o nome de pessoa não se deve aplicar a Deus.

Mas, *em contrário*, o símbolo de Atanásio diz: Uma é a pessoa do Pai, outra á do Filho, outra a do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, i. é, o que subsiste em a natureza racional. Donde, como se devem atribuir a Deus todas as perfeições, pois a sua essência as contêm todas, devemos aplicar-lhe o nome de pessoa. Não porém do mesmo modo pelo qual o

aplicamos à criatura, mas de modo mais excelente, como se dá com os outros nomes impostos à criatura e atribuídos a Deus, conforme demonstramos quando tratamos dos nomes divinos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a Escritura, tanto no Velho como no Novo Testamento, não aplique a Deus o nome de pessoa, contudo, o que o nome significa muitas vezes nela o encontramos, aplicado a Deus, a saber, que é por excelência o ser existente por si mesmo e perfeitíssimamente inteligente. Pois, se a Deus somente devêssemos aplicar necessariamente as palavras que dele diz a Sagrada Escritura, seguir-se-ia que nunca poderíamos falar de Deus em língua diversa daquela em que primeiro foi transmitida a Escritura do Velho e do Novo Testamento. Ora, a necessidade de disputar com os heréticos obrigou a fé antiga a buscar novos nomes aplicáveis a Deus. E nem tal novidade se devia evitar, que não é profana, por não se desviar do sentido das Escrituras. Pois, o Apóstolo ensina que devemos evitar as palavras de novidade profana(1 Ti 6, 20).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o nome de pessoa não convenha a Deus, considerando-se a origem desse nome, contudo convém-lhe soberanamente pelo seu conteúdo. Pois, de serem representados nas comédias e nas tragédias certos varões famosos, veio a usar-se o nome de pessoa para significar os homens revestidos de certa dignidade; e dai o costume de se chamarem pessoas, nas igrejas, aos que têm alguma dignidade. Por isso certos definem como pessoa a hipóstase com propriedade distinta pertencente à dignidade. E como muito digno é o subsistir em a natureza racional, por isso se chama pessoa todo individuo de natureza racional, como vimos. Ora, a dignidade da natureza divina, excedendo toda dignidade, também, a esta luz, convém a Deus o nome de pessoa, por excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome de hipóstase, considerada a causa que deu origem a esse nome, não convém a Deus, pois, não é substância de acidentes. Mas, lhe convém se considerarmos o seu conteúdo, pois, foi imposto para significar um ser subsistente. E Jerônimo diz que nesse nome se oculta o veneno, porque antes de claramente conhecida a sua significação, entre os latinos, os helênicos dele usavam para enganar os simples e os levar a admitir várias essências, desde que admitiam várias hipóstases, pois o nome de substância, ao qual corresponde em grego o de hipóstase comumente é tomado, entre nós, no sentido de essência.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus pode chamar-se natureza racional, enquanto razão não implica discurso, mas a natureza intelectual em geral. Mas ser indivíduo não pode convir a Deus, considerada a matéria como princípio de individuação, senão somente enquanto implica a incomunicabilidade. A substância, porém, convém a Deus, por significar ela o que existe por si. Alguns, contudo, dizem que a referida definição de Boécio, não é definição de pessoa no sentido em que dizemos haver pessoas em Deus. E por isso Ricardo de São Vitor, querendo corrigir essa definição, disse que a pessoa, quando se trata de Deus, é a existência incomunicável da natureza divina

Art. 4 — Se o nome de pessoa significa, em Deus, relação ou substância.

(I Sent., dist. XXIII, a. 3; De Pot., q. 9, a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que não significa relação, em Deus, o nome de pessoa, mas a substância divina.

1. — Pois, Agostinho escreve: Quando falamos na pessoa do Pai, nada dizemos diferente da substância do Pai, referindo-se pessoa a ele, e não ao Filho.

2. Demais. — A questão o que é se formula a respeito da essência. Ora, como diz Agostinho, no mesmo lugar, quando se afirma que Três são os que dão testemunho no céu, o Pai, o verbo e o Espírito Santo, e se pergunta — Que três? — responde-se: As Três Pessoas. Logo, o nome de pessoa significa a essência.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, o que é significado pelo nome é a sua definição. Ora, a definição de pessoa é: substância individual de natureza racional, como se disse. Logo, o nome de pessoa significa substância.

4. Demais. — A pessoa, nos homens e nos anjos, não significa relação, mas algo de absoluto. Se, portanto, em Deus, significasse relação, equivocamente se diria dele, dos homens e dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, que todo nome concernente às Pessoas significa relação. Ora, nenhum nome concerne de mais perto às Pessoas do que o nome de pessoa. Logo, tal significa relação.

SOLUÇÃO. — A significação do nome de pessoa, em Deus, dá origem a uma dificuldade, por ser predicado, com pluralidade, das três Pessoas, fugindo, assim, à natureza dos nomes essenciais; e, além disso, não se emprega em sentido relativo, como os nomes que exprimem relação. Por isso pensaram alguns que o nome de pessoa, pura e simplesmente, por força do vocábulo, significa a essência divina, como o nome de Deus e o de sábio. Mas, por causa dos ataques dos heréticos, e por ordem do Concílio, conveio-se em que pudesse ser usado em sentido relativo, e sobretudo no plural ou com nome partitivo, como quando dizemos — As Três Pessoas; ou — Uma é a Pessoa do Pai e outra, a do Filho. Porém, no singular pode se tomar absoluta ou relativamente. — Mas, esta razão não é suficiente. Porque se o nome de pessoa, por força da sua significação, não pode exprimir senão a essência divina, quando se diz — três pessoas — não se elimina o erro dos heréticos; antes, dar-se-lhe-á ocasião de fortalecer-se.

E por isso outros disseram, que o nome de pessoa, em Deus, simultaneamente significa a essência e a relação. — E desses, uns ensinaram que ele significa a essência principalmente, e a relação, secundàriamente. Pois, pessoa significa, por assim dizer — por si uma. Ora, a unidade é própria da essência. E o dizer-se — por si — implica relação, secundàriamente; pois, entende-se que o Pai existe por si, como distinto do Filho, pela relação. — outros porém ensinaram, inversamente, que tal nome significa relação, principalmente, e essência, secundàriamente; porque, na definição de pessoa, natureza é posta secundariamente. E estes se achegaram mais da verdade.

Ora, para esclarecermos esta questão, devemos considerar que o que é próprio a uma significação menos geral, pode não o ser a outra mais geral; assim, racional se inclui na significação de homem, sem contudo incluir-se na de animal. Por isso, uma coisa é indagar a significação de animal, e outra, a do animal que é homem. Semelhantemente, uma coisa é indagar a significação do nome de pessoa em geral, e outra, a da pessoa divina. Pois, em geral, pessoa significa uma substância individual de natureza racional, como se disse. O individuo, por outro lado, é em si mesmo indistinto, mas, distinto dos outros. Logo, pessoa, em qualquer natureza, significa aquilo que, em tal natureza é distinto; assim, em a natureza humana, tais carnes, tais ossos e tal alma, que são princípios individuantes do homem, e que, embora não pertençam à significação da pessoa, em geral, pertencem contudo à da pessoa humana. Ora, em Deus, a distinção não se faz senão pelas relações de origem, como se disse. Mas, nele, a relação não é um acidente inerente ao sujeito, mas, a própria divina essência; portanto, é subsistente, como esta. Logo, assim como a deidade é Deus, assim a paternidade divina é Deus Padre, que é uma pessoa divina. Logo, a pessoa divina significa uma relação subsistente; o que é significá-la a modo de substância, que é a hipóstase subsistente na divina natureza, embora desta não difira a sua subsistência.

E assim, é verdade que o nome de pessoa significa a relação, principalmente, e a essência, secundariamente; não contudo a relação, como tal, mas como hipóstase. E semelhantemente, significa a essência, principalmente, e a relação, secundariamente, enquanto essência é o mesmo que hipóstase; e esta, em Deus, é uma relação distinta; e assim, a relação, como tal, secundariamente se inclui em a noção de pessoa. E deste modo podemos também dizer, que essa significação do nome de pessoa não foi percebida antes do ataque dos heréticos. Por isso, só era usado em sentido absoluto. Mas depois foi aplicado em sentido relativo, por congruência com a sua significação. De modo que tal emprego relativo lhe provém não somente do uso, segundo a primeira opinião, mas também da significação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de pessoa se diz em sentido absoluto e não, relativo, porque significa a relação, não como tal, mas, a modo de substância, que é a hipótese. E neste sentido Agostinho diz, que significa a essência, por ser em Deus a essência idêntica à hipóstase, não diferindo, nele,aquilo que é do pelo que é.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A questão — o que é — ora se formula a respeito da natureza significada pela definição, como quando se pergunta — que é o homem? e se responde — um animal racional mortal. Ora, do suposto, como quando se pergunta — que nada no mar? e se responde — o peixe. E assim a quem pergunta —que três? — responde-se — as Três Pessoas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se disse, a relação se entende em Deus no sentido de substância individual, isto é, distinta ou incomunicável.

RESPOSTA À QUARTA. — A noção diversa do que é menos geral não gera equivocação, no mais geral. Assim, embora diferente da do cavalo a definição própria do asno, ambas contudo se univocam em o nome de animal, porque a ambas convém a definição geral deste. Donde, embora a significação da pessoa divina implique a relação, e não, a pessoa angélica, ou humana, dai não se segue que o nome de pessoa seja usado equivocamente. Embora também não o seja univocamente; pois, como se demonstrou, nada se pode dizer univocamente de Deus e das criaturas.

Questão 30: Da pluralidade das pessoas em Deus

Em seguida se trata da pluralidade das pessoas. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se se devem admitir várias pessoas em Deus.

(I Sent., dist. II, 4; dist. XXIII, a. 4; De Pot., q. 9, a. 5; Compend, Theol., cap. L, LV; Quold. VII, q. 3, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se devem admitir várias pessoas em Deus.

1. — Pois, pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ora, se em Deus há várias pessoas, segue-se que há várias substâncias, o que é herético.

2. Demais. — A pluralidade das propriedades absolutas não gera distinção de pessoas, nem em Deus nem em nós. Logo, com muito maior razão, a pluralidade de relações. Ora, em Deus não há outra pluralidade além da das relações, como antes se disse. Logo, não se pode dizer que há em Deus várias pessoas.

3. Demais. — Boécio, falando de Deus diz que é verdadeiramente uno o que não é susceptível de número nenhum. Ora, a pluralidade implica o número. Logo, não há várias pessoas em Deus.

4. Demais. — Onde quer que haja número, aí haverá todo e parte. Ora, se em Deus há número de pessoas, será preciso nele introduzir o todo e a parte, o que repugna à divina simplicidade.

Mas, *em contrário*, Atanásio: Uma é a pessoa do Padre, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo. Logo, Padre, Filho e Espírito Santo são várias pessoas.

SOLUÇÃO. — Do que já estabelecemos, resulta haver em Deus várias pessoas. Pois, foi demonstrado que o nome de pessoa significa, em Deus, relação, como realidade subsistente na divina natureza. Ora, já provamosque há várias relações reais em Deus. Donde se segue a existência de várias realidades subsistentes na divina natureza, e isto é o mesmo que existirem nela várias pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na definição da pessoa não se introduz a substância como significando essência, mas como suposto; o que é manifesto por se lhe acrescentar individual. E para exprimir a substância, com tal significação, os Gregos têm o nome de hipóstase; por isso, como nós dizemos três pessoas, dizem eles três hipóstases. Nós, porém, não nos acostumamos a dizer três substâncias para se não entenderem três essências, por causa da equivocação do nome.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As propriedades absolutas em Deus, como a bondade e a sapiência, mutuamente se não opõem e por isso nem realmente se distinguem. Embora, pois, lhes convenha o subsistir, não são por isso três realidades subsistentes, por onde seriam várias pessoas. Mas, nas coisas criadas, as propriedades absolutas, como a brancura e a doçura, não subsistem, embora realmente entre si se distingam. Em Deus, porém, as propriedades relativas subsistem, e realmente se distinguem umas das outras, como antes se disse. Donde, a pluralidade de tais propriedades basta para causar a das pessoas divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A suma unidade e simplicidade de Deus excluem toda a pluralidade das atribuições absolutas; não porém a das relações. Porque estas se predicam de uma coisa dependentemente de outra, e assim não importam composição na coisa a que se atribuem, como ensina Boécio no mesmo livro.

RESPOSTA À QUARTA. — Há duas sortes de número: o simples ou absoluto, como dois, três, quatro; e o existente nas coisas numeradas, como dois homens e dois cavalos. Se, pois, considerarmos o número absoluta ou abstratamente, nada impede existir em Deus todo e parte; mas isto só se dá na acepção do nosso intelecto, pois só neste existe o número absoluto, separado das coisas numeradas. Se, porém, considerarmos o número enquanto nestes existente, então, no mundo das criaturas, um é parte de dois, e dois, de três; e um homem, de dois, e dois, de três. Mas em Deus não é assim porque tanto é o Pai quanto toda a Trindade, como a seguir se demonstrará.

Art. 2 — Se em Deus há mais de três pessoas.

(I Sent., dist. X, a. 5; dist. XXXIII, a. 2. ad 1; IV. Cont. Gent., cap. XXVI; De Pot., q. 9, a. 9; Compend. Theol., cap. LVI. LX).

O segundo discute-se assim. — Parece que há em Deus mais de três pessoas.

1. — Pois, a pluralidade das pessoas divinas se funda na das propriedades relativas, como se disse. Ora, há quatro relações em Deus, segundo se disse, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração comum e a processão. Logo, há em Deus quatro pessoas.

2. Demais. — Não há em Deus maior diferença entre a natureza e a vontade que entre a natureza e o intelecto. Ora, uma é a pessoa divina procedente ao modo da vontade, como amor; outra ao modo da natureza, como filho. Logo, há também outra procedente ao modo do intelecto, como verbo; e outra procedente ao modo da natureza, como filho. E assim, de novo resulta que não há somente três pessoas em Deus.

3. Demais. — Das criaturas as mais excelentes são dotadas de várias operações intrínsecas; p. ex., o homem é dotado, a mais que os outros animais, do inteligir e do querer. Ora, Deus infinitamente excede toda a natureza. Logo, há nele a pessoa procedente, não somente como vontade e intelecto, mas, de infinitos outros modos. Logo, são infinitas as pessoas divinas.

4. Demais. — Pela sua infinita bondade é que o Padre comunica-se infinitamente a si próprio, produzindo uma pessoa divina. Ora, também o Espírito Santo tem infinita bondade. Logo, o Espírito Santo também produz uma pessoa divina; e esta por sua vez outra, e assim ao infinito.

5. Demais. — Tudo o que contém um determinado número é medido, pois o número é uma medida. Ora, as pessoas divinas são imensas, como está claro em Atanásio: imenso o pai, imenso o Filho, imenso o Espírito Santo. Logo, não estão contidas com número ternário.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Jo 5, 7): Três são os que dão testemunho no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo. E aos que perguntarem — Que três? — responde-se — As Três pessoas, como diz Agostinho. Logo, há só três pessoas divinas.

SOLUÇÃO. — Segundo já dissemos, é necessário admitir em Deus somente três pessoas. Pois, como demonstramos, várias pessoas supõem várias relações subsistentes entre si realmente distintas. Ora, a distinção real entre as relações divinas só existe em razão da oposição relativa. Logo, duas relações opostas pertencem necessariamente a duas pessoas; e as relações que não forem opostas forçosamente pertencerão à mesma pessoa. Por onde, a paternidade e a filiação, sendo relações opostas, necessariamente hão de pertencer a duas pessoas. E assim, a paternidade subsistente é a pessoa do Pai, e a filiação subsistente a pessoa do Filho. Quanto às outras duas relações, elas não se opõem a nenhuma destas, mas se opõem entre si; é impossível, portanto, convirem ambas a uma mesma pessoa. Logo, e

necessariamente, uma delas convirá a ambas as referidas pessoas, ou uma convirá a uma pessoa e a outra, a outra. Mas não pode a processão convir ao Pai e ao Filho, ou a um deles; porque do contrário a processão do intelecto, que é a geração em Deus, e na qual se fundam a paternidade e a filiação, nasceria da processão do amor, na qual se fundam a espiração e a processão, se a pessoa geradora e a gerada procedessem da espirante — o que vai contra o já estabelecido. Donde se conclui que a espiração convém à pessoa do Pai e à do Filho, por não ter nenhuma oposição relativa nem com a paternidade nem com a filiação. E por conseguinte há de necessariamente convir a processão à outra pessoa, chamada pessoa do Espírito Santo, procedente como amor, conforme estabelecemos. Logo há somente três pessoas em Deus, a saber, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora haja em Deus quatro relações, contudo uma delas, a espiração, não se separa da pessoa do Pai e do Filho, mas a ambas convém. E assim, embora seja relação, não se chama contudo propriedade, por não convir a uma pessoa apenas; nem é relação pessoal, i. é., constitutiva da pessoa. Mas estas três relações — a paternidade, a filiação e a processão — chamam-se propriedades pessoais, sendo como pessoas constituintes; pois, a paternidade é a pessoa do Pai, a filiação a do Filho, e a processão a do Espírito Santo procedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que procede a modo de intelecto, como o verbo, procede pela razão de semelhança, como também o que procede ao modo de natureza; e por isso se disse antes que a processão do Verbo é a geração mesma, ao modo da natureza. Porém o Amor, como tal, não procede como semelhança daquilo donde procede, embora em Deus o Amor seja co-essencial, enquanto divino; logo, a processão do Amor não se chama geração, em Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem, mais perfeito que os outros animais, é dotado de mais operações intrínsecas que eles, porque a sua perfeição é a modo de composição. E por isso os anjos, mais perfeitos e mais simples, têm menos operações intrínsecas que o homem, não havendo neles o imaginar, o sentir e faculdades semelhantes. Mas, em Deus, por natureza, só há uma operação que é a sua essência. E como há nele duas processões, já o demonstramos.

RESPOSTA À QUARTA. — A objeção procederia se o Espírito Santo tivesse uma bondade numericamente diferente da do Pai; pois então seria necessário que, assim como o Pai, pela sua bondade, produz uma pessoa divina, assim também o Espírito Santo. Mas uma mesma é a bondade do Pai e a do Espírito Santo; e só se distinguem pelas relações das pessoas. Por onde, a bondade convém ao Espírito Santo, como recebida de outrem; porém ao Pai, como de quem se comunica a outrem. Mas a oposição de relação não permite que com a relação do Espírito Santo co-exista a relação de princípio respeitante à divina pessoa; pois ele procede das outras pessoas que em Deus podem existir.

RESPOSTA À QUINTA. — O número determinado se mede pela unidade, considerando-se um número simples, que só existe na acepção do intelecto. Se porém se considerar nas pessoas divinas, o número expressivo de realidades, então elas são incompatíveis com a de medida, pois a mesma é a grandeza das três pessoas, como a seguir se verá. Ora, nenhum ser se mede por si mesmo.

Art. 3 — Se os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.

(I Sent., dist. XXIV, a. 3; De Pot., q. 9, a. 7; Quodl. X, q. 1, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.

1. — Pois, a unidade divina é a sua essência. Ora, todo número é a unidade repetida. Logo, todo termo numeral, significando em Deus a essência, nele introduz alguma realidade.

2. Demais. — Tudo o que se diz de Deus e das criaturas, mais eminentemente convém àquele que a estas. Ora, os termos numerais introduzem uma realidade nas criaturas. Logo, muito mais em Deus.

3. Demais. — Se os termos numerais não introduzem nenhuma realidade em Deus, mas se empregam somente para remover, removendo-se assim a unidade pela pluralidade, e por esta, aquela, resulta um círculo para a razão, causa de confusão para o intelecto e que a nenhuma certeza conduz, o que é inconveniente. Donde se conclui que os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: O estado de consórcio, que é estado de pluralidade, tira a inteligência da singularidade e da solidão. E Ambrósio: Quando dizemos que Deus é um, a unidade exclui a pluralidade de deuses, sem nele introduzir a quantidade. Por onde se vê, que tais nomes se empregam para remover e não para introduzir nenhuma realidade em Deus.

SOLUÇÃO. — O Mestre das Sentenças ensina, que os termos numerais nada introduzem em Deus, mas somente removem. Outros, porém, dizem o contrário. Mas para esclarecer esta questão devemos considerar, que toda pluralidade resulta de alguma divisão. E esta pode ser de duas espécies. Uma é a material, resultante da divisão do contínuo, e da qual provém o número, espécie de quantidade; e por isso tal número só é próprio às coisas materiais susceptíveis de quantidade. Outra é a divisão formal, que se faz por formas opostas ou diversas, e da qual resulta a multidão, que não se compreende em nenhum gênero, mas pertence aos transcendentais, que dividem o ser em unidade e multiplicidade. E tal multidão só pode existir nos seres imateriais.

Alguns, pois, só considerando a multidão, espécie da quantidade discreta, e vendo que esta não existe em Deus, ensinaram, que os termos numerais nada introduzem em Deus mas somente dele removem. — Outros, porém, considerando a mesma multidão, ensinaram, que assim como existe em Deus a ciência, na sua noção própria e não só na sua noção genérica, pois em Deus nenhuma qualidade existe; assim também o número existe em Deus na sua noção própria e não na sua noção genérica, que é a quantidade.

Nós, porém, dizemos que os termos numerais, quando predicados de Deus, não provém do número enquanto espécie de quantidade, porque então só se atribuíram a Deus metaforicamente, à semelhança das outras propriedades corporais, como a latitude, a longitude e semelhantes; mas provém da multidão enquanto transcendental. Ora, a multidão assim compreendida está para os seres múltiplos, dos quais se predica, como a unidade conversível com o ser, para o ser. Ora, tal unidade, como dissemos, ao tratarmos da unidade de Deus, nada mais acrescenta ao ser do que a negação da divisão, pois uno significa o ser indiviso. E assim, dito de qualquer ser, uno o significa enquanto indiviso; p. ex., dito do homem significa-lhe a natureza ou a substância não dividida. E, pela mesma razão, quando dizemos de certas coisas, que são múltiplas, a multidão assim compreendida as significa com indivisão no tocante a cada uma delas. — Ao passo que o número, espécie de quantidade, acrescenta um acidente ao ser; bem como a unidade, princípio do número. Logo, os termos numerais significam, em Deus, as realidades das quais se predicam, e, além disto, nada mais acrescentam senão a negação, como se disse; e, neste ponto, o Mestre das Sentenças ensinou a verdade. Assim, quando dizemos — A essência é una — uno significa a essência indivisa; quando dizemos — A pessoa é una — significa a pessoa indivisa; quando dizemos — As pessoas são várias — exprimimos tais pessoas com a indivisão que cabe a cada uma delas, pois é da natureza da multidão constar de unidades.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade sendo um transcendental, é mais geral que a substância e a relação; e o mesmo se dá com a multidão. Donde o poderem existir, em Deus, em lugar delas, na medida conveniente ao sujeito a que forem unidas. E contudo tais nomes, em virtude da significação própria, acrescentam à essência ou à relação uma certa negação de divisão, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A multidão, que introduz uma realidade nas coisas criadas, é uma espécie de quantidade e se não aplica à divina predicação; senão somente a multidão transcendental, que às coisas das quais se predica nada mais acrescenta, salvo a indivisão de cada uma delas. E é essa a multidão, que se predica de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A unidade não remove a multidão mas, a divisão, que tem prioridade racional sobre esta e aquela. A multidão porém remove, não a unidade, mas a divisão relativa a cada uma das coisas das quais ela consta. E isto já antes expusemos quando tratamos da unidade divina.

E devemos também saber, que as autoridades aduzidas, em sentido oposto, não provam suficientemente a tese. Pois embora a pluralidade exclua a solidão; e a unidade, a pluralidade dos deuses, todavia dai se não segue seja apenas essa a significação de tais nomes. Assim, a brancura, embora exclua a negrura, contudo não exprime somente essa exclusão.

Art. 4 — Se o nome de pessoa pode ser comum às três pessoas.

(Sent., dist. XXV a. 3; De Pot., q. 8, a. 3, ad 11).

O quarto discute-se assim. — Parece que o nome de pessoas não pode ser comum às três pessoas.

1. – Pois, às três pessoas só a essência é comum. Ora, o nome de pessoa não significa diretamente a essência. Logo, não é comum às três.

2. Demais. — O comum se opõe ao incomunicável. Ora, por essência a pessoa é incomunicável, como resulta claro da definição de Ricardo de S. Vitor supra mencionada. Logo, o nome de pessoa não é comum às três.

3. Demais. — Se fosse comum as três, essa comunidade considerar-se-ia do ponto de vista real ou racional. Ora, do ponto de vista real, não, porque nesse caso as três pessoas seriam uma só. Nem também do ponto de vista racional só, porque então a pessoa seria um universal. Ora, já se demonstrou que em Deus não existe universal nem particular, gênero nem espécie. Logo, o nome de pessoa não é comum às três.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que, quando se pergunta — Que três? — a resposta é — As Três pessoas — por lhes ser comum o que constitui a essência da pessoa.

SOLUÇÃO. — O próprio modo de falar mostra que, quando dizemos três pessoas as três é comum o nome de pessoa do mesmo modo que, dizendo três homens, queremos exprimir que homem é comum aos três. Ora, é claro que não há comunidade real, como se uma essência fosse comum às três, pois, daí haveria de seguir-se que, sendo uma a essência, uma só seriam as três pessoas.

Mas, os que inquiriram a questão de saber qual seja essa comunidade, deram-lhe soluções diversas. — Assim uns disseram, que é a comunidade de negação, por se introduzir, na definição de pessoa, a palavra incomunicável. — Outros porém ensinaram, que é a de intenção, por se pôr na definição a palavra indivíduo, como se se dissesse que ser uma espécie é comum ao cavalo e ao boi. — Mas ambas

estas opiniões se excluem por não ser o nome de pessoa nome de negação, nem de intenção, mas de realidade.

E portanto devemos dizer que, mesmo em se tratando do homem, o nome de pessoa é comum por uma comunidade de razão, não como gênero ou espécie, mas como individuo indeterminado. Pois, os nomes genéricos ou específicos, como homem ou animal, são empregados para significar as próprias naturezas comuns, não porém as intenções delas, expressas pelos nomes de gênero ou de espécie. Mas o indivíduo indeterminado, como algum homem, significa a natureza comum com um certo modo de existir próprio ao ser particular que é por si subsistente e distinto dos outros. Ao passo que o nome de um ser, enquanto expressivo de uma designação singular, significa uma determinação distintiva; assim, o nome de Sócrates exprime tais carnes e tais ossos. Mas, entre o nome indeterminado e o de pessoa há a diferença seguinte: aquele significa uma natureza ou um indivíduo natural, com um modo de existir próprio dos seres singulares; ao passo que este é empregado não para exprimir o indivíduo natural, mas uma realidade subsistente numa determinada natureza. Pois, é comum racionalmente a todas as pessoas divinas, que cada uma delas subsista distinta das outras, em a natureza divina. E assim o nome de pessoa, racionalmente considerado, é comum às três pessoas divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto à comunidade real.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a pessoa seja incomunicável, contudo o modo mesmo de existir incomunicável pode ser comum a muitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora haja em Deus comunidade racional e não real, daí se não segue haja em Deus universal ou particular, gênero ou espécie. Quer porque, tratando-se do homem, nem a comunidade de pessoa é a do gênero ou da espécie; quer porque as pessoas divinas têm uma mesma essência, ao passo que o gênero e a espécie, como qualquer universal, se predicam de vários sujeitos, essencialmente diferentes.

Questão 31: Da Unidade e da Pluralidade em Deus.

Em seguida devemos tratar da unidade e da pluralidade em Deus. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se em Deus há Trindade.

(Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há trindade em Deus.

1. — Pois, todo nome divino significa substância ou relação. Ora, o nome de Trindade não significa substância, porque então se predicaria, de cada uma das pessoas; e nem relação, porque não é empregado como referente a outro. Logo, não se deve aplicar a Deus o nome de Trindade.

2. Demais. — O nome de Trindade, significando multidão, é coletivo e portanto não convém a Deus, porque a unidade expressa pelo nome coletivo é mínima, ao passo que a de Deus é máxima. Logo, o nome de Trindade não convém a Deus.

3. Demais. — Todo trino é tríplice. Ora, a triplicidade, sendo uma espécie de desigualdade, não existe em Deus. Logo, nem a Trindade.

4. Demais. — Sendo Deus a sua essência, tudo o que nele existe está na unidade da sua essência. Ora, se em Deus há Trindade, esta existirá na unidade da sua essência. Logo, haverá nele três unidades essenciais, o que é herético.

5. Demais. — Em tudo o que se diz de Deus, o concreto é predicado do abstrato; assim a deidade é Deus e a paternidade é o Pai. Ora, à Trindade se não pode chamar trina, porque então haveria nove realidades em Deus, o que é errôneo. Logo, não se deve aplicar o nome de Trindade a Deus.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: Devemos venerar a Unidade na Trindade e a Trindade na Unidade.

SOLUÇÃO. — O nome de Trindade em Deus significa um determinado número de pessoas. Pois, assim como pomos a pluralidade de pessoas em Deus, assim também devemos usar do nome de Trindade; porquanto, o mesmo que a pluralidade significa indeterminadamente, determinadamente o significa o nome de Trindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de Trindade, segundo a etimologia do vocábulo, significa a essência una de três pessoas; e é como se disséssemos unidade de três. Mas, na sua expressão própria esse vocábulo significa antes o número das pessoas de uma mesma essência. Por isso não podemos dizer que o Pai seja Trindade, pois não é três pessoas. Porque o vocábulo não significa as relações mesmas das pessoas, mas antes o número delas, nas suas relações mútuas. E daí vem que este, pela sua denominação, não é um termo que exprima relação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas coisas implica o nome coletivo: a pluralidade dos supostos e uma certa unidade, a saber, a de uma determinada ordem. Assim, o povo é uma multidão de homens compreendidos numa mesma ordem. Ora, quanto à primeira, o nome de Trindade convém com os nomes coletivos; mas quanto à segunda, deles difere; pois, na divina Trindade não somente há unidade de ordem, mas com esta vai também a de essência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Trindade se emprega em sentido absoluto, pois significa o número ternário das pessoas. Ao passo que a triplicidade significa proporção de desigualdade; pois, é uma espécie de proporção desigual, como está claro em Boécio. Logo, não há em Deus triplicidade, mas Trindade.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela Trindade divina se entendem o número e as pessoas enumeradas. Assim, quando falamos da Trindade na unidade, não introduzimos o número na unidade da essência, como se esta fosse três vezes uma; mas, as pessoas enumeradas, na unidade da natureza, assim como dizemos, que os supostos de uma natureza nela existem. E inversamente, dizemos, que há unidade na Trindade, como dizemos, que a natureza está nos seus supostos.

RESPOSTA À QUINTA. — Quando dizemos - A Trindade é trina - com a idéia de número, que ai introduzimos, exprimimos a multiplicidade do mesmo número, em si mesmo; pois, o que chamamos trino importa distinção nos supostos do ser do qual o predicamos. Portanto, não podemos dizer que a Trindade é trina; pois seguir-se-ia, de ser trina a Trindade, que três seriam os seus supostos; assim como, de dizer-se que Deus é trino, resulta serem três os supostos da divindade.

Art. 2 — Se o Filho é outro que não o Pai.

(I Sent., dist. IX, q. 1, a. 1; dist. XIX, q. 1, a. 1, ad 2; dist. XXIV, q. 2, a. 1; De Pot., q. 9, a. 8).

O segundo discute-se assim. — Parece não é o Filho outro que não o Pai.

1. — Pois outro implica relação de diversidade substancial. Se, portanto, o Filho é outro que não o Pai, resulta que é deste diverso, o que vai contra Agostinho quando afirma que, dizendo três pessoas, não queremos nisso compreender a diversidade.

2. Demais. — Todos os seres entre si outros, de algum modo entre si diferem. Se, pois, o Filho é outro que não o Pai, resulta que é deste diferente; o que vai contra Ambrósio, dizendo, O Pai e o Filho são unos pela divindade; nem há entre eles diferença de substância ou qualquer outra diversidade.

3. Demais. — De ser outro deriva o ser alheio. Ora, o Filho não é alheio ao Pai: pois, Hilário diz, que nas pessoas divinas nada é diverso, nada alheio, nada separável. Logo, o Filho não é outro que não o Pai.

4. Demais. — Outro e outra coisa significam o mesmo e só diferem pela significação genérica. Ora, se o Filho é outro que não o Pai, resulta que o primeiro é outra coisa, diferente do Pai.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Una é a essência do Pai, do Filho e do Espírito Santo, na qual não é uma coisa o Pai, outra, o Filho e outra, o Espírito Santo, embora pessoalmente seja um o Pai, outro, o Filho, outro, o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Pois que se incorre em heresia proferindo palavras desordenadas, como diz Jerônimo, por isso, quando se fala da Trindade, é necessário proceder com cautela e modéstia. Porque, como diz Agostinho, em nenhum assunto mais perigosamente se erra, em nenhum a perquirição é mais laboriosa e a descoberta mais frutuosa. Importa por isso, ao tratarmos da Trindade, evitar dois erros opostos, prudentemente caminhando entre um e outro. Tais são o erro de Ário, ensinando a Trindade das substâncias com a das pessoas; e o da Sabélio, ensinando a unidade de pessoa com a de essência.

Por onde, para escapar ao erro de Ario, devemos evitar aplicar a Deus os nomes de diversidade e diferença, para não o privarmos da unidade de essência. Podemos, porém, usar da palavra distinção, por causa da oposição relativa. E assim, quando em qualquer escritura autêntica encontramos a diversidade ou diferença de pessoas, diversidade ou diferença significam distinção. E

para não destruirmos a simplicidade da divina essência, devemos evitar os nomes de separação e divisão, que é a do todo em suas partes. Para não destruirmos a igualdade, devemos evitar o nome de disparidade.

Para não eliminarmos a semelhança, devemos evitar as palavras alheio e discrepante; assim, diz Ambrósio, que no Pai e no Filho não há discrepância, mas, a divindade uma; e segundo Hilário, como se disse, em Deus nadaé alheio, nada separável.

Por outro lado, para evitarmos o erro de Sabélio devemos evitar a palavra singularidade a fim de não tolhermos a comunicabilidade à essência divina; por isso diz Hilário: É sacrilégio ensinar que o Pai e o Filho são cada qual um Deus. Devemos também evitar a expressão único para lhe não tolhermos o número das pessoas; donde, o dito de Hilário, no mesmo livro, que de Deus se excluem os conceitos de singular e de único. Dizemos, contudo,único Filho, por não haver vários filhos em Deus; não dizemos, porém, único Deus, por ser a divindade comum a todas as pessoas. Também devemos evitar a palavra confundido, para não tolhermos às pessoas a ordem de natureza; donde o dizer Ambrósio: Nem é confundido o que é uno, nem pode ser múltiplo o que não é diferente. Enfim, devemos evitar o nome de solitário para não tolhermos o consórcio das três pessoas; assim, Hilário diz: Não devemos ensinar que Deus é solitário nem diverso.

Ora, a palavra outro, no masculino, só importa distinção de suposto. Por isso, podemos com conveniência dizer que o Filho é outro que não o Pai, por ser outro suposto da natureza divina, como é outra pessoa e outra hipóstase.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Outro, sendo um nome particular, diz respeito ao suposto, e por isso satisfaz-lhe à noção da distinção de substância, que é a hipóstase ou a pessoa. Mas a diversidade exige a distinção substancial da essência. E, portanto, não podemos dizer que o Filho seja diverso do Pai, embora sejaoutro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diferença importa distinção formal. Ora, em Deus há uma só forma, como se lê na Escritura (Fp 2, 6): O qual, tendo a natureza de Deus. — Por onde, não convém propriamente a Deus o nome dediferença, como é claro pela autoridade aduzida. — Contudo, Damasceno usa do nome de diferença, tratando das pessoas divinas, no sentido em que a propriedade relativa é significada a modo de forma; e daí o dizer ele, que não diferem entre si as hipóstases pela substância, mas pelas propriedades determinadas. Ao passo que a diferença é tomada no sentido de distinção, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alheio é o estranho e dissemelhante. Ora, tal não dizemos quando empregamos a palavra outro. E assim, dizemos que o Filho é outro que não o Pai, embora não digamos que seja alheio.

RESPOSTA À QUARTA. — O gênero neutro é uniforme, ao passo que o masculino e o feminino são formados e distintos. E por isso, pelo gênero neutro convenientemente exprimimos a essência comum; mas, pelo masculino e pelo feminino, um suposto determinado em a natureza comum. Por isso, quando se trata do homem, à pergunta — Quem é este? — Responde-se — Sócrates — que é nome do suposto. Mas, à pergunta — Que coisa é este? — responde-se — animal racional e mortal. Por onde, em Deus a distinção, sendo pessoal e não, essencial, dizemos que o Pai é outro que não o Filho, não, porém, outra coisa; e, ao inverso, dizemos que são um, não, porém uno.

Art. 3 — Se a locução exclusiva só deve-se acrescentar ao termo essencial, em Deus.

(I Sent., dist. XXI, q. 1, art. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não devemos acrescentar ao termo essencial, em Deus, a locução exclusiva só.

1. — Pois, segundo o Filósofo, só é quem não está com outro. Ora, Deus está com os anjos e as almas santas. Logo, não podemos dizer que Deus está só.

2. Demais. — Tudo o que se acrescentar ao termo essencial, em Deus, pode ser predicado de qualquer das pessoas, em si, e de todas simultaneamente. Assim, podemos dizer com conveniência que Deus é sábio; podemos dizer — o Padre é Deus sábio, e a Trindade é Deus sábio. Ora, Agostinho escreve: Devemos examinar a opinião que ensina não ser só o Padre o verdadeiro Deus. Logo não se pode dizer — só Deus.

3. Demais. — A locução só, acrescentada ao termo essencial, constituirá uma predicação pessoal ou uma predicação essencial. Ora, pessoal não pode ser; porque a proposição só Deus é Pai é falsa, pois também o homem pode sê-lo. Nem essencial, porque se fosse verdadeira a proposição — Só Deus cria — sê-lo-ia também estoutra — Só o Pai cria — porque tudo o dito de Deus pode sê-lo do Pai. Ora, esta última proposição é falsa, porque também o Filho é criador. Logo, a locução só não se pode acrescentar ao termo essencial, em Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Tm 1, 17): Ao Rei dos séculos imortal, invisível, a Deus só.

SOLUÇÃO. — Esta locução só pode ser tomada como categoremática ou sincategoremática. Categoremática é a locução, que atribui de modo absoluto uma realidade a um suposto, como branco, ao homem, quando dizemos homem branco. Donde, se neste sentido tomássemos a locução só, de nenhum modo poderia ser acrescentada a qualquer termo, em Deus; porque afirmaria a soledade relativamente ao termo ao qual se acrescentasse; donde resultaria ser Deus solitário, o que vai contra o que dissemos. Porém, sincategoremática é a locução, que implica uma ordenação do predicado para o sujeito como a locução todo ou nenhum. E semelhantemente a locução só, porque exclui qualquer outro suposto, da união com o predicado. Assim quando dizemos — Sócrates só escreve — não queremos com isso significar que Sócrates seja solitário, mas que ninguém participa com ele do ato de escrever, embora muitos coexistam com ele. E deste modo nada impede se acrescente a locução só, a algum termo essencial em Deus, excluindo-se todos os outros seres de uma união predicativa com Deus; como se disséssemos, — só Deus é eterno, pois, nada, fora dele, o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os anjos e as almas santas estejam sempre com Deus, todavia, se nele não houvesse pluralidade de pessoas, estaria só ou solitário. Pois, não exclui a solidão o estar associado com um ser de natureza diversa; assim dizemos que alguém está só num jardim embora nele haja muitas plantas e animais. E, de idêntica maneira, Deus estaria só e solitário, embora estando com ele anjos e homens, se não existissem várias pessoas divinas. Logo, a sociedade com os anjos e as almas não exclui de Deus a solidão absoluta, e muito menos a relativa, referente a um atributo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A locução só, propriamente falando, não se emprega em relação ao predicado, que é tomado formalmente; pois, diz respeito ao suposto, por excluir este, ao qual se une, outro suposto. Mas o advérbio somente, sendo exclusivo, pode ser empregado em relação ao sujeito e

ao predicado, e assim podemos dizer — somente Sócrates corre, i. é, nenhum outro; e — Sócrates corre somente, i. é, nada mais jaz. Por onde, não se pode propriamente dizer — o Pai só é Deus, ou a — Trindade só é Deus; a menos que em relação ao predicado não se subentenda alguma particularidade, como no dizer a Trindade é o Deus que só é Deus. Ora, quando Agostinho diz que não só o Pai é Deus, mas só a Trindade o é, exprime-se expositivamente como se afirmasse: quando se diz — Ao rei dos séculos invisível, a Deus só — esse dito não se aplica à pessoa do Pai, mas só à Trindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De um outro modo a locução só pode se acrescentar ao termo essencial; pois, duplo é o sentido da proposição — só Deus é Pai. — Porque a palavra, — Pai — pode ser predicada da pessoa do Pai, e então a proposição é verdadeira, pois, tal pessoa não é homem. Ou pode significar a relação somente e então é falsa, pois, a relação de paternidade também se encontra em outros seres, embora não univocamente. Do mesmo modo, é verdadeira a proposição — só Deus cria, — mas dela se não segue — logo, só o Pai; porque, como dizem os lógicos, a locução exclusiva imobiliza o termo ao qual se une, de modo a se não poder descer abaixo dele, para nenhum suposto. Assim, não há seqüência nestas duas proposições: Só o homem é um animal racional mortal; logo, só Sócrates.

Art. 4 — Se a locução exclusiva pode ser unida ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum.

(I Sent., dist. XXI, q. 1, a. 2; in Matth., cap. XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a locução exclusiva pode se unir ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum.

1. — Pois, diz o Senhor, falando ao Pai (Jo 17, 3): Para que te conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Logo, só o Pai é Deus verdadeiro.

2. Demais. — Diz a Escritura (Mt 11, 27): Ninguém conheceu o Filho senão o Pai, o que é como se dissesse: Só o Pai conheceu o Filho. Ora, ter conhecido o Filho é comum. Donde se conclui o mesmo que antes.

3. Demais. — A locução exclusiva não exclui aquilo que pertence à noção do termo ao qual se une; e portanto, não lhe exclui a parte nem o todo. Assim, não há seqüência nestas proposições: Sócrates só é branco; — logo, a sua mão não é branca; ou logo, o homem não é branco. Ora, uma pessoa está compreendida na noção de outra, como o Pai, na do Filho e reciprocamente. Portanto, o dizer-se que só o pai é Deus não exclui o Filho ou o Espírito Santo. Donde se conclui que essa locução é verdadeira.

4. Demais. — Canta a Igreja: Tu só és altíssimo, Jesus Cristo.

Mas, *em contrário*. — A locução — Só o Pai é Deus — comporta duas interpretações, a saber: O Pai é Deus — e — Nenhum outro senão o Pai é Deus. Ora, esta última é falsa, pois, o Filho é outro que não o Pai e é Deus; logo, também estoutra é falsa: Só o Pai é Deus. E assim, em casos semelhantes.

SOLUÇÃO. — Quando dizemos — Só o Pai é Deus — esta proposição pode ter sentido múltiplo. Assim, significando só a soledade em relação ao Pai, é falsa, pois é tomada em sentido categoremático. Mas, se for tomada em sentido sincategoremático, de novo pode ter sentido múltiplo. Se implicar alguma exclusão da forma do sujeito, então é verdadeira e o sentido de — só o Pai é Deus — é: Aquele com o qual nenhum outro é Pai, é Deus. E neste sentido expõe Agostinho: Dizemos que o Pai é só, não que esteja separado do Filho ou do Espírito Santo; mas, assim dizendo, queremos significar que, existindo simultaneamente com ele, não são o Pai. Mas este sentido não resulta do modo habitual de falar, sem

se subentender alguma outra proposição como esta:Aquele que só é chamado Pai, é Deus. Pois, no seu sentido próprio, a locução exclusiva repele qualquer união com o predicado. Assim que, a proposição é falsa se exclui outro, no masculino; é porém, verdadeira se exclui somente outra causa, no neutro; pois, o Filho é outro que não o Pai, não porém outra causa; e semelhantemente o Espírito Santo.

Mas, a locução só, dizendo respeito propriamente ao sujeito, como vimos, mais se emprega para excluir outro que outra coisa. Por onde, tal locução não a devemos aplicar extensivamente, mas, explicá-la como for encontrada em escritura autêntica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito — um só verdadeiro Deus a ti — não se entende da pessoa do Pai, mas, de toda a Trindade, como expõe Agostinho. Ou se se entender da pessoa do Pai, não se excluem as outras pessoas por causa da unidade de essência; pois, só exclui apenas outra coisa, como dissemos.

E semelhante é a **RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pois, quando dizemos do Pai algo de essencial, não excluímos o Filho ou o Espírito Santo, por causa da unidade de essência. Por onde, devemos saber que, no lugar citado, a expressão ninguém não é, conforme à significação desse vocábulo, o mesmo que nenhum homem, pois, não poderíamos exceptuar a pessoa do Pai. Mas essa palavra é tomada no sentido usual, distributivamente, para significar qualquer natureza racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A locução exclusiva não exclui o que pertence à noção do termo ao qual está unida, se não diferem pelo suposto, como a parte e o todo. Ora, o Filho difere do Pai, pelo suposto; e portanto, a razão não é a mesma.

RESPOSTA À QUARTA. — Não dizemos, em sentido absoluto, que só o Filho seja altíssimo; mas, que só é altíssimo com o Espírito Santo, na glória de Deus Padre.

Questão 32: Do conhecimento das pessoas divinas.

Em seguida devemos tratar do conhecimento das Pessoas divinas. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se podemos conhecer a Trindade das Pessoas divinas pela razão natural.

(I Sent., dist. III, q. 1, a. 4; De Verit., q. 10, a. 13; in Boet. De Trin., q. 1, a. 4; ad Rom., cap. I, lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Trindade das divinas Pessoas pode ser conhecida pela razão natural.

1. — Pois, os filósofos não chegaram ao conhecimento de Deus senão pela razão natural. Ora, disseram muitas coisas sobre a Trindade das Pessoas. — Assim, diz Aristóteles: Com este número ternário, aplicamo-nos a magnificar o Deus uno, superior às propriedades das coisas criadas. — E Agostinho também diz: Aí li (nos livros dos Platônicos), não certamente com estas palavras, mas exatamente com este sentido, que no princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e Deus era o Verbo, e o mais que se segue; ora, tais palavras ensinam a distinção das Pessoas divinas. — E por sua vez diz a Glosa, que os magos do Faraó erraram no terceiro sinal, a saber, no conhecimento da terceira Pessoa, i. é, o Espírito Santo; e portanto conheceram pelo menos duas. — E enfim o Trimegisto diz: A mónada gerou a mónada, e em si refletiu o seu ardor; por onde declara a geração do Filho e a processão do Espírito Santo. Logo, podemos ter conhecimento das Pessoas divinas, pela razão natural.

2. Demais. — Ricardo de S. Vitor diz: Creio sem dúvida que a qualquer explanação da verdade não somente não faltam os argumentos prováveis, mas, nem os necessários. Donde, as razões para provar a Trindade das Pessoas alguns as foram buscar no infinito da bondade divina, que a si mesma infinitamente se comunica, na processão das divinas Pessoas. Outros, porém, foram-nas buscar no fato de não poder ser agradável a posse de nenhum bem, sem a co-participação de outrem. Porém Agostinho, para manifestar a Trindade das Pessoas, parte da processão do verbo e do amor em a nossa mente; e essa via nós a seguimos no que antes dissemos. Logo, pela razão natural pode ser conhecida a Trindade das Pessoas.

3. Demais. — É supérfluo revelar ao homem o que ele não pode conhecer pela sua razão. Ora, não se pode dizer, que a revelação divina, quanto ao conhecimento da Trindade, seja supérflua. Logo, a Trindade das Pessoas pode ser conhecida pela razão humana.

Mas, *em contrário*, Hilário: Não pense o homem poder alcançar com a inteligência o sacramento da geração. E Ambrósio: É impossível conhecer o segredo da geração: a mente falha, a palavra emudece. Ora, pela origem da geração e da processão se distingue a Trindade das Pessoas divinas, como do sobredito resulta. Logo, como o homem não pode saber e alcançar com a inteligência aquilo de que não pode obter a razão necessária, segue-se que a Trindade das Pessoas não pode ser pela razão conhecida.

SOLUÇÃO. — É impossível chegar, pela razão natural, ao conhecimento da Trindade das Pessoas divinas. Pois, já demonstramos, que o homem, pela razão natural, não pode chegar ao conhecimento de Deus, a não ser pelas criaturas. Ora, estas levam ao conhecimento daquele como o efeito, ao da causa. Donde, podemos conhecer, de Deus, pela razão natural, o que necessariamente lhe convém como princípio de todos os seres; e este fundamento já usamos quando tratamos de Deus. Mas, sendo comum a toda a Trindade, a virtude criadora de Deus pertence à unidade da essência e não à distinção das Pessoas.

Logo, pela razão natural podemos conhecer o que pertence à unidade essencial de Deus e não, o concernente à distinção das Pessoas.

E quem pretender provar a Trindade das Pessoas pela razão natural, duplamente irá de encontro à fé. — Primeiro, quanto à dignidade mesma desta, cujo objeto são as realidades invisíveis, sobre excedentes à razão humana. Donde o dizer o Apóstolo (Hb 11, 1): A fé se refere às coisas que não aparecem; e noutro lugar (1 Cor 2, 6): Entre os perfeitos falamos da sabedoria; não porém da sabedoria deste século nem da dos príncipes deste século; mas falamos da sabedoria de Deus, em mistério, que está encoberta. — Segundo, quanto à utilidade de atrair os outros à fé. Pois quando, para provar a fé, apresentamos razões não necessitantes, caímos na irrisão dos infiéis, crentes que nos apoiamos em tais razões para crermos.

Logo, não devemos tentar provar as verdades da fé senão com autoridades, para os que as admitem. Para os outros, porém, basta provar não ser impossível o que a fé ensina. Daí o dizer Dionísio: Quem recusa totalmente as Sagradas Letras longe estará da nossa filosofia; mas com quem admitir a verdade das Sagradas Escrituras também nós usaremos da mesma regra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os filósofos não conheceram o mistério da Trindade das divinas Pessoas, pelas suas propriedades, que são a paternidade, a filiação e a processão, segundo aquilo do Apóstolo (1 Cor 2, 6): Falamos da sabedoria de Deus, a qual nenhum dos príncipes deste século conheceu, i. é, dos filósofos, segundo a Glosa. Conheceram porém eles alguns atributos essenciais próprios às Pessoas, como o poder, ao Pai, a sabedoria, ao Filho, a bondade, ao Espírito Santo, como a seguir se verá — Quanto ao dito de Aristóteles — Com este número aplicamo-nos etc., não devemos entendê-lo como introduzindo o número ternário, em Deus, mas como significando que os antigos usavam este número nos sacrifícios e nas orações, por causa de certa perfeição que ele encerra. — Também nos livros dos Platônicos se lê — No princípio era o Verbo — não que o Verbo signifique a pessoa gerada em Deus, mas enquanto que por tal palavra se entende a razão ideal das coisas, própria ao Filho, pela qual Deus as criou a todas. — E embora conhecessem as propriedades das três Pessoas, diz-se contudo que erraram no terceiro sinal, i. é, no conhecimento da terceira Pessoa, transviando-se quanto à bondade, própria do Espírito Santo, pois, conhecendo-o como Deus, não o glorificaram como Deus, segundo diz o Apóstolo (Rm 1, 21). Ou porque, admitindo os Platônicos um ser primeiro, a que chamavam o pai de toda a universalidade das coisas, conseqüentemente admitiam outra substância inferior a ele, a que denominavam mente ou intelecto paterno, que encerrava as razões de todas as coisas, como o expõe Macróbio no Sonho de Cipião. Mas não admitiam nenhuma terceira substância separada correspondente ao Espírito Santo. Assim também nós não admitimos o Pai e o Filho, diferentes pela substância, erro de Orígenese de Ário, discípulos neste ponto dos Platônicos. — Quanto ao dito de Trimegisto — A mónada gerou a mónada e em si refletiu o seu ardor, não devemos referi-lo à geração do Filho nem à processão do Espírito Santo, mas à produção do mundo; pois, um só Deus produziu um mundo, por amor de si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo podemos dar a razão de uma coisa. De um modo, para lhe provar suficientemente o fundamento; assim, nas ciências da natureza damos a razão suficiente para provar que o movimento do céu é sempre de velocidade, uniforme. De outro modo, damos, não a razão que lhe prove suficientemente o fundamento, mas a explicativa da congruência desse fundamento já estabelecido, com os efeitos dele resultantes. Assim, a astrologia dá a razão dos excêntricos e dos epiciclos, mostrando que, admitido esse fundamento, podem-se explicar as aparências sensíveis dos movimentos celestes, sem ser contudo essa razão suficientemente probante; pois talvez, admitida outra opinião, as referidas aparências se pudessem explicar. Por onde, do primeiro modo, podemos dar a razão para provar a unidade de Deus e outros semelhantes atributos. Mas, ao segundo modo pertencem

as razões dadas para manifestar a Trindade; a saber, que esta admitida, são tais razões congruentes, embora não provem suficientemente a Trindade das Pessoas. E isto mesmo se evidencia, em particular. — Assim, a bondade infinita de Deus se manifesta também na produção das criaturas; porque só um poder infinito é capaz de produzir do nada; mas necessário não é, de comunicar-se Deus com infinita bondade, que dele proceda um ser infinito, senão que cada ser deve receber a divina bondade segundo o seu modo. E semelhantemente, o dito — sem a co-participação de outrem não pode ser agradável a posse de nenhum bem — se aplica a uma pessoa que, não possuindo a bondade perfeita, precisa, para ter a plena bondade do prazer, do bem de outro ser que lhe esteja unido. — Quanto à semelhança do nosso intelecto, ela nada prova, suficientemente, de Deus, pois o intelecto não existe univocamente em Deus e em nós. — Donde vem o dizer Agostinho, que pela fé chegamos ao conhecimento, mas não inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento das divinas Pessoas nos é necessário duplamente. — Primeiro, para pensarmos retamente da criação das coisas; pois, dizendo que todas as fez Deus pelo seu Verbo, excluímos o erro dos que ensinam que Deus as produziu por necessidade de natureza. Introduzindo a processão do Amor, mostramos que Deus não produziu as criaturas por precisar delas ou por qualquer outra causa extrínseca, mas pelo amor da sua bondade. Por isso Moisés, depois de ter dito — No princípio criou Deus o céu e a terra — acrescenta — Disse Deus: Faça-se a luz — para manifestar o Verbo divino; e em seguida: — E viu Deus que a luz era boa — para mostrar a aprovação do divino Amor; e semelhantemente nas outras obras. — Segundo e mais principalmente, para pensarmos retamente sobre a salvação do gênero humano, levada a cabo pelo Filho encarnado e pelo dom do Espírito Santo.

Art. 2 — Se devemos introduzir noções em Deus.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que não devemos introduzir noções em Deus.

1. — Pois, Dionísio diz: Não devemos ousar afirmar de Deus nada mais do que o que nos foi expresso pelas Sagradas Letras. Ora, a Sagrada Escritura nenhuma menção faz das noções. Logo, não devemos admitir noções em Deus.

2. Demais. — Tudo quanto dizemos de Deus concerne à unidade da essência ou à Trindade das Pessoas. Ora, nem a esta nem àquela concernem as noções. Pois, das noções nada se predica essencialmente; assim, não dizemos que a paternidade seja sábia ou crie; nem lhes atribuímos propriedades da pessoa, pois não dizemos que a paternidade gere e a filiação seja gerada. Logo, em Deus se não devem introduzir noções.

3. Demais. — Nos seres simples não devemos introduzir noções abstratas, que sejam princípios de conhecimento; pois, os seres simples a si mesmos se conhecem. Ora, as Pessoas divinas são simplicíssimas. Logo, nelas não devemos introduzir noções.

Mas, *em contrário*, diz João Damasceno: Reconhecemos a diferença das hipóstases, i. é, das Pessoas, por três propriedades, a saber, a paternal, a filial e a processional. Logo, devemos introduzir em Deus, propriedades e noções.

SOLUÇÃO. — Prepositivo, atendendo à simplicidade das Pessoas, disse que se não devem introduzir em Deus propriedades e noções; e quando as encontra, expõe o abstrato pelo concreto. E assim como

costumamos dizer — Rogo à tua benignidade — i. é, — a ti benigno — assim, quando se fala da paternidade em Deus, entende-se o Deus Padre.

Mas, como já ficou demonstrado, não prejudica a divina simplicidade aplicarmos a Deus nomes concretos e abstratos, porque, como inteligimos assim nomeamos. Porque o nosso intelecto, não podendo atingir a simplicidade divina, em si mesma considerada, por isso apreende e nomeia as realidades divinas ao seu modo, i. é, segundo o que descobre nas coisas sensíveis, das quais tira o conhecimento. Ora, para significar as formas simples destas, usamos de nomes abstratos; e para significar as coisas subsistentes, de nomes concretos. E por isso, como já dissemos, exprimimos as realidades divinas, pelo concernente à simplicidade, com nomes abstratos; e pelo concernente à subsistência e ao complemento, com nomes concretos. Ora, é necessário exprimir, abstrata e concretamente, não só os nomes essenciais, como quando dizemos divindade e Deus, sabedoria e sábio; mas também os pessoais, como quando dizemos paternidade e pai.

E a isto sobretudo nos obrigam duas razões. A primeira é a instância dos heréticos. Pois, se nos perguntassem, ao confessarmos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus em três Pessoas, pelo que são um só Deus e pelo que são três Pessoas, do mesmo modo que responderíamos serem um Deus pela essência e pela divindade, assim também devem existir certos nomes abstratos pelos quais possamos responder que as Pessoas se distinguem. E tais são as propriedades ou noções expressas em abstrato, como paternidade e filiação. E assim, em Deus, a essência significa o que é, a Pessoa, quem é, e a propriedade, enfim, pelo que é.

A segunda é que, em Deus, uma Pessoa se refere a duas, a saber, a Pessoa do Pai à do Filho e à do Espírito Santo. Não porém pela mesma relação; porque daí resultaria referirem-se também o Filho e o Espírito Santo ao Pai por uma e mesma relação; e assim como em Deus só a relação multiplica a Trindade, seguir-se-ia não serem duas Pessoas o Filho e o Espírito Santo.

Nem se pode dizer, como queria prepositivo, que assim como Deus de um só modo se refere às criaturas, embora estas diversamente se lhe refiram a ele, assim também o Pai, por uma só relação, se refere ao Filho e ao Espírito Santo, se bem estes se lhe refiram a ele por duas relações. Porque, consistindo a razão específica do relativo em referir-se a outro, necessário é dizer-se, que duas relações não são especificamente diversas se lhes corresponde, por contrariedade, uma só relação; e por isso necessariamente são diversas as relações entre senhor e pai, segundo a diversidade entre filiação e escravidão. Ora, todas as criaturas de Deus se lhe referem por uma só espécie de relação. Porém o Filho e o Espírito Santo não se referem ao Pai pelas relações da mesma natureza; e portanto, o caso não é o mesmo.

Além disso, Deus não tem necessariamente uma relação real com as criaturas, como já dissemos. E de outro lado, não há inconveniente em se multiplicarem nele as relações de razão. Mas no Padre é necessário haver uma relação real que o refira ao Filho e ao Espírito Santo; e daí, segundo a dupla relação do Filho e do Espírito Santo com o Padre, o ser forçoso admitir neste duas relações, que o refiram ao Filho e ao Espírito Santo. Por onde, sendo a Pessoa do padre uma só, é necessário separadamente exprimir as relações em abstrato, chamadas propriedades e noções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a Sagrada Escritura não mencione as noções, menciona contudo as Pessoas, nas quais aquelas se compreendem, como abstrato, no concreto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As noções, em Deus, não significam realidades, mas umas certas razões, pelas quais se conhecem as Pessoas, embora essas noções ou razões nele existam realmente, como já

dissemos. Por onde, tudo o que se referir a um ato essencial ou pessoal não se pode predicar das noções, porque isto lhes repugna ao modo da significação. Assim, não podemos dizer que a paternidade gere ou crie, seja sábia ou inteligente. Porém, o que for essencial e não se referir a nenhum ato, mas remover de Deus as condições da criatura, pode-se predicar das noções; e assim pode dizer, que a paternidade é eterna ou imensa, ou predicações semelhantes. Semelhantemente, pela sua identidade real, podem os substantivos pessoais e essenciais ser predicados das noções; e assim podemos dizer: A paternidade é Deus e a paternidade é Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora as Pessoas sejam simples, contudo, sem prejuízo da simplicidade, podem ser expressas em abstrato as razões próprias delas, como dissemos.

Art. 3 — Se há cinco noções.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 3; dist. XXVIII, q. 1, a. 1; De Pot., q. 3, a. 9, ad 21, 27; q. 10, a. 5, ad 12; Compend Theol., cap. LVII sqq).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há cinco noções.

1. — Pois, as noções próprias das Pessoas são as relações pelas quais se distinguem. Ora, em Deus, como se disse, não há senão quatro relações. Logo, só há também quatro noções.

2. — Demais. — Por ter uma só essência, diz-se que Deus é uno; mas, por serem três as Pessoas, que é trino. Se portanto, há nele cinco noções, há de se chamar quino, o que é inconveniente.

3. — Demais. — Se, por existirem em Deus três Pessoas, existem cinco noções, é necessário que em alguma das pessoas haja certas noções, duas ou mais, assim como na Pessoa do Pai existe a inascibilidade, a paternidade e a expiração comum. Ora, ou estas três noções diferem realmente, ou não. Se diferem, segue-se que a Pessoa do Pai é composta de várias realidades. Se, porém, só racionalmente diferem, segue-se que uma delas pode predicar-se da outra, podendo então dizer-se, que assim como a bondade de Deus é a sua sabedoria, por não haver entre elas diferença real, assim a expiração comum é a paternidade — o que se não concede. Logo, não há cinco noções.

Mas, *em contrário*, parece sejam mais as noções. Pois, assim como o Pai, de ninguém procedendo, dá origem à noção da inascibilidade, assim do Espírito Santo não procede outra pessoa. E, portanto, será necessário admitir-se uma sexta noção.

Demais. — Sendo comum ao Pai e ao Filho o proceder deles o Espírito Santo, assim é comum ao Filho e ao Espírito Santo o procederem do Pai. Logo, assim como há uma noção comum ao Pai e ao Filho, assim deve haver outra comum ao Filho e ao Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Chama-se noção à razão própria pela qual se conhece a Pessoa divina. Ora, as Pessoas, divinas se multiplicam pela origem; e como esta implica a proveniência de outro ser e o ser proveniente doutro, por estes dois modos podemos conhecer a pessoa. Por onde, não pode a Pessoa do Pai ser conhecida como provinda de outro, mas como a que ninguém provém; cabendo-lhe então deste modo a noção da inascibilidade. Mas, enquanto alguém dele provém de duplo modo pode o Pai ser conhecido pela noção de paternidade; e enquanto dele provém, o Espírito Santo, o é pela noção de espiração comum. O Filho, por seu lado, pode ser conhecido como proveniente de outro por nascimento; e assim, é conhecido pela filiação; e porque dele procede outra Pessoa, a saber, o Espírito Santo, é conhecido ainda pelo mesmo modo porque o Pai o é, a saber, pela espiração comum. Quanto ao Espírito Santo, pode ser conhecido enquanto procedente de outro ou de outros, e assim o é pela processão; não o é,

porém, por dele proceder outro, pois, nenhuma pessoa divina dele procede. Logo, há cinco noções em Deus, a saber: a inascibilidade, a paternidade, a filiação, a espiração comum, e a processão. Mas delas só quatro são relações, pois a inascibilidade só por uma redução é relação, como depois se dirá. Enquanto às outras quatro, elas são somente propriedades, pois, a espiração comum, convindo a duas pessoas, não é uma propriedade. E três são as noções pessoais, i. é, constitutivas das Pessoas, a saber, a paternidade, a filiação e a processão; pois, a espiração comum e a inascibilidade se chamam noções de Pessoas, não porém pessoais, como a seguir mais claro ficará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Além das quatro relações é necessário introduzir outra noção, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência em Deus é entendida como significativa de uma certa realidade; e, semelhantemente, como certas realidades, são entendidas as Pessoas. Mas as noções consideram-se como razões notificativas das Pessoas. Por onde, embora Deus seja denominado uno pela unidade de essência, e trino, pela Trindade das Pessoas, todavia não lhe chamamos quino, por causa das cinco noções.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como só a oposição relativa faz a pluralidade real em Deus, às varias propriedades de uma Pessoa, não se opondo relativamente entre si, realmente não diferem. Mas nem por isso se predicam umas das outras, pois se consideram como significativas das diversas razões das Pessoas; assim como também não dizemos, que o atributo da potência é o atributo da ciência, embora digamos que a ciência é uma potência.

RESPOSTA À QUARTA. — A pessoa, importando dignidade, como já se disse, nenhuma noção pode ser admitida, no Espírito Santo, por não provir dele nenhuma Pessoa. Pois, isto não lhe pertence à dignidade, como pertence a autoridade do Pai não provir ninguém.

RESPOSTA À QUINTA. — O Filho e o Espírito Santo não convém em se originarem do Pai de um modo especial, como o Pai e o Filho convém em produzirem o Espírito Santo de um modo especial. Ora é necessário que o princípio de conhecimento seja algo de especial. Portanto, não há semelhança.

Art. 4 — Se é lícito opinar contrariamente sobre as noções.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é lícito opinar contrariamente sobre as noções.

1. — Pois, Agostinho diz em matéria nenhuma se erra mais perigosamente do que na da Trindade, à qual é certo pertencerem as noções. Ora, opiniões contrárias não vão sem erro. Logo, não é lícito opinar contrariamente sobre as noções.

2. Demais. — Pelas noções se conhecem as Pessoas, como se disse. Ora, destas não é lícito opinar contrariamente. Logo, nem daquelas.

Mas, *em contrário*, os artigos da fé não concernem às noções. Logo, destas se pode opinar de tal maneira ou de tal outra.

SOLUÇÃO. — Duplamente pode uma verdade ser de fé. — De um modo direto; e assim aquelas que principalmente nos foram por Deus transmitidas, como o ser ele trino e uno, o ter-se encarnado o seu Filho e semelhantes. E opinar falsamente sobre tais coisas é ao mesmo tempo incidir em heresia, sobretudo se isso for acompanhado de pertinácia. — Porém, de modo indireto pertencem à fé as

afirmações das quais resulta algo de contrário a ela; assim, de se dizer que Samuel não foi filho de Elcana seguir-se-ia a falsidade da Escritura Divina. Donde, no tocante a tais assuntos, alguém pode opinar falsamente, sem perigo de heresia, antes de ser considerado determinado que daí se segue algo contrário a fé; e sobretudo se não aderir pertinazmente. Mas, depois de ser manifesto e sobretudo se for determinado pela Igreja, que daí segue algo contrário a fé, já não pode então errar sem heresia. Donde vem o se reputarem hoje heresia muitas opiniões que outrora se não reputavam tais, por ser hoje mais manifesto o que delas se segue. Assim, pois, devemos dizer que sobre as noções, alguns opinaram contrariamente sem perigo de heresia, não entendendo sustentar nada de contrário a fé. Mas quem opinasse falsamente sobre as noções, considerando que daí se seguiria algo de contrário a fé, incidiria em heresia.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 33: Da Pessoa do Pai.

Em seguida, devemos tratar das Pessoas em especial. E primeiro da Pessoa do Pai, sobre a qual quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se compete ao Pai ser princípio do Filho, ou do Espírito Santo.

(I Sent., dist. XII, a. 2, ad 1; dist. XXIX, a. 1; III, dist. XI, a. 1. ad 5; De Pot., q. 10, a. 1, ad 8 sqq.; Contra errores Graec., cap. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o Pai não pode ser princípio do Filho ou do Espírito Santo.

1. — Pois, princípio e causa se identificam, segundo o Filósofo. Ora, não dizemos que o Pai é causa do Filho. Logo, nem devemos dizer que é deste o princípio.

2. Demais. — Um princípio supõe um principiado. Se, pois, o Pai é o princípio do Filho, segue-se que este principiou e, por conseqüência, foi criado, o que é errôneo.

3. Demais. — O nome de princípio supõe prioridade. Ora, em Deus não há anterior nem posterior, como diz Atanásio. Logo, a ele não lhe devemos aplicar o nome de princípio.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O pai é o princípio de toda divindade.

SOLUÇÃO. — O nome de princípio significa aquilo de que alguma coisa procede, pois damos tal nome a tudo aquilo de que alguma causa de qualquer modo procede, e inversamente. Donde, como do Pai procede outro, resulta que o Pai é princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os Gregos aplicam a Deus, indiferentemente os nomes de coisa e de princípio, mas os Doutores latinos não usam do nome de causa, mas só do de princípio. E a razão é que princípio é mais que causa, como causa o é mais que elemento; assim, o primeiro termo ou mesmo a primeira parte de uma coisa se chama princípio e não, causa. Ora, quanto mais comum é um nome tanto mais convém a Deus, como dissemos, porque os nomes, quanto mais especiais tanto mais determinam o modo conveniente à criatura. Donde, o nome de causa importa diversidade de substância e dependência entre uma coisa e outra, o que não importa o nome de princípio. Pois, em todos os gêneros de causa, sempre existe diferença entre a causa e o efeito, relativamente a alguma perfeição ou virtude. Usamos do nome de princípio, porém, mesmo entre coisas que não diferem do modo por que acabamos de expor, mas somente segundo certa ordem; assim, quando dizemos que o ponto é o princípio da linha, ou ainda, que a primeira parte da linha é desta o princípio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os Gregos dizem, que o Filho e o Espírito Santo principiaram. Mas isto não usam dizer os nossos Doutores; pois, embora atribuamos ao Pai alguma autoridade, em razão de princípio, todavia não atribuímos, quer ao Filho, quer ao Espírito Santo, qualquer sujeição ou minoração, para evitar a ocasião de algum erro. E deste modo diz Hilário: O Pai é maior pela autoridade de doador; mas não é menor o Filho, ao qual um ser é dado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o nome de princípio, quanto à proveniência da sua significação, se considere como supondo a prioridade, todavia não significa a prioridade, mas a origem. Pois, o que o nome significa não é o mesmo que a razão da sua significação, como dissemos.

Art. 2 — Se o nome de Pai é propriamente nome de Pessoa divina.

(Infra, q. 40, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nome de Pai não é propriamente nome de Pessoa divina.

1. — Pois, o nome de Pai significa uma relação. Ora, a pessoa é uma substância individual. Logo, o nome de Pai não é propriamente significativo de pessoa.

2. Demais. — Generante tem significação mais geral do que pai; pois, todo pai é generante, não porém inversamente. Ora, o nome de significação mais geral, mais propriamente se aplica a Deus, como se viu. Logo, mais propriamente se aplica à Pessoa divina o nome de generante e o de genitor, que o de Pai.

3. Demais. — Nenhum nome metafórico pode ser aplicado em sentido próprio. Ora, o verbo, em nós, metaforicamente se chama genito, ou prole; e por conseqüência, aquele de quem o verbo procede metaforicamente se chama pai. Logo, em Deus, o princípio do Verbo não se pode propriamente chamar Pai.

4. Demais. — Tudo quanto propriamente se diz de Deus, dele e não das criaturas sé diz primàriamente. Ora, a geração a título primário não se atribui a Deus, mas às criaturas, segundo parece; pois, mais verdadeiramente parece que há a geração onde um ser procede de outro, distinto este, daquele, não só relativa mas ainda essencialmente. Logo, o nome de pai, originado da geração, não é próprio a nenhuma das divinas pessoas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 88, 27): Ele me invocará dizendo: Tu és meu Pai.

SOLUÇÃO. — O nome próprio de uma pessoa significa aquilo pelo qual ela se distingue de todas as outras. Assim, pois, como da natureza do homem é o ter alma e corpo, assim da idéia de tal homem é tal alma e tal corpo, como diz o Filósofo; porquanto é dessa maneira que tal homem se distingue dos outros. Ora, o que distingue a pessoa do Pai de todas as outras é a paternidade. Logo, o nome próprio dessa pessoa é Pai, significativo da paternidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em nós, a relação não é uma pessoa subsistente. Por isso, o nome de pai, em nós, não significa a pessoa mas a sua relação. Ora, em Deus, não é assim, como alguns falsamente opinaram, porque a relação que significa o nome de Pai é uma pessoa subsistente. Por isso dissemos, que o nome de pessoa em Deus significa relação subsistente na divina natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A denominação de um ser deve se tirar sobretudo da sua perfeição e do seu fim, como diz o Filósofo. Ora, a geração exprime o vir à ser; ao passo que a paternidade significa o complemento da geração. Por onde, mais próprio é da divina pessoa o nome de pai do que o de generante ou genitor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em a natureza humana, o verbo, não sendo nada de subsistente, não se pode propriamente chamar genito ou filho. Ao contrário, o Verbo divino é uma realidade subsistente em a natureza divina; por isso própria e não metaforicamente se chama Filho; e o seu princípio, Pai.

RESPOSTA À QUARTA. — Os nomes de geração, paternidade e outros que propriamente se atribuem a Deus, primeiro se predicam dele que das criaturas, quanto à realidade significada, embora não quanto ao modo de significar. Daí o dizer a Escritura (Ef 3, 14-15): Dobro eu os meus joelhos diante do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda a paternidade toma o nome nos céus e na terra. E isto assim se explica. É manifesto que do seu termo — a forma do gerado — é que a geração recebe a sua espécie. E

quanto mais tal forma estiver próxima da do generante, tanto mais verdadeira e perfeita será a geração; assim, a geração unívoca é mais perfeita que a não unívoca, por ser da natureza do generante o gerar o que lhe é semelhante pela forma. Donde, o fato mesmo de se identificarem numericamente, em Deus, as formas do generante e do genito, e de nas coisas criadas se não identificarem numérica, mas apenas especificamente, mostra que a geração, e por conseqüência a paternidade, primeiro se atribui a Deus que às criaturas. Logo, o haver em Deus distinção entre o genito e o generante, mas apenas quanto à relação, pertence à verdade da divina geração e paternidade.

Art. 3 — Se o nome de Pai, tomado pessoalmente, se atribui primariamente a Deus.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o nome de pai, tomado pessoalmente, não se atribui primàriamente a Deus.

1. — Pois, o comum é intelectualmente anterior ao próprio. Ora, o nome de Pai, tomado pessoalmente, é próprio da Pessoa do Pai; tomado essencialmente, é comum a toda a Trindade, pois, a toda a Trindade chamamos Pai nosso. Logo, o nome de pai, tomado essencialmente, se atribui primeiro do que tomado pessoalmente.

2. Demais. — De coisas da mesma natureza nada se predica por anterioridade e posterioridade. Ora, a paternidade e a filiação predicam-se como constituindo uma só noção, por ser uma Pessoa divina Pai do Filho, e toda a Trindade Pai nosso ou da criatura; pois, segundo Basílio, receber é comum à criatura e ao Filho. Logo, a Deus a denominação de Pai, tomada essencialmente, não se atribui, antes, do que quando tomada pessoalmente.

3. Demais. — Não se comparam coisas que não correspondem a uma mesma noção. Ora, o Filho é comparável à criatura em razão da filiação ou da geração, segundo a Escritura (Cl 1, 15): Que é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criatura. Logo, em Deus, a paternidade, em sentido pessoal, não se atribui a Deus primeiro que em sentido essencial; mas, segundo a mesma noção.

Mas, *em contrário*, o eterno é anterior ao temporal. Ora, Deus é abeterno Pai do Filho, ao passo que é Pai temporal das criaturas. Logo, a paternidade, em Deus, relativamente ao Filho, se diz primeiro do que em relação à criatura.

SOLUÇÃO. — Um nome se atribui primeiro ao ser ao qual perfeitamente se aplica toda a sua noção, do que àquele ao qual a noção se aplica parcialmente; pois a este se atribui como por semelhança com aquele do qual perfeitamente se predica, porque todo o imperfeito deriva do perfeito. Assim, o nome de leão atribui-se primeiro ao animal ao qual convém a noção total do leão, e que é chamado propriamente tal, do que a um homem no qual se encontre algo da noção do leão, p. ex., a audácia, a força, ou qualquer outro atributo semelhante: pois, a esse homem se atribui por semelhança. Ora, é manifesto, pelo que já dissemos, que a noção perfeita de paternidade e de filiação existe em Deus Pai e em Deus Filho, pois, a mesma é a natureza e a glória do Pai e do Filho. Ao passo que na criatura existe a filiação, relativamente a Deus, não na sua noção perfeita, pois não é a mesma a natureza do Criador e a da criatura; mas, por certa semelhança. E esta, quanto mais perfeita, tanto mais se aproximará da verdadeira noção da filiação. Assim, de certas criaturas como as irracionais, se diz que Deus é Pai, só pela semelhança de vestígio, segundo a Escritura (Jó 38, 28): Quem é o pai da chuva? ou: Quem produziu as gotas de orvalho? De certas outras, porém, como as racionais, por semelhança de imagem, conforme a Escritura (Dt 32, 6): Não é ele teu pai, que te possuiu e te fez e te criou? Ainda de outras é Pai pela semelhança da graça, e estas também se chamam filhos adotivos, enquanto ordenadas à

herança da glória eterna por um dom recebido da graça, segundo o Apóstolo (Rm 8, 16-17): porque o mesmo Espírito dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus, e se somos filhos, também herdeiros. De outras, enfim, pela semelhança da glória, enquanto desta já possuem a herança segundo o Apóstolo (Rm 5, 2): E nos gloriamos na esperança da glória dos filhos de Deus.

Donde resulta claro que, de Deus, a paternidade se predica primariamente enquanto importa relação de Pessoa com Pessoa, do que enquanto importa relação sua com as criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os nomes comuns, empregados em sentido absoluto, têm prioridade sobre os próprios, quanto à ordem do nosso intelecto, pois se incluem no conceito destes; não porém inversamente. Assim, o conceito da Pessoa de Pai inclui o de Deus, se bem não ao inverso. Mas, os nomes comuns, que implicam relação com as criaturas, predicam-se posteriormente aos próprios, que incluem relações pessoais; porque, em Deus, a pessoa procedente procede como principio da produção das criaturas. Pois, assim como se entende que o verbo concebido pela mente do artífice procede deste antes de proceder o artificiado, o qual é produzido por semelhança com o verbo mentalmente concebido; assim, do Pai procede o Filho, antes da criatura, à qual se atribui o nome de filiação por participar algo da semelhança do Filho, como está claro na Escritura (Rm 8, 29): Os que Ele conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conformesà imagem de seu Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que receber é comum à criatura e ao Filho, não por invocação, mas por certa semelhança remota, em razão da qual ele se chama primogênito da criatura. Por isso a autoridade citada acrescenta: Para ser ele o primogênito entre muitos irmãos — depois de haver dito: Certos se tornam conformes à imagem do Filho de Deus. Ora, o Filho de Deus tem naturalmente, sobre todos os seres uma certa singularidade, a saber, possuir por natureza o que recebe, como diz o mesmo Basílio. E é neste sentido que se chama unigênito, como se vê na Escritura (Jo 1, 18): O unigênito, que está no seio do Pai, esse é quem nos deu a conhecer.

Donde resulta a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 4 — Se é próprio do Pai ser ingênito.

(I Sent., dist. XIII, a. 4; dist. XXVIII, q. 1, a. 1; Cont. Errores Graec., cap. VIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é próprio do Pai ser ingênito.

1. — Pois, toda propriedade introduz alguma realidade no ente ao qual pertence. Ora, ingênito nada introduz no Pai, mas somente dele remove. Logo, não implica nenhuma propriedade sua.

2. Demais. — Ingênito é palavra que se emprega em sentido privativo ou negativo. Se negativo, então tudo o que não for genito pode se chamar ingênito. Ora, o Espírito, bem como a essência divina, não é genito. Por isso, também lhes convém o ser ingênito; o que não é, portanto, próprio do Pai. Se porém o sentido for privativo, como toda privação implica uma imperfeição no ser privado, segue-se que a pessoa do Pai é imperfeita; o que é impossível.

3. Demais. — Ingênito, por não se predicar de Deus relativamente, não significa relação. Logo, significa substância. Portanto ingênito e genito substancialmente diferem. Ora, o Filho, que é genito, não difere substancialmente do Pai. Logo, este se não deve chamar ingênito.

4. Demais. — É próprio o que a um só convém. Ora, como em Deus há vários procedentes de outro, nada impede haver também vários não existentes por outro. Logo, não é próprio do Pai ser ingênito.

5. Demais. — Sendo o Pai princípio da pessoa genita, sê-lo-á também da procedente. Se portanto, pela contrariedade que tem com a pessoa genita, é próprio do Pai ser ingênito, também dele deve se admitir como próprio não poder ser procedente.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Um vem de outro, isto é, do ingênito o genito, pela propriedade de cada um, a saber, a inascibilidade e a origem.

SOLUÇÃO. — Como as criaturas têm um princípio primeiro e outro, segundo, assim as Pessoas divinas, nas quais não há prioridade e posterioridade, têm um princípio sem princípio, que é o Pai, e um princípio com princípio, que é o Filho. Ora, nas criaturas um princípio primeiro de dois modos se nos manifesta: como tendo relação com o que de si provém, e como não procedente de outro. Assim, pois, o Pai se nos manifesta pela paternidade e pela espiração comum, quanto às pessoas dele procedentes; porém, como princípio sem princípio, manifestasse-nos por não proceder de outro, o que constitui a propriedade de inascibilidade, significada pelo nome ingênita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Alguns dizem que a inascibilidade, significa da pelo nome ingênito, como propriedade do Pai, não se aplica só negativamente, mas importa ao mesmo tempo, em o Pai, de ninguém proceder e ser princípio de outros; ou importa uma autoridade universal; ou ainda plenitude primária. — Mas isto não é verdade, porque então a inascibilidade não seria propriedade distinta da paternidade e da espiração, mas as incluiria, como o comum inclui o próprio; pois as palavras — primário e autoridade — não significam em Deus senão o princípio da origem. — E portanto devemos dizer, segundo Agostinho, que ingênito importa a negação da geração passiva, pois, diz, tanto vale dizer ingênita como dizer não Filho. Mas, daí não se segue que se não deva considerar ingênito como noção própria do Pai, pois, conhecemos o primário e o simples por meio de negações; assim dizemos que ponto é o que não tem parte.

REPOSTA À SEGUNDA. — As vezes ingênito se toma só em acepção negativa, e é assim que Jerônimo diz, que o Espírito Santo é ingênito, i. é, não genito. — Outras vezes se emprega ingênito em sentido, de certo modo, privativo, sem que, contudo, importe qualquer imperfeição; pois, múltiplo é o sentido da palavra privação. Ora, significa que um ser não tem o que lhe seria natural ter, de outro, embora não seja da natureza de tal ser possuir tal atributo; como se chamássemos à pedra coisa morta por não ter a vida, que certos seres naturalmente têm. Ora, significa que um ser não tem o que lhe seria natural ter, como recebido de outro ser congênere; assim, se chamássemos à toupeira cega. E de um terceiro modo significa, que um ser não tem o que naturalmente deveria ter, e então importa imperfeição. Assim, pois, ingênito diz-se do Pai, não privativamente, mas sim do segundo modo, i. é, enquanto um suposto da natureza divina não é genito, e outro o é. — Mas, a esta luz, também ao Espírito Santo se pode chamar ingênito. Por onde, para que seja próprio só do Pai, é necessário incluir-se ulteriormente, em o nome de ingênito, a conveniência a uma das Pessoas divinas, como sendo princípio de outra, e assim importando a negação, no gênero do princípio, aplicado a Deus em sentido pessoal. Ou ainda, devemos entender por ingênita o que de nenhum modo procede de outro, e não sàmente o que não procede pela geração. Assim pois, ao Espírito Santo. procedente de outro por processão, como pessoa subsistente, não convém ser ingênito; e nem também à divina essência da qual se pode dizer que, no Filho e no Espírito Santo, procede de outro, a saber do Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo Damasceno, ingênito, de um modo, significa o mesmo que incriado, no sentido substancial; pois, por aí difere a substância criada da incriada. De outro modo, significa o que não é genito, e é em sentido relativo, da mesma maneira que a negação se reduz ao gênero da afirmação; assim não-homem se reduz ao gênero da substância, e não-branco, ao da qualidade. Donde, genito, em Deus, importando relação, ingênito também a esta se reduz. E daí se não segue, que o Pai

ingênito se distinga substancialmente do Filho genito, senão só relativamente, enquanto se nega do Pai a relação do Filho.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como na ordem dos gêneros é preciso admitir-se um que é o primeiro, assim em a natureza divina é necessário admitir-se um princípio chamado ingênito, não proveniente de outro. Logo, admitir dois inascíveis é admitir dois deuses e duas naturezas divinas. Por isso diz Hilário: sendo Deus um só não podem ser dois os inascíveis. E isto precipuamente porque, se estes fossem dois, um deles não procederia do outro e assim, não se distinguindo por oposição relativa, necessàriamente se distinguiriam por diversidade de natureza.

RESPOSTA À QUINTA. — A propriedade do Pai, de não proceder de outro, antes é significada pela remoção da natividade do Filho, do que pela da processão do Espírito Santo. Tanto porque esta última não tem nome especial, como já vimos, como porque, mesmo na ordem da natureza, pressupõe a geração do Filho. Por onde, removido do Pai o não ser genito, como todavia é princípio de geração, resulta conseqüentemente, que não é procedente pela processão do Espírito santo, pois este não é princípio de geração, mas procedente do genito.

Questão 34: Do Verbo.

Em seguida, devemos tratar da Pessoa do Filho. Ora, atribuem-se três nomes ao Filho, a saber, Filho, Verbo e Imagem. Mas, a natureza do Filho fica tratada dependentemente da do Pai. Portanto, resta tratarmos do Verbo e da Imagem. Sobre o Verbo discutem-se três artigos:

Art. 1 – Se o Verbo, em Deus, é nome de pessoa.

(Ia. IIae., q. 93, a. 1. ad. 2; I Sent., dist. XXVII, q. 2, a. 2, qa. 1; De Pot., q. 9, a. 9, ad 7; De Verit., q. 4, a. 2; a. 4, ad 4).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o Verbo, em Deus, não é nome de pessoa.

1. – Pois, os nomes pessoais em Deus se predicam em sentido próprio, como Pai e Filho. Ora, em Deus, o Verbo se predica metaforicamente, como diz Orígenes. Logo, o Verbo, em Deus, não é nome de pessoa.

2. Demais. – Segundo Agostinho, o verbo é o conhecimento com amor. E segundo Anselmo, para o Sumo Espírito – dizer – nada mais é do que a intuição cogitativa. Ora, o conhecimento, a cogitação e a intuição se predicam essencialmente, em Deus. Logo, o Verbo, em Deus, não significa nome de pessoa.

3. Demais. – Da natureza do Verbo é o ser dito. Ora, segundo Anselmo, assim como o Pai o Filho e o Espírito Santo são inteligentes, assim também são dicentes. E, semelhantemente, cada um deles é dito. Logo, o nome de Verbo se predica, em Deus, essencial e não pessoalmente.

4. Demais. – Nenhuma pessoa divina é feita. Ora, o Verbo de Deus é feito. Pois, diz a Escritura (Sl 128, 8): Ofogo, o granizo, a neve, a geada, o espírito das tempestades, que executam a sua palavra. Logo, em Deus, o verbo não é nome de pessoa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Assim como o Filho se refere ao Pai, assim o Verbo, ao ser ao qual pertence. Ora, Filho é nome de pessoa porque se predica relativamente. Logo, também o Verbo.

SOLUÇÃO. – O nome de Verbo, em Deus, em acepção própria, é nome de pessoa e de nenhum modo de essência. Para evidenciá-lo devemos saber, que o verbo, em nós, de tríplice modo se usa, em acepção própria; e, de um quarto modo, imprópria ou figuradamente. Ora, mais manifesta e comumente em nós se chama verbo o que é proferido pela palavra e que procede do interior, quanto a duas características que aparecem no verbo exterior, a saber, a palavra em si mesma e a sua significação. Ora, a palavra significa o conceito do intelecto, segundo o Filósofo; e como ainda diz o mesmo, ela procede da imaginação; ao passo que a palavra não significativa não se pode chamar de verbo. Pois, o verbo se chama palavra exterior por significar o conceito interior da mente. Assim, chama-se verbo, primária e principalmente, o conceito interior da mente; secundariamente, a palavra mesma significativa deste conceito; e em terceiro lugar, a imaginação mesma da palavra. E a esta tríplice modalidade do verbo se refere Damasceno, dizendo: Verbo se chama o movimento natural do intelecto, segundo o qual este se move, intelige e cogita, e é uma como luz e esplendor– quanto ao primeiro modo; em seguida, verbo é o que se não profere por palavra, mas se pronuncia no coração– quanto ao terceiro; e enfim,o verbo é anjo, i. é, o núncio, da inteligência– quanto ao segundo. – Porém, de um quarto modo e figuradamente, chama-se verbo o que significado ou feito pela palavra; e neste sentido costumamos dizer: Esteé o verbo que te disse, ou, que o rei mandou, aludindo-se a algum fato significado pela palavra de quem simplesmente a enuncia ou manda.

Porém, em Deus propriamente se usa do vocábulo verbo para significar o conceito do intelecto. Por isso, diz Agostinho: Quem puder inteligir o verbo não somente antes da palavra soar, mas ainda,antes de serem apreendidas pela cogitação as imagens dos seus sons, já pode ver alguma semelhança daquele Verbo, do qual foi dito: No princípio era o Verbo. Mas, o conceito mental procede, por natureza, de outro, i. é, do conhecimento de quem o concebe. E, por isso, o Verbo, enquanto propriamente predicado de Deus, significa uma realidade procedente de outra; e isso pertence à essência dos nomes pessoais, em Deus, porque as pessoas divinas se distinguem pela origem, como se disse. Donde, necessariamente vem, que o nome de Verbo predicado propriamente de Deus, não é tomado em acepção essencial, mas somente pessoal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os arianos, dos quais Orígenes é a fonte, ensinaram que o Filho é outro que não o Pai por diversidade de substância. Mas, como o Filho se chama Verbo de Deus, esforçaram-se por negar que seja esse um nome próprio dele; para não serem forçados a confessar, admitindo a idéia de Verbo procedente, que o Filho de Deus não é extra-substancial ao Pai, pois o verbo procede interiormente de quem o profere; de modo que lhe é imanente. – Mas é forçoso, desde que se admita o verbo de Deus, em sentido metafórico, admitir-se o verbo divino em sentido próprio. Pois nada, senão em virtude da manifestação, pode se chamar metaforicamente verbo, porque ou manifesta, como verbo, ou é pelo verbo manifestado. Ora, se for deste último modo, é necessário admitir-se o verbo pelo qual se manifeste. E se se chamar verbo, porque manifesta exteriormente, essas manifestações exteriores não se chamam verbos senão como significativas do conceito interior da mente, que manifestamos também por sinais exteriores. E assim, embota por vezes, em Deus, o verbo se predique metaforicamente, todavia é necessário nele admitirmos o Verbo propriamente dito, em sentido pessoal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada do que concerne ao intelecto se predica pessoalmente de Deus, senão o Verbo; porque só este significa o que emana de outro; pois, o verbo é a concepção formada pelo intelecto. Ora, o intelecto, enquanto atualizado pela espécie inteligível é considerado de modo absoluto. E semelhantemente, o inteligir, que está para o intelecto em ato como a essência, para o ser em ato; pois, inteligir não significa ação que saia do intelecto, mas é imanente no ser que intelige. Portanto, quando dizemos que o Verbo éconhecimento, este conhecimento não significa o ato do intelecto conhecente, ou qualquer hábito dele, mas, aquilo que o intelecto concebe, quando conhece. Por isso diz Agostinho, que o Verbo é a sabedoria gerada, e que nada mais é senão a própria concepção do sábio a qual, de igual modo, também se pode chamarconhecimento gerado. E do mesmo modo podemos entender que, dizer, em Deus, é cogitar intuitivamente, i. é, enquanto que essa cogitação intuitiva divina leva à concepção do Verbo de Deus. Porém esse vocábulo –cogitação– não convém propriamente ao Verbo divino. Pois, diz Agostinho: Ao chamado Verbo não se pode denominar cogitação; para que se não creia haver em Deus algo de mutável que, depois de ter recebido a forma do verbo, possa vir a perdê-la sujeito a uma como informe transformação. Pois, a cogitação consiste propriamente em indagar a verdade, o que não pode ter lugar em Deus. Pois, quando o intelecto já atingiu a forma da verdade, não cogita, mas contempla perfeitamente. Por onde, Anselmo impropriamente toma a cogitação pela contemplação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como, propriamente falando, o Verbo se predica de Deus, pessoal e não essencialmente, assim também o dizer. Por onde, não sendo o Verbo comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, também não é verdade seja o Pai o Filho e o Espírito Santo um só dicente. Por isso Agostinho ensina: Em Deus não se entende como um só o que diz, por aquele Verbo coeterno. Mas, ser dito convém a qualquer das Pessoas, pois, é dito não só o Verbo, mas ainda as coisas por este inteligidas ou significadas. Assim, pois, a uma só das Pessoas divinas convém o ser dita, do modo pelo qual o verbo

é dito; porém, a cada uma delas convém ser dita do modo pelo qual o é, pelo verbo, a coisa inteligida. Assim, o Pai concebe o Verbo inteligindo-se a si, ao Filho, ao Espírito Santo e a tudo o mais que a sua ciência contém; de maneira que toda a Trindade e mesmo toda criatura sejam ditas pelo Verbo, do mesmo modo que o intelecto humano diz, pelo verbo, ser pedra o que concebe como pedra. Porém, Anselmo toma impropriamente dizerpor inteligir, que, contudo, diferem. Pois,inteligirsó importa relação entre o inteligente e o objeto inteligido, na qual se não compreende nenhuma idéia de origem, mas só uma certa informação do nosso intelecto, como atualizado pela forma da coisa inteligida. Em Deus, porém, importa omnímoda identidade, em quem se identifica absolutamente o inteligente com o inteligido, como já vimos. Ao passo que dizerimporta principalmente relação com o verbo concebido, pois dizer nada é senão proferir o verbo. E, mediante o verbo, importa relação com o objeto inteligido, o qual pelo proferido se manifesta a quem intelige. Assim, só a Pessoa que profere o Verbo é, em Deus, dicente, embora cada uma das Pessoas singularmente seja inteligente e inteligida e, por conseguinte, dita pelo Verbo.

RESPOSTA À QUARTA. – Verbo, no lugar citado se toma em sentido figurado, enquanto o significado ou o efeito de verbo se chamam verbo. Assim, dizemos que as criaturas executam o verbo de Deus, por executarem algum efeito ao qual foram ordenados pelo Verbo concebido da divina sabedoria. Do mesmo modo dizemos, que alguém cumpre o verbo do Rei, quando executa a obra a qual é levada por esse verbo.

Art. 2 - Se Verbo é o nome próprio do Filho.

(I Sent., dist. XXVII, q. 2, a. 2, qª 2; De Verit., q. 4. a. 3; Contra errors Graec., cap. XII. Ad Hebr., cap. 1, lect. II).

O segundo discute-se assim. – Parece que o Verbo não é o nome próprio do Filho.

1. – Pois, o filho é uma pessoa divina subsistente. Ora, o verbo não significa nenhuma realidade subsistente, como em nós o vemos. Logo, o Verbo não pode ser nome próprio da pessoa do Filho.

2. Demais. – O verbo procede de quem o diz, por uma certa prolação. Se pois o Filho é propriamente Verbo, não procede do Pai senão a modo de prolação; o que é a heresia de Valentino, como se vê em Agostinho.

3. Demais. – Todo nome próprio de pessoa significa alguma propriedade desta. Se, pois, o Verbo é nome próprio do Filho, significará alguma propriedade deste e assim haverá mais propriedades em Deus do que as supra enumeradas.

4. Demais. – Quem intelige, inteligindo, concebe o verbo. Ora, o Filho intelige. Logo, é um certo verbo e portanto não lhe é próprio ser o Verbo.

5. Demais. – Diz a Escritura, do Filho (Hb 1, 3): Sustentando tudo com a palavra da sua virtude; donde conclui Basílio que o Espírito Santo é o Verbo do Filho. Logo, não é próprio do Filho ser Verbo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Só o Filho é considerado como Verbo.

SOLUÇÃO. – O Verbo divino propriamente dito é considerado como pessoa, e é o nome próprio da pessoa do Filho. Pois significa uma certa emanação do intelecto. Ora, a pessoa divina que procede por emanação do intelecto se chama Filho, denominando-se tal processão geração, como se demonstrou. Por onde resulta que só o Filho propriamente pode chamar-se Verbo divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em nós não se identifica o ser com o inteligir; por isso o que em nós é essência inteligível não pertence à nossa natureza. Ora, o ser de Deus se lhe identifica com o inteligir. Portanto, o Verbo de Deus não é nele um acidente ou algum efeito seu, mas lhe pertence à natureza mesma. Logo e necessariamente, deve ser uma realidade subsistente; pois, tudo o que existe em a natureza de Deus, subsiste. E por isso Damasceno diz, que o Verbo de Deus é substância e ente hipostático; ao passo que os outros verbos, i. é, os nossos, são virtudes da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O erro de Valentino não foi condenado por ensinar que o Filho nasce por prolação, como o faziam os Arianos, segundo refere Hilário; mas, pelo modo diverso de prolação que admitia, como se vê em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O nome de Verbo importa a mesma propriedade que a do nome de Filho. E por isso diz Agostinho: Do modo porque se diz Verbo também se diz Filho. Pois, a natividade do Filho, que é propriedade pessoal sua, é significada por diversos nomes, que se lhe atribuem para lhe exprimirem diversamente a perfeição. Assim, para mostrarmos que é conatural com o Pai, lhe chamamos Filho; que é coeterno, Esplendor; que é absolutamente semelhante, Imagem; que é imaterialmente gerado, Verbo. E não é possível achar um só nome para designarmos tudo isso.

RESPOSTA À QUARTA. – Convém ao Filho ser inteligente do mesmo modo que lhe convém ser Deus, desde que, em Deus, inteligir é predicado essencial, como vimos. Ora, o Filho é Deus gerado e não Deus gerador. Por onde, é por certo inteligente, não como produtor do Verbo, mas como Verbo procedente, i. é, enquanto em Deus o Verbo procedente não difere realmente do intelecto divino, mas só relativamente se distingue do princípio do Verbo.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando a Escritura diz, do Filho: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude – o verbo é tomado figuradamente pelo seu efeito. Por isso, a Glosa a esse lugar diz, que verbo significa império, i. é, enquanto pelo efeito da virtude do Verbo é que as coisas se conservam no ser, assim como pelo efeito da mesma virtude é que vem ao ser. Quando, porém, Basílio interpreta verbo por Espírito Santo, fala imprópria e figuradamente, no sentido em que se pode dizer que verbo de alguém é tudo aquilo que lhe é manifestativo do ser; podendo-se então dizer que o Espírito Santo é verbo do Filho porque o manifesta.

Art. 3 – Se o nome de Verbo importa relação com a criatura.

(Infra q. 37, a. 1, ad 3; I Sent., dist. XXVII, q. 2, a. 3; De Verit., q. 4, a. 5; Quodl. IV, q. 4, a. 1, ad 1).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o nome de Verbo não importa relação com a criatura.

1. – Pois, todo nome, que designe um efeito na criatura, essencialmente se predica de Deus. Ora, o verbo não se predica essencial, mas, pessoalmente, como se disse. Logo, não importa relação com a criatura.

2. Demais. – O que importa relação com as criaturas se predica de Deus temporalmente, como Senhor e Criador. Ora, o Verbo se predica de Deus abeterno. Logo, não importa relação com a criatura.

3. Demais. – O verbo importa relação com o ser donde procede. Se, portanto, importa relação com a criatura, segue-se que desta procede.

4. Demais. – As idéias são várias, conforme as diversas relações com as criaturas. Se, pois, o Verbo importa relação com as criaturas, segue-se que em Deus não há um só, mas vários verbos.

5. Demais. – Se o Verbo importa relação com a criatura, só pode ser enquanto estas são dele conhecidas. Ora, Deus, não somente conhece o ser, mas ainda o não-ser. Logo, o Verbo, importará relações com o não-ser, o que é falso.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o nome de Verbo implica, não somente relação com o Pai, mas ainda com as potências, que foram feitas operativas pelo Verbo.

SOLUÇÃO. – O Verbo importa relação com as criaturas. Pois, Deus, conhecendo-se, conhece a todas. Ora, o Verbo concebido na mente é representativo de tudo o que é inteligido em ato. Por isso, são tantos os nossos verbos quantas as coisas que inteligimos. Mas, como Deus, pelo mesmo ato, se intelige a si e a todas as coisas, o seu único Verbo é expressivo não só do Pai, mas também das criaturas. E assim a ciência de Deus é cognoscitiva, ao passo que a da criatura é cognoscitiva e factiva; assim, o Verbo de Deus é somente expressivo do que existe em Deus; o das criaturas, porém, é expressivo e operativo. Por isso diz a Escritura (Sl 32, 9): Ele disse e foram feitas as coisas, porque o Verbo implica a razão factiva das coisas que Deus faz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de pessoa inclui também indiretamente a natureza; pois, a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ora, o nome de pessoa divina, no concernente à relação pessoal, não implica relação com a criatura, mas o implica no que concerne a natureza. Nada porém impede, desde que a essência se inclui na significação de pessoa, que esta última importe relação com a criatura. Pois, assim como é próprio ao Filho ser Filho, assim também lhe é próprio ser Deus gerado ou Criador gerado. E deste modo, o nome de Verbo importa relação com a criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Derivando as relações das ações, certos nomes importam relação de Deus com a criatura, resultante da ação de Deus transitiva para um efeito exterior, como criar e governar. E tais nomes se predicam de Deus temporalmente. Outros porém exprimem a relação resultante de ação não transitiva para um efeito exterior, mas imanente no sujeito, como, saber e querer; e tais nomes não se predicam de Deus temporalmente. Ora, é esta última relação com a criatura que importa o nome de Verbo. Nem é verdade que os nomes que importam relação de Deus com as criaturas se prediquem todos temporalmente; mas só aqueles, que importam relação resultante da ação divina transitiva para um efeito exterior, é que temporalmente se predicam.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As criaturas não são conhecidas por Deus, de ciência que ele por meio delas obtivesse, mas pela sua essência. Por onde, não é necessário que o Verbo proceda das criaturas, embora seja delas expressivo.

RESPOSTA À QUARTA. – O nome de idéia, sendo principalmente imposto para significar relação com a criatura, predica-se de Deus no plural, e não é nome pessoal. Mas, o nome de Verbo principalmente é imposto para significar relação com quem o profere e, por conseqüência, com as criaturas, enquanto que Deus, inteligindo-se, intelige a todas. E por isso de Deus só há um Verbo pessoalmente predicado.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como a ciência de Deus se refere ao não ser, assim também o Verbo de Deus; pois, não há no Verbo de Deus nada menos do que na ciência de Deus, como diz Agostinho. Contudo, do ser, o Verbo é expressivo e factivo, ao passo que, do não ser, é expressivo e manifestativo.

Questão 35: Da imagem

Em seguida devemos tratar da imagem. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1. – Se a imagem se predica pessoalmente, de Deus.

(Infra, q. 93, a. 5, ad. 4; I Sent., dist. XXVIII, q. 2, a. 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a imagem não se predica pessoalmente, de Deus.

1. – Pois, Agostinho diz: Uma é a divindade e a imagem da santa Trindade, à semelhança da qual foi feito o homem. Logo, a imagem se predica essencial e não, pessoalmente.

2. Demais. – Hilário diz: A imagem é a espécie que não difere da coisa imaginada. Ora, a espécie ou forma se diz, de Deus, essencialmente. Logo, também a imagem.

3. Demais. – Imagem vem de imitar, que implica anterioridade e posterioridade. Ora, nas Pessoas divinas não há anterior nem posterior. Logo, imagem não pode ser nome pessoal de Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Que é mais absurdo do que falar de imagem de si? Logo, a imagem se diz de Deus, relativamente, e é, portanto, nome pessoal.

SOLUÇÃO. – A semelhança é da essência da imagem. Não basta, porém, qualquer semelhança para haver imagem, mas, a existente na forma da coisa; ou, pelo menos, em alguma revelação da forma. Ora, principalmente a figura é que se considera como sendo a revelação da forma das coisas corpóreas; assim, vemos que, de animais diversos pela forma, diversas são as figuras, não porém as cores. Por onde, a cor de uma coisa, pintada na parede, sem se lhe pintar a figura, não se chama imagem. Nem a própria semelhança, porém, da espécie ou da figura basta, mas a essência da imagem requer a origem; pois, como diz Agostinho, um ovo não sendo a expressão de outro, não é deste a imagem. Donde, a verdadeira imagem há de necessariamente proceder de outro ser ao qual seja semelhante pela forma ou, ao menos, por uma revelação desta. Ora, o que em Deus importa processão ou origem é pessoal. Logo, o nome de Imagem é pessoal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se propriamente imagem o que procede, por semelhança, de outro; e o de que alguma coisa procede por semelhança se chama propriamente exemplar, e impropriamente, imagem. É no primeiro sentido que Agostinho (Fulgêncio) usa do nome de imagem, dizendo ser a divindade da santa Trindade a imagem à qual o homem foi feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Espécie, no sentido em que Hilário a considera na definição de imagem, importa a forma de um ser aplicada a outro. E deste modo chama à imagem espécie de um ser, assim como se chama forma de um ser aquilo que, tendo forma semelhante a tal ser, com ele se assemelha.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A imitação nas Pessoas divinas, não implica posterioridade, mas somente semelhança.

Art. 2. – Se o nome de imagem é próprio do Filho.

(Infra, q. 93, a. 1. ad2; I Sent., dist. III, q. 3, ad. 5 dist. XXVIII, q. 2, a. 1. ad 3; a. 3; II, dist. XVI, a. 1; Contra errors Graec., cap. X; I Cor., cap. XL, lect, II; II, cap. IV, lect. II Coloss, cap. I, lect. IV; Hebr., cap. I, lect II).

O segundo discute-se assim. – Parece que o nome de Imagem não é próprio do Filho.

1. – Pois, como diz Damasceno, o Espírito Santo é a imagem do Filho. Logo, este não é próprio do Filho.

2. Demais. – A imagem é por essência semelhança expressiva, como diz Agostinho. Ora, isto convém ao Espírito Santo, que procede a modo de semelhança. Logo, o Espírito Santo é imagem; e, portanto, ser Imagem não é próprio do Filho.

3. Demais. – Também o homem se chama imagem de Deus, segundo a Escritura (1 Cor 11, 7): O varão não deve cobrir a sua cabeça, porque é a imagem e glória de Deus. Logo, ser Imagem não é próprio do Filho.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que só o Filho é Imagem do Pai.

SOLUÇÃO. – Os doutores dos Gregos dizem comumente, que o Espírito Santo é a imagem do Pai e do Filho. Mas, os Doutores latinos só ao Filho atribuem o nome de imagem; pois, só ao Filho atribui tal nome e Escritura canônica. Assim, o Apóstolo diz (Cl 1, 15): Que é a imagem de Deus invisível, o primogênito de toda a criatura; e, noutro lugar (Hb 1, 3): O qual, sendo resplendor da glória é a figura da sua substância.

E a razão disto alguns a dão dizendo, que o Filho convém com o Pai não somente pela natureza, mas também pela noção de princípio; ao contrário, o Espírito Santo não convém com o Filho nem com o Pai por nenhuma noção. – Mas, esta explicação não é suficiente. Pois, assim como pelas relações não há em Deus igualdade nem desigualdade, como diz Agostinho, assim, nem semelhança, necessária essencialmente à imagem.

E por isso outros dizem, que o Espírito Santo não pode ser chamado imagem do Filho, por não haver imagem de imagem. Nem também do Pai, porque a imagem se refere imediatamente ao ser do qual é, ao passo que o Espírito Santo se refere ao Pai pelo Filho. E nem tão pouco é imagem do Pai e do Filho, porque então haverá uma só imagem, de dois, o que é impossível. Por onde se conclui, que o Espírito Santo de nenhum modo é imagem. – Mas, nada disto é exato. Pois, sendo o Pai e o Filho princípio uno do Espírito Santo, como adiante se dirá, nada impede sejam o Pai e o Filho, como um só, uma só imagem, assim como o homem é a imagem una de toda a Trindade.

E, portanto, devemos dizer, diferentemente, que embora o Espírito Santo, pela sua processão, receba a natureza do Pai, como o Filho, e todavia não se chama nato, assim, embora receba a espécie semelhante do Pai, não se chama imagem. Porque o Filho procede como Verbo, a cuja essência pertence à semelhança de espécie com o ser donde procede: mas isto não pertence à essência do amor, embora convenha ao Amor chamado Espírito Santo, enquanto amor divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno e os outros doutores Gregos comumente usam do nome de imagem significando perfeita semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o Espírito Santo seja semelhante ao Pai e ao Filho, todavia daí se não segue seja imagem, pela razão já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A imagem de um ser de duplo modo se encontra em outro. De um modo, como no que é da mesma natureza específica; assim a imagem do rei está no seu filho. De outro modo, como no que é de outra natureza; e assim a imagem do rei, na moeda. Ora, do primeiro modo o Filho é a imagem do Pai; e do segundo se diz, que o homem é a imagem de Deus. Por onde, para significarmos, no homem, a imperfeição da imagem, dele não só dizemos que é imagem, mas que é à imagem; com o que significamos certo movimento do que tende à perfeição. Mas do Filho de Deus não podemos dizer que seja à imagem, pois, é a perfeita imagem do Pai.

Questão 36: Da pessoa do Espírito Santo

Em seguida devemos tratar do que se refere à pessoa do Espírito Santo; o qual, não somente assim se chama, mas também, Amor e Dom de Deus.

Assim sobre o Espírito Santo, discutem-se quatro artigos:

Art. 1. – Se o nome de Espírito Santo é nome próprio de alguma das pessoas divinas

(I Sent., dist. X, a. 4; I Cont. Gent., cap. XIX; Compend. Theol., cap. XLVI, XLVII).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o nome de Espírito Santo não é nome próprio de nenhuma das Pessoas divinas.

1. – Pois, nenhum nome comum às três Pessoas é próprio de qualquer delas. Ora, o nome Espírito Santo é comum às três Pessoas. Assim, Hilário mostra que o Espírito Santo de Deus, umas vezes, significa o Pai, como quando diz a Escritura (Is 61, 1): O Espírito do Senhor repousou sobre mim, outras, o Filho, como quando diz (Mt 12, 28): Lanço fora os demônios pela virtude do Espírito de Deus, mostrando que expulsa os demônios pelo poder da sua natureza; outras ainda, o Espírito Santo, como neste lugar (Jl 2, 28): Eu derramarei o meu espírito sobre toda a carne. Logo, o nome de Espírito Santo não é próprio de nenhuma das Pessoas divinas.

2. Demais. – Os nomes das Pessoas divinas predicam-se relativamente, como afirma Boécio. Ora, o nome de Espírito Santo não se predica relativamente. Logo, não é próprio de Pessoa divina.

3. Demais. – Por ser nome de uma das Pessoas divinas, o Filho não se pode predicar de qualquer. Ora, diz-se espírito deste ou daquele homem, como se vê pela Escritura (Nm 11, 17): Disse o Senhor a Moisés: Tirarei do teu espírito e lho darei a eles; e noutro lugar (IV Rg 2, 15): O espírito d'Elias repousou sobre Eliseu. Logo, Espírito Santo não parece ser nome próprio de nenhuma das Pessoas divinas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Jo 5, 7): São três os que dão testemunho no céu: O Pai, o Verbo e o Espírito Santo. Pois, como diz Agostinho, quando se pergunta – Que três? – a resposta é – As três Pessoas. Logo, Espírito Santo é nome de Pessoa divina.

SOLUÇÃO. – Havendo em Deus duas processões, a que é ao modo do amor não tem nome próprio, como dissemos. Por onde, as relações fundadas nessa processão são inominadas, como também dissemos. E por isso, o nome da Pessoa procedente desse modo não tem nome próprio, pela mesma razão. Mas, isso como o falar usual aplicou certos nomes para significar as referidas relações, quando lhes chamamos processão e espiração, que, na sua significação própria, mais exprimem atos nocionais, que relações; assim também, para exprimir a Pessoa divina procedente por amor, o uso da Escritura aplicou o nome de Espírito Santo.

E da razão desse modo de falar podemos dar dupla explicação. – A primeira é a própria comunidade da pessoa chamada Espírito Santo; pois, como diz Agostinho, sendo o Espírito Santo comum às duas outras Pessoas, o que destas duas se diz comumente, dele se diz propriamente. Pois, o Pai, é espírito, e também o Filho; o Pai é santo e também o Filho. – A segunda é a sua significação própria. Pois, o nome de espírito, nas coisas corpóreas, significa certo impulso e certa moção; assim chamamos espírito ao sopro e ao vento. Ora, é próprio do amor mover e impelir a vontade do amante para o amado. E quanto

à santidade, ela se atribui à coisas ordenadas para Deus. E como a Pessoa divina procede pelo amor por que Deus é amado, convenientemente ela se chama Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que chamamos Espírito Santo, levando em conta a força das duas expressões, é comum a toda a Trindade. Pois, o nome de espírito significa a imaterialidade da substância divina, porque o espírito corpóreo é invisível e pouco material; por isso, a todas as substâncias imateriais e invisíveis damos o nome de espírito. E quando dizemos santo, queremos significar a pureza da divina bondade. Se porém tomarmos as duas palavras – Espírito Santo – como uma só expressão, nesse caso, pelo uso da Igreja, Espírito Santo é empregado para significar uma das três Pessoas, i. é, a procedente por amor, pela razão já dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o ao que chamo Espírito Santo não se predique relativamente, todavia é tomado como nome relativo, quando usado para significar a Pessoa distinta das outras só pela relação. Contudo, pode-se também compreender nesse nome alguma relação, significando então Espírito o que é por assim dizer espirado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo nome de Filho se entende só a relação do que vem de um princípio, com esse princípio; mas pelo nome de Pai se entende a relação do princípio e, semelhantemente, pelo de Espírito, enquanto importa uma certa força motora. Ora, a nenhuma criatura convém ser princípio em relação a qualquer das Pessoas divinas: mas, ao inverso. Por onde, podemos dizer Pai nosso e Espírito nosso, não porém, Filho nosso.

Art. 2. – Se o Espírito Santo procede do Filho.

(I Sent., dist. XI, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XXIV, XXV; De port., q. 10, a. 4, 5; Contra errores Graec., parte II, cap. XXVII usque ad XXXII; Compend. Theol., cap. XLIX; Contra Graecos, Armenos, etc., cap. IV; in Ioan., cap. XV, lect. VI; cap. XVI, lect IV).

O segundo discute-se assim. – Parece que o Espírito Santo não procede do Filho.

1. – Pois, segundo Dionísio, não devemos ousar dizer nada da divindade substancial, além do que nos foi devidamente expresso nas Sagradas Letras. Ora, a Sagrada Escritura não diz que o Espírito Santo procede do Filho, mas só, que procede do Pai (Jo 15, 26): O espírito de verdade que procede do Pai. Logo, o Espírito Santo não procede do Filho.

2. Demais. – No símbolo do Sínodo Constantinopolitano lê-se: Cremos no Espírito Santo, Senhor e vivificador, procedente do Pai, e que deve ser com o Pai e o Filho adorado e glorificado. Logo, de nenhum modo se devia acrescentar, em o nosso símbolo, que o Espírito Santo procede do Filho; mas devem se considerar réus de anátema os que o fizeram.

3. Demais. – Damasceno diz: dizemos que o Espírito Santo procede do Pai e lhe chamamos Espírito do Pai; porém não dizemos que procede do Filho, embora lhe chamemos Espírito do Filho. Logo, o Espírito Santo não procede do Filho.

4. Demais. – Nada procede do ser em que repousa. Ora, o Espírito Santo repousa no Filho, pois diz a legenda de Santo André: A paz convosco e com todos os que crêem em um Deus Padre, e num só seu Filho, único Senhor Jesus Cristo, e em um Espírito Santo procedente do Pai e que permanece no Filho. Logo, o Espírito Santo não procede do Filho.

5. Demais. – O Filho procede como Verbo. Ora, o nosso espírito parece que não procede, em nós, do nosso verbo. Logo, nem o Espírito Santo procede do Verbo.

6. Demais. – O Espírito Santo procede perfeitamente do Pai. Logo, é supérfluo dizer que procede do Filho.

7. Demais. – No que é perfeito não difere o ser, do poder, como diz o Filósofo; e, muito menos em Deus. Ora, o Espírito Santo pode se distinguir do Filho, mesmo se deste não procede; pois, diz Anselmo: O Filho e o Espírito Santo têm certamente o ser do Pai, mas de diverso modo; um nascendo, o outro, procedendo, de maneira que ambos entre si se distinguem. E depois acrescenta: Pois, se por outra razão não se diversificassem o Filho e o Espírito Santo, só por aí se diversificariam. Logo, o Espírito Santo, não existindo pelo Filho, deste se distingue.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: O Espírito Santo não é feito, nem criado, nem gerado pelo Pai e pelo Filho, mas é deles procedente.

SOLUÇÃO. – É necessário admitir-se que o Espírito Santo procede do Filho. Pois, se deste não procedesse, dele não poderia de modo nenhum pessoalmente distinguir-se, o que resulta claro do que já dissemos. Nem é possível dizer-se que as Pessoas divinas se distingam entre si, absolutamente falando, pois, daí seguir-se-ia não ser uma a essência das três, porquanto tudo o que de Deus absolutamente se predica pertence à unidade de essência. Donde se conclui, que só pelas relações se distinguem, entre si as Pessoas divinas. Ora, as relações só como opostas é que podem distinguir as Pessoas, o que assim se demonstra: tem o Pai duas relações; uma referente ao Filho e outra, ao Espírito Santo; as quais todavia, por não serem opostas, não constituem duas pessoas, mas pertencem unicamente à só pessoa do Pai. Se, portanto, no Filho e no Espírito Santo só houvesse duas relações, pelas quais um e outro se referissem ao Pai, elas não seriam opostas entre si, como não o são as duas pelas quais o Pai a eles se refere. Por onde, como a pessoa do Pai é una, seguir-se-ia também ser una a pessoa do Filho com a do Espírito Santo, tendo duas relações opostas às duas do Pai. Ora, isto é herético porque destrói a fé na Trindade. Logo, é necessário refiram-se entre si o Filho e o Espírito Santo por opostas relações senão as de origem, como já provamos. Mas as relações opostas de origem se fundam no princípio e no que provém do princípio. Logo, e necessariamente, ou o Filho procede do Espírito Santo, o que ninguém diz, ou o Espírito Santo procede do Filho, como nós confessamos.

Com o que também está de acordo a razão da processão de um e outro. Pois, já dissemos que o Filho, como Verbo, procede a modo de intelecto; porém, o Espírito Santo a modo de vontade, como Amor. Ora, necessariamente, do verbo procede o amor. Pois não amamos senão a quem apreendemos pela concepção mental. Por onde, desta maneira, é manifesto que o Espírito Santo procede do Filho.

Mas também a própria ordem das coisas assim o ensina. Pois, nunca vemos de um ser procederem desordenadamente outros, salvo quando diferem só materialmente; assim, um ferreiro faz muito cutelos materialmente distintos entre si, sem nenhuma ordem mútua. Porém as coisas, que se distinguem não só pela distinção material, sempre mantém uma certa ordem entre si. Por isso, também a ordem das criaturas manifesta o esplendor da divina sabedoria. Se pois de uma mesma pessoa, a do Pai, procedem duas outras, o Filho e o Espírito Santo, é necessário tenham elas entre si uma certa ordem, e esta não pode ser outra senão a de natureza, por cuja ordem um procede do outro. Logo, não é possível dizer-se, que o Filho e o Espírito Santo procedem do Pai de modo tal que nenhum deles proceda do outro; a menos que introduzamos entre eles uma distinção material, o que é impossível.

Por isso, também os próprios Gregos admitem certa ordem relativa ao Filho, na processão do Espírito Santo; pois concedem que o Espírito Santo é Espírito do Filho e que procede do Pai pelo Filho. E diz-se que alguns deles concedem, que o Espírito Santo vem do Filho, ou dele promana; não, porém, que proceda. O que provém da ignorância ou da petulância. Pois quem refletir atentamente verá que é generalíssimo o vocábulo processão, dentre todos os que exprimem uma origem qualquer. Assim, dele usamos para designar qualquer origem, dizendo, p. ex., que a linha procede do ponto; o raio, do sol; o rio, da fonte, e em outros casos semelhantes. Por onde, de tudo o que se refere à origem podemos concluir, que o Espírito Santo procede do Filho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos dizer de Deus o que não se acha na Sagrada Escritura textualmente ou pelo sentido. Embora pois nela não leiamos textualmente, que o Espírito Santo procede do Filho, encontramo-lo todavia, quanto ao sentido e precipuamente onde diz o Filho, falando do Espírito Santo (Jo 16, 14): Ele me clarificará porque há de receber do que é meu. E também de ordinário devemos entender na Sagrada Escritura, como necessariamente dito, do Filho, o que diz do Pai, mesmo quando acrescentar a locução exclusiva, exceto quando o Pai e o Filho se distinguem segundo relações opostas. Assim, as palavras do Senhor (Mt 11, 27): Ninguém conhece o Filho senão o Pai – não impedem o Filho de se conhecer a si mesmo. Logo, quando se diz que o Espírito Santo procede do Pai, mesmo acrescentando que só do Pai procede, isso não exclui o Filho; pois, como princípio do Espírito Santo, não se opõem Pai e Filho, senão somente enquanto um é Pai e outro Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Cada Concílio instituiu algum símbolo, por causa de algum erro que condenava. Por isso, o Concílio seguinte não constituía símbolo diferente do primeiro, mas apenas o explanava, contra os heréticos insurgentes, desenvolvendo o que já implicitamente continha o primeiro. Assim, o Sínodo Calcedonense determinou que os membros do Concílio Constantinopolitano transmitiriam a doutrina do Espírito Santo, não inferindo ser insuficiente o que estabeleceu o Concílio anterior, reunido em Nicéia, mas declarando-lhe o sentido, contra os heréticos. Pois, como no tempo dos antigos Concílios ainda não era nascido o erro dos que dizem não proceder o Espírito Santo, do Filho, não foi necessária referência explicita a este erro. Mas, quando ele mais tarde apareceu, foi expresso em certo Concílio reunido no ocidente por autoridade do Romano Pontífice, por cuja autoridade também foram reunidos e confirmados os antigos Concílios. – Ora, que o Espírito Santo procede do Filho já estava implícito no dizer-se que procede do Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Foram os Nestorianos os primeiros a ensinarem que o Espírito Santo não procede do Filho, como se vê por um símbolo deles, condenado no Sínodo Efesino. E tal erro foi seguido por Teodoreto Nestoriano e vários depois deles, entre os quais também Damasceno; razão pela qual a opinião deste não a devemos seguir, nesta matéria. Embora certos digam que Damasceno, se não confessa que o Espírito Santo procede do Filho, também não o nega, pelas palavras citadas.

RESPOSTA À QUARTA. – O dizer-se que o Espírito Santo repousa ou permanece no Filho, não exclui que dele proceda; pois, também dizemos que o Filho permanece no Pai, e todavia dele procede. E também dizemos que o Espírito Santo repousa no Filho, ou como o amor do amante, no amado, ou considerando a natureza humana de Cristo, em virtude do que diz a Escritura (Jo 1, 33): Aquele sobre que tu vires descer o Espírito e repousar sobre ele, esse é o que batiza no Espírito Santo.

RESPOSTA À QUINTA. – O Verbo divino não é comparável ao verbo vocal, do qual não procede o espírito; porque então o Verbo divino teria sentido metafórico. Mas é comparável ao verbo mental, do qual procede o amor.

RESPOSTA À SEXTA. – Por proceder perfeitamente do Pai, não somente não é supérfluo dizer-se que o Espírito Santo procede do Filho, mas antes, é absolutamente necessário. Pois sendo uma mesma a virtude do Pai e do Filho, tudo quanto procede do Pai há de necessariamente proceder do Filho, salvo o que repugnar à propriedade da filiação. Assim o Filho não procede de si mesmo, embora proceda do Pai.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O Espírito Santo distingue-se pessoalmente do Filho porque a origem de um se distingue da do outro. Mas a diferença mesma da origem consiste em proceder o Filho só do Pai, ao passo que o Espírito Santo, do Pai e do Filho. E nem de outro modo se distinguiriam as processões, como já ficou antes demonstrado.

Art. 3. – Se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho.

(I Sent., dist. XII, a. 3; Contra errores Graec., parte II, cap. IX).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o Espírito Santo não procede do Pai, pelo Filho.

1. – Pois quem procede de outrem por meio de um terceiro não procede imediatamente. Logo, se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho, não procede imediatamente, o que parece inadmissível.

2. Demais. – Se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho, deste procede por causa do Pai. Ora, o que faz com que uma coisa seja o que é mais essa coisa do que ela própria o é. Logo, procede o Espírito Santo mais do Pai do que do Filho.

3. Demais. – O Filho tem o ser por geração. Se pois o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho, segue-se que, primeiro, é gerado o Filho e, depois, procede o Espírito Santo. E assim, não é eterna esta processão, o que é herético.

4. Demais. – Quando se diz que alguém obra por meio de outrem, pode-se também dizer o inverso. Assim, dizendo-se que o rei obra por meio do súdito pode-se também dizer que o súdito obra por meio do rei. Ora, de modo nenhum se pode dizer que o Filho espira o Espírito Santo, pelo Pai. Logo, de nenhum modo se pode dizer que o Pai espira o Espírito Santo, pelo Filho.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Suplico-te conserves a religião da minha fé, para que sempre te obtenha a ti, ó Pai; e adore juntamente contigo o teu Filho; e mereça o teu Espírito Santo, que vem de ti, pelo teu Unigênito.

SOLUÇÃO. – Em todas as locuções onde se diz, que alguém obra por outro, a preposição por designa, na causal, alguma causa ou princípio desse ato. Mas, como o ato é uma mediania entre o autor e a sua obra, algumas vezes a locução causal, à qual se adjunge a preposição por, é causa do ato como partindo do agente. E, então é a causa de o agente agir, quer seja causa final, formal, efetiva ou motora. Final, quando, p. ex., dizemos que o artífice obra por cobiça do lucro; formal, se dissermos que obra pela sua arte; motora, se dissermos, que obra por ordem de outro. Outras vezes porém a locução causal, à qual se adjunge a preposição por, é causa do ato enquanto este termina no seu resultado; como se dissermos: O artífice obra pelo martelo. Pois isto não significa que o martelo seja a causa de agir o artífice, mas sim, a de proceder, deste, o artificiado; e que isto mesmo o martelo recebe do artífice. E tal é o que certos ensinam, dizendo que a preposição por, ora designa o autor, diretamente, como quando se diz – o rei obra pelo súdito; ora indiretamente, como na frese – o súdito obra pelo rei.

Ora, como o Filho recebe do Pai a razão de proceder de si o Espírito Santo, podemos dizer que o Pai, pelo Filho, espira o Espírito Santo, ou que este procede do Pai, pelo Filho, o que é o mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em qualquer ação duas coisas se devem considerar: o suposto agente e a virtude pela qual age; assim o fogo aquece pelo calor. Considerando-se pois no Pai e no Filho a virtude pela qual espiram o Espírito Santo, não há aí lugar para nenhuma mediania, por ser essa uma mesma virtude. Considerando-se porém as próprias Pessoas espirantes, então de proceder o Espírito Santo comumente do Pai e do Filho, resulta proceder imediatamente do Pai, por vir deste; e, mediatamente, por vir do Filho; e daí o dizer-se que procede do Pai, pelo Filho. Assim como Abel procedeu imediatamente de Adão, como pai; e mediatamente, por proceder a sua mãe, Eva, de Adão; embora tal exemplo de processão material seja impróprio para exprimir a processão imaterial das Pessoas divinas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se o Filho recebesse do Pai outra virtude numericamente diversa, para espirar o Espírito Santo, resultaria ser o Filho uma como causa segunda e instrumental; e, então, mais procederia o Espírito Santo do Pai, que do Filho. Mas uma mesma virtude espirativa, numericamente, existe no Pai e no Filho; logo, igualmente de um e outro procede o Espírito Santo. Embora por vezes se diga que este, principal ou propriamente, procede do Pai, por ter o Filho, do Pai, tal virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a geração do Filho é coeterna com quem o gera e, por isso, o Pai não existia anteriormente à geração do Filho, assim, a processão do Espírito Santo é coeterna com o seu princípio. Por onde, o Filho não foi gênito antes de proceder o Espírito Santo, mas ambos são eternos.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando se diz que alguém obra por meio de outro, nem sempre essa preposição é conversível; assim, não dizemos que o martelo obra por meio do ferreiro.

Mas dizemos que o súdito obra por meio do rei, porque age como senhor do seu ato; ao passo que o martelo, não agindo, mas sendo usado, só é designado como instrumento. E dizemos, que o súdito obra por meio do rei, embora a preposição por designe meio; porque quanto mais primário for o suposto, no agir, tanto mais a sua virtude se manifestará imediata, no efeito. Pois, a virtude da causa primaria prende ao seu efeito a causa segunda; e por isso os primeiros princípios, nas ciências demonstrativas, se chamam imediatos. Assim pois, sendo o súdito um meio, na ordem dos supostos agentes, dizemos, que por ele obra o rei; mas na ordem das virtudes, dizemos que o súdito obra pelo rei, porque a virtude deste faz com que a ação daquele atinja o seu efeito. Ora, entre o Pai e o Filho não se considera a ordem, quanto à virtude, mas somente, quanto aos supostos; e por isso dizemos, que o Pai espira pelo Filho e não, inversamente.

Art. 4. – Se o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo.

(I Sent., dist. XI, a. 2, 4; dist. XXIX, a. 4; IV Cont. Gent., cap. XXV).

O quarto discute-se assim. – Parece que o Pai e o Filho não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

1. – Pois, o Espírito Santo não procede do Pai e do Filho, enquanto são um mesmo princípio: nem quanto à natureza, porque então procederia de si mesmo, por ter com eles unidade de natureza; nem quanto a alguma propriedade, porque dois supostos não podem ter uma mesma propriedade, como se sabe. Logo, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de vários, e portanto estes não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

2. Demais. – Quando se diz que o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo, não se quer assim designar a unidade pessoal, porque então o Pai e o Filho seriam uma só pessoa. Nem tampouco a unidade de propriedade, porque se, por uma propriedade, o Pai e o Filho são um mesmo princípio do

Espírito Santo, pela mesma razão, por duas propriedades, o Pai seria um duplo princípio do Filho e do Espírito Santo, o que é inadmissível. Logo, o Pai e o Filho não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

3. Demais. – O Filho não convém mais com o Pai do que o Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo e o Pai não são um mesmo princípio, em relação a nenhuma pessoa divina. Logo, nem o Pai e o Filho.

4. Demais. – Se o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo, esse princípio único ou é o Pai ou o que não o é. Ora, nenhuma destas duas hipóteses é possível, pois se o princípio único for o Pai, resulta que o Filho é Pai; e se for o que não é Pai, resulta que o Pai não é Pai. Logo, não se deve dizer, que Pai e o Filho sejam um mesmo princípio do Espírito Santo.

5. Demais. – Se o Pai são um mesmo princípio do Espírito Santo, pode-se dizer, inversamente, que um princípio do Espírito Santo são o Pai e o Filho. Ora, esta proposição é falsa; pois, o a que chamo princípio necessariamente é suposto à pessoa do Pai ou à do Filho e, de ambos os modos, a proposição é falsa. Logo, também esta o é: o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo.

6. Demais. – A unidade substancial produz a identidade. Se, pois, o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo, segue-se que constituem um mesmo princípio. Ora, isto é negado por muitos. Logo, não se deve conceder que o Pai e o Filho sejam um mesmo princípio do Espírito Santo.

7. Demais. – O Pai, o Filho e o Espírito Santo, por serem um mesmo princípio da criatura, são considerados um só Criador. Ora, o Pai e o Filho não são um só espirador, mas, dois espiradores, como muitos dizem e é consoante à opinião de Hilário, de acordo com a qual devemos confessar ter o Espírito Santo por autores o Pai e o Filho. Logo, estes não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

Mas *em contrário*, diz Agostinho, que o Pai e o Filho não são os dois princípios, mas um mesmo princípio do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – O Pai e o Filho não são um só, em tudo o que a oposição de relação não os distingue entre si. Ora, o serem o princípio do Espírito Santo não os opõe relativamente. Donde se segue, que o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo. Certos, porém, consideram impróprio dizer – o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo. Pois, o nome de princípio em sentido particular, não significando a pessoa, mas, a propriedade, é tomado, dizem, adjetivamente. E como o adjetivo não se determina pelo adjetivo, não se pode afirmar convenientemente que o Pai e o Filho sejam um mesmo princípio do Espírito Santo, a menos que se não entenda – um mesmo – adverbialmente, sendo então o significado: são um mesmo princípio, i. é, de um modo. Mas, por semelhante razão, poderíamos dizer, que o Pai é duplo princípio do Filho e do Espírito Santo, i. é, de dois modos. Logo, devemos dizer, que embora o nome de princípio signifique propriedade, todavia significa-a a modo de substantivo, como o nome de pai ou de filho, mesmo aplicado às criaturas. Por isso, é susceptível de número, pela forma significada, como se dá com os outros substantivos. Assim, pois, como o Pai e o Filho são um só Deus, por causa da unidade da forma, significada pelo nome Deus, assim também são um mesmo princípio do Espírito Santo, por causa da unidade de propriedade significada pelo nome de princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Atendendo-se à virtude espirativa, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, enquanto essa virtude lhes dá unidade, significando, de certo modo, a natureza com propriedade, como depois demonstraremos. Nem é inconveniente ter uma propriedade dois supostos, que tem a mesma natureza. Se porém considerarmos os supostos da espiração, então o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como vários; pois deles procede como amor unitivo de ambos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dizemos: O Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo - queremos designar uma propriedade, que é a forma significada pelo nome. Não se segue porém daí que, por serem várias as propriedades, possamos dizer que o Pai são vários princípios, o que implicaria pluralidade de supostos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não pelas propriedades relativas, mas pela essência é que há em Deus semelhança e díssemelhança. Donde, como o Pai não é mais semelhante a si do que ao Filho, assim, nem o Filho o é mais ao Pai do que o Espírito Santo.

RESPOSTA À QUARTA. – Estas duas proposições – o Pai e o Filho são um mesmo princípio, que é o Pai – ou – um mesmo princípio, que não é o Pai – não são opostas contraditoriamente; e, portanto não é necessário conceder-se uma, com exclusão da outra. Pois, quando dizemos – o Pai e o Filho são um mesmo princípio – o que chamamos princípio não tem suposição determinada, mas antes, confusa e aplicada simultaneamente às duas pessoas. Por onde, a objeção se funda no sofisma de Figura de Dicção, passando da suposição confusa para a determinada.

RESPOSTA À QUINTA. – Também esta proposição é verdadeira – Um mesmo princípio do Espírito Santo é o Pai e o Filho. Pois, o a que chamamos princípio não é aplicado a uma pessoa somente, mas indistintamente, às duas, como foi dito.

RESPOSTA À SEXTA. – Podemos dizer, convenientemente, que o Pai e o Filho, são um mesmo princípio, aplicando a palavra princípio confusa, indistinta e simultaneamente às duas pessoas.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Alguns dizem, que o Pai e o Filho, embora sejam um mesmo princípio do Espírito Santo, são todavia dois espiradores, por causa da distinção dos supostos, como também dois espirantes, porque os atos se referem aos supostos. Não é a mesma porém a significação do nome Criador, pois, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de duas pessoas, distintas, segundo foi dito; ao passo que a criatura não procede das três pessoas, como de pessoas distintas, mas como dotadas de uma mesma essência. – Contudo, parece melhor dizer que, sendo espirante adjetivo e espirador substantivo, podemos afirmar que o Pai e o Filho são dois espirantes, por causa da pluralidade dos supostos, não sendo porém dois espiradores, por causa da unidade de espiração. Pois os adjetivos recebem o número dos supostos; ao passo que os substantivos o têm de si mesmos, pela forma significada. E o dito de Hilário, que o Espírito Santo provém do Pai e do Filho como de autores, deve ser entendido como empregando um substantivo em vez de adjetivo.

Questão 37: Do amor, nome do Espírito Santo.

Em seguida, vamos tratar do nome de Amor. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se Amor é o nome próprio do Espírito Santo.

(I Sent., dist. X, a. 1, ad 4; dist. XXVII, q. 2, a. 2, qª 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece não é Amor o nome próprio do Espírito Santo.

1. – Pois, Agostinho diz: Não sei porque, assim como o Pai, o Filho e o Espírito Santo se chamam sabedoria, constituindo simultaneamente, não três, mas uma só sabedoria, assim Pai, o Filho, o Espírito Santo, constituindo todos simultaneamente uma caridade só. Ora, nenhum nome, que se predique de cada Pessoa e de todas, em comum, singularmente, é nome próprio de qualquer das Pessoas. Logo, o nome do Amor não é o próprio do Espírito Santo.

2. Demais. – O Espírito Santo é uma pessoa subsistente. Ora, Amor não significa uma pessoa subsistente, mas uma ação transeunte do amante para o amado. Logo, Amor não é o nome próprio do Espírito Santo.

3. Demais. –O amor é o nexo dos amantes; pois, segundo Dionísio, é uma força unitiva. Mas, o nexo é o meio, entre as coisas conexas, e não algo delas procedente. Ora, o Espírito Santo procedendo do Pai e do Filho, como já se demonstrou, parece que não seja amor nem nexo entre o Pai e o Filho.

4. Demais. – Todo amante tem algum amor. Ora, o Espírito Santo é amante. Logo, tem algum amor. Se pois o Espírito Santo é amor, amor será do amor e espírito, do espírito, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: O próprio Espírito Santo é Amor.

SOLUÇÃO. –O nome de amor, em Deus, pode ser tomado em sentido essencial e pessoalmente. Pessoalmente, é o nome próprio do Espírito Santo, como o Verbo é o do filho. Para evidenciá-lo, devemos considerar o seguinte. Em Deus, como já se demonstrou, há duas processões, uma intelectual, que é a do Verbo; outra, pela vontade, que é a do amor. Como porém a primeira nos é mais conhecida, encontraram-se nomes mais apropriados para exprimir os conceitos a ela referentes, o que não se dá com a processão da vontade. Daí o usarmos de certos circunlóquios para significar a Pessoa assim procedente. E o darmos também os nomes deprocessão e espiração, como já dissemos, às relações derivadas desta processão; significando porém esses nomes, quanto a propriedade, mais a origem que a relação. E contudo ambas essas processões podem ser consideradas do mesmo modo. Pois assim como em quem intelige está uma certa concepção intelectual da coisa intelegida, que se chama verbo; assim também, quem ama alguma coisa recebe, no seu afeto, uma por assim dizer impressão da coisa amada, que nos leva a dizer que ela está no amante como a coisa inteligida, no inteligente. De modo que quem se intelige e se ama a si mesmo está, não só por identidade de ser, mas ainda como o inteligido, no inteligente e o amado, no amante.

Mas, quanto ao intelecto, há vocábulos apropriados a significar a relação do inteligente com a coisa inteligida, como é claro quando digo inteligir. E também outros vocábulos significam o processo da concepção intelectual, como, dizer e verbo. Por onde, de Deus, o inteligir se predica só essencialmente, por não importar relação com o verbo procedente. Verbo, porém, significando o que procede, dele se predica pessoalmente; e, enfim, dizer, importando relação do princípio do Verbo com o Verbo mesmo, se predica nocionalmente.

Quanto à vontade, porém, além das expressões – ter dileção e amar, que importam relação do amante com a coisa amada, não há outras, que exprimam a relação entre a impressão mesma ou o afeto da coisa amada – que nasce no amante, quando ama – e o seu princípio, ou inversamente. E assim, por inópia de vocábulos, exprimimos essas relações pelas palavras – amor e dileção, como se denominássemos o Verbo – inteligência concebida, ou sabedoria gerada.

Portanto, o amor ou a dileção, enquanto só implicam relação entre o amante e a coisa amada, predicam-se essencialmente, como inteligência e inteligir. Se usarmos porém desses vocábulos para exprimirmos a relação entre o que procede por amor e o seu princípio, e inversamente, de maneira que, por amor, entendamos espirar o amor procedente; nesse caso, Amor é nome de Pessoa; e – ter dileção ou amar – é verbo nocional, como –dizer ou gerar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Agostinho fala da caridade, entendida de Deus essencialmente, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Embora, inteligir, querer e amar exprimam ações transeuntes para um objeto, todavia são ações imanentes no agente, como dissemos; mas de modo que importam, no próprio agente, certa relação com o objeto. Por onde, o amor, mesmo em nós, é algo de imanente, e é verbo mental imanente em quem o diz; mas relativo à coisa verbalmente expressa, ou amada. Mas em Deus, no qual não há acidente algum, há algo maior, porque tanto o Verbo como o Amor são subsistentes. Quando pois dizemos, que o Espírito Santo é o amor do Pai para com o Filho ou para com qualquer outro ser, não dizemos que seja algo de transeunte para outro, mas assim exprimimos somente a relação do amor com a coisa amada, assim como, no Verbo, exprimimos a sua relação com a realidade que ele exprime.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O Espírito Santo se chama nexo entre o Pai e o Filho, enquanto amor; pois o amor do Pai por si mesmo e pelo Filho, sendo uma única dileção, e inversamente, implica em ser o Espírito Santo, como Amor, uma relação recíproca entre o Pai e o Filho, que une quem ama a quem é amado. Ora, pelo fato de que o Pai e o Filho mutuamente se amam, é necessário que de ambos proceda o Espírito Santo, que é o mútuo Amor. Segundo pois a sua origem, o Espírito Santo não é o meio, mas a terceira pessoa da Trindade; mas segundo o estado predito, é o nexo médio das duas de que procede.

RESPOSTA À QUARTA. – Ao Filho, embora intelija, não lhe cabe produzir o Verbo, porque inteligir lhe convém como Verbo procedente. Assim, também embora o Espírito Santo ame, essencialmente falando, todavia não lhe cabe espirar o amor, o que seria amar em sentido nocional; pois, ama essencialmente como Amor procedente, e não como princípio donde procede o amor.

Art. 2 – Se o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo.

(I Sent., dist. XXXII, q. 1; De Pot., q. 9, a. 9 ad 13).

O segundo discute-se assim. – Parece que o Pai e o Filho não se amam pelo Espírito Santo.

1. – Pois, Agostinho prova que o Pai não é sábio por sabedoria gerada. Ora, como o Filho é sabedoria gerada, assim o Espírito Santo é Amor procedente, como já se disse. Logo, o Pai e o Filho não se amam pelo Amor procedente, que é o Espírito Santo.

2. Demais. – Quando se diz – o Pai e o Filho se amam pelo Espírito Santo – o verbo amar é tomado em sentido essencial ou nocional. Ora, tal proposição não pode ser verdadeira se for o verbo tomado essencialmente, porque então, por idêntica razão, poderíamos dizer, que – o Pai intelige pelo Filho. Nem

se for tomado nocionalmente pois, ainda pela mesma razão, poderíamos dizer, que – o Pai e o Filho espiram pelo Espírito Santo – ou que – o Pai gera pelo Filho. Logo, de nenhum modo esta proposição é verdadeira – o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo.

3. Demais. – Pelo mesmo amor o Pai ama ao Filho, a si e a nós. Ora, ele não se ama pelo Espírito Santo, pois nenhum ato nocional se reflete sobre o princípio desse ato; assim não se pode dizer, que o Pai se gera ou se espira. Logo, também não se pode dizer que se ama pelo Espírito Santo, tomado amar em sentido nocional. Demais, o amor com o qual nos ama não é o Espírito Santo, porque, importando relação com a criatura, pertence à essência. Logo, também é falsa a proposição – o Pai ama ao Filho pelo Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que pelo Espírito Santo é que o Gerado é amado do Gerador, e ama ao seu Gerador.

SOLUÇÃO. – Quando se diz – o Pai ama ao Filho pelo Espírito Santo – causa dificuldade o emprego do ablativo causal, parecendo que o Espírito Santo é o princípio de se amarem o Pai e o Filho, o que é absolutamente impossível. Por isso certos consideram falsa a proposição – o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo. E dizem, que Agostinho a retratou quando retratou a sua semelhante – o Pai é sábio por sabedoria gerada. – Outros porém a consideram como proposição imprópria e dizem que deve ser entendida: o Pai ama o Filho pelo Espírito Santo, i. é, pelo amor essencial, próprio do Espírito Santo. – Outros ainda disseram que o ablativo, no caso vertente, exprime um sinal, sendo o sentido – o Espírito Santo é sinal de que o Pai ama o Filho – deste procedendo aquele como Amor. – Ainda outros consideraram o ablativo como significando causa formal; pois, o Espírito Santo é o amor pelo qual o Pai e o Filho formalmente entre si se amam. – E outros, enfim, consideraram o ablativo como exprimindo um efeito formal. E estes são os que mais se aproximaram da verdade.

Ora, para evidenciar a questão devemos saber que, denominando-se as coisas comumente pelas sua formas – p. ex., o branco, pela brancura, o homem, pela humanidade – tudo aquilo que for causa da denominação de uma coisa está para com ela na relação de causa formal. Assim, dizendo – tal pessoa está vestida pela sua vestimenta, este ablativo, embora não seja formal, exerce a função de causa formal. Ora, uma coisa pode ser denominada pelo que dela procede; não só como o agente, pela ação, mais ainda pelo termo mesmo da ação, que é o efeito, quando este se inclui no conceito da ação. Assim dizemos que o fogo aquece pela calefação, embora esta não seja calor, que é forma do fogo, mas ação procedente do fogo; e dizemos que a árvore está florida pelas flores, embora estas não sejam a forma daquela, mas efeitos procedentes. E por isso devemos dizer, que amar, em Deus, tendo duas acepções, a essencial e a nocional, na essencial o Pai e o Filho não se amam pelo Espírito Santo, mas, pela sua essência. Donde o dizer Agostinho: Quem ousará afirmar que o Pai não se ama a si mesmo, ao Filho e ao Espírito Santo, sem ser pelo Espírito Santo? E neste sentido são procedentes as primeiras opiniões. Porém, nocionalmente falando, amar não é senão espirar o amor, como dizer é produzir o verbo, e florir, produzir flores. Pois, assim como dizemos que a árvore está florida, pelas flores, também dizemos que o Pai é dicente de si e da criatura, pelo Verbo ou pelo Filho; e que o Pai e o Filho se amam a si e a nós pelo Espírito Santo ou pelo Amor procedente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dizemos que Deus é sábio ou inteligente só em sentido essencial; e por isso não podemos dizer que o Pai é sábio ou inteligente, pelo Filho. Mas amar dele predicamos não só essencial, mais ainda nocionalmente. E, então podemos afirmar que o Pai e o Filho se amam pelo Espírito Santo, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o conceito de uma ação importa um efeito determinado, o princípio da ação pode receber a sua denominação da ação e do efeito; assim, podemos dizer que a árvore está florida pelo florescimento e pelas flores. Mas, quando não importa um efeito determinado, então o princípio da ação não pode ser denominado pelo efeito, mas só por ela; assim, não dizemos que a árvore produz a flor pela flor, mas, pela produção da flor. Ora, quando digo espira ou gera isso importa somente um ato nocional; e daí o não podermos dizer que o Pai espira pelo Espírito Santo, ou gera pelo Filho. Mas podemos afirmar que o Pai diz pelo Verbo, como por Pessoa procedente, e diz por dicção, como por ato nocional, porque dizer importa uma determinada pessoa procedente, pois, é produzir o verbo. E semelhantemente, amar, em sentido nocional, é produzir o amor. Portanto, podemos dizer que o Pai ama ao Filho pelo Espírito Santo, como por Pessoa procedente; e pela própria dileção, como por ato nocional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Pai ama pelo Espírito Santo não só o Filho mas também a si mesmo e a nós. Pois, como acaba de ser dito, amar, nocionalmente, não só importa produção de Pessoa divina, mas ainda, a Pessoa produzida pelo amor, a qual tem relação com a coisa dileta. Por onde, assim como o Pai se diz a si e a toda criatura; assim, ama-se a si e a toda criatura, pelo Verbo que gerou, enquanto o Verbo gerado suficientemente representa o Pai e toda criatura; assim, ama-se a si e a toda criatura pelo Espírito Santo, enquanto este procede, como amor, da bondade primeira, pela qual o Pai ama a si e a toda criatura. E assim também é claro, que o Verbo e o Amor procedente importam relação com a criatura, como secundariamente, enquanto a verdade e a bondade divina é princípio de inteligir e de amar toda criatura.

Questão 38: O Dom como nome do Espírito Santo.

Em seguida vamos tratar do dom, sobre o qual discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se o Dom é nome Pessoal.

(I Sent., dist. XVIII, a. 1).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o dom não é um nome pessoal.

1. – Pois, todo nome pessoal importa alguma distinção em Deus. Ora, o nome de dom não importa nenhuma distinção em Deus; assim, como diz Agostinho, o Espírito Santo é dado, como dom de Deus, de modo que se dá a si mesmo como Deus. Logo, dom não é nome pessoal.

2. Demais. – Nenhum nome pessoal convém à essência divina. Ora, esta é um dom, que o Pai faz ao Filho, como diz Hilário. Logo, dom não é nome pessoal.

3. Demais. – Nenhuma das divinas Pessoas, segundo Damasceno, é sujeita ou dependente. Ora, o dom importa uma certa sujeição a quem e àquele por quem é dado. Logo, não é nome pessoal.

4. Demais. – O dom, importando relação com a criatura, há-se de atribuir a Deus temporalmente. Ora, os nomes pessoais se atribuem de Deus abeterno, como Pai e Filho. Logo, dom não é nome pessoal.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Assim como o corpo carnal não passa de carne, assim o dom do Espírito Santo é o Espírito Santo mesmo. Logo, o Espírito Santo, sendo nome pessoal, é também dom.

SOLUÇÃO. – O nome de dom importa aptidão para ser dado. Ora, o que é dado tem relação com quem dá e com aquele a quem é dado; pois não o daria quem não o possuísse e a alguém é dado para que possua. Ora, dizemos que uma Pessoa divina é de alguém, ou pela origem, e assim o Filho é do Pai; ou porque é possuída de alguém. E como possuímos o que podemos usar e gozar como queremos, deste modo a divina Pessoa não pode ser possuída senão pela criatura racional unida a Deus. Certamente as outras criaturas podem ser movidas por uma Pessoa divina; não está porém no poder delas gozar dessa Pessoa e usar-lhe do efeito. O que às vezes alcança a criatura racional; p. ex., tornando-se participante do Verbo divino e do Amor procedente, de modo a poder verdadeira e livremente conhecer a Deus e amá-lo retamente. Por onde, só a criatura racional pode possuir uma Pessoa divina. Mas não o pode por virtude própria: é necessário que do alto lho seja dado. Ora, dizemos que uma coisa nos é dada quando a temos de outrem. E assim, à divina Pessoa convém o ser dada e ser Dom.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de dom importa distinção pessoal no sentido em que se diz ser originariamente de alguém. E, contudo, o Espírito Santo se dá a si mesmo, como a si mesmo se pertencendo e de si mesmo podendo usar, ou antes, gozar, assim como chamamos livre ao homem que a si mesmo se pertence. E é o que diz Agostinho: Que mais é teu que tu? – Ou se deverá melhor dizer, que o dom deve ser, de certo modo, de quem o dá. Ora, em muitos sentidos dizemos que uma coisa é de alguém. Num sentido, a modo de identidade, como o faz Agostinho; e, então, dom, não se distinguindo do doador, mas de quem o recebe, dizemos, que o Espírito Santo se dá. Outras vezes, dizemos que uma coisa é de alguém como uma possessão ou uma servidão; e, então, o dom necessária e essencialmente distinguindo-se de quem o dá, o dom de Deus é algo de criado. Em terceiro sentido se diz que uma coisa é de alguém somente pela origem; e assim o Filho é do Pai e o Espírito Santo, de ambos. Ora, neste sentido dizemos, que o dom é doador, do qual então se distingue pessoalmente e é nome pessoal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No primeiro sentido é que se diz, que a essência é dom do Pai, pois é a essência, por identidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como nome pessoal, o dom não importa sujeição ao doador, mas somente origem dele. Importa, porém, livre uso ou fruição por parte do doado, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Dom não se chama ao que é atualmente dado, mas ao que é de natureza a ser dado; e por isso a Pessoa divina abeterno se chama Dom, embora temporalmente dada. E nem por importar relações com a criatura é necessário que seja essencial; mas é necessário inclua no seu conceito algo de essencial, como a essência se inclui no conceito de Pessoa, segundo dissemos.

Art. 2 – Se o Dom é nome próprio do Espírito Santo.

(I Sent., dist. XVIII, a. 2).

O segundo discute-se assim. – Parece que Dom não é um nome próprio de Espírito Santo.

1. – Pois, chama-se dom o que é dado. Ora, diz a Escritura (Is 9, 6): Um filho nos foi dado a nós. Logo, ser Dom tanto convém ao Filho como ao Espírito Santo.

2. Demais. – Todo nome próprio de uma pessoa significa-lhe alguma propriedade. Ora, o nome de Dom não significa nenhuma propriedade do Espírito Santo. Logo, não é nome próprio dele.

3. Demais. – Espírito Santo pode ser o espírito de qualquer homem, como se disse. Não pode, porém, ser o dom atribuído a qualquer homem, mas só a Deus. Logo, Dom não é nome próprio do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Assim como ser nascido consiste em o Filho provir do Pai, assim, ser Dom de Deus consiste, para o Espírito Santo, em proceder do Pai e do Filho. Ora, o Espírito Santo recebe o seu nome próprio de proceder do Pai e do Filho. Logo, Dom é o nome próprio do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Dom, pessoalmente considerado, em Deus, é o nome próprio do Espírito Santo. Para evidenciá-lo, devemos saber que dom, propriamente, é uma doação irretribuível, segundo o Filósofo; i. é, dado sem intenção de retribuição, e portanto é, por natureza, gratuita. Ora, a razão da doação gratuita é o amor; pois, a quem damos uma coisa gratuitamente a esse lhe queremos bem; e, portanto, a primeira coisa que lhe damos é esse amor pelo qual lhe queremos bem. Por onde, é manifesto que o amor é por essência um dom do primeiro, pelo qual todos os outros se dão gratuitamente. Logo, procedendo o Espírito Santo como Amor, consoante já se disse, procede em razão de dom primeiro. Por isso Agostinho diz, que pelo dom, que é o Espírito Santo, muitos dons próprios se dividem pelos membros de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como o Filho, por proceder como Verbo, cuja essência é ser semelhança do seu princípio, se chama propriamente Imagem, embora também o Espírito Santo seja semelhante ao Pai; assim também o Espírito Santo, por proceder do Pai, como Amor, se chama propriamente Dom, embora também o Filho seja dado. Pois o mesmo ser dado o Filho provém do amor do Pai, segundo a Escritura (Jo 3, 16): Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu o seu Filho unigênito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de dom importa em ser do doador por origem. E assim importa a propriedade da origem do Espírito Santo, que é a processão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom, antes de ser dado, é só do doador; mas depois de ser dado, é do doado. Como pois o Dom não importa doação em ato, não se pode dizer, que seja dom do homem, mas, de Deus doador. Porém quando já tiver sido doado, então, é o espírito ou o dom do homem.

Questão 39: Das Pessoas referidas à essência.

Depois de termos tratado, em absoluto, das Pessoas divinas, resta tratar das Pessoas referidas à essência, às propriedades e aos atos nocionais, e das relações delas entre si.

Ora, na primeira destas questões discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se em Deus, essência é o mesmo que Pessoa.

(Supra. Q. 3, a. 3; I Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 1; III dist. VI, q. 2, ad 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que em Deus não é essência o mesmo que pessoa.

1. – Pois, nos seres em que essência é o mesmo que pessoa ou suposto, necessariamente há, para uma natureza, só um suposto, como é claro em todas as substâncias separadas. Porque, de causas idênticas realmente, uma não pode ser multiplicada sem que as outras também o sejam. Ora em Deus, há uma só essência e três Pessoas, como do sobredito resulta. Logo, essência não é o mesmo que pessoa.

2. Demais. – De um mesmo sujeito não se pode fazer uma afirmação e uma negação simultaneamente e da mesma vez. Ora, a afirmação e a negação verificam-se na essência e na pessoa; pois, esta é distinta e aquela não o é. Logo, não se identificam pessoa e essência.

3. Demais. – Nada a si mesmo é sujeito. Ora, a pessoa é sujeita à essência, sendo por isso chamada suposto ou hipóstase. Logo, não se identificam pessoa e essência.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O mesmo é dizer pessoa do Pai e substância do Pai.

SOLUÇÃO. – Aos que refletirem na simplicidade divina esta questão não padece dúvidas. Pois já demonstramosque a divina simplicidade exige em Deus a identidade de essência e de suposto; este, nas substâncias intelectuais, não difere da pessoa. Mas a dificuldade surge, de conservar a essência a sua unidade, embora multiplicadas as Pessoas divinas. E por dizer Boécio que a relação multiplica a Trindade das pessoas, afirmaram alguns que, em Deus, a essência e a pessoa diferem, do mesmo modo por que diziam que as relações são assistentes, considerando-as somente como relativas a um termo e não como realidades.

Mas, como antes já demonstramos, se bem que as relações existam acidentalmente nas coisas criadas, em Deus são a própria essência divina. Donde se segue que, em Deus, a essência não difere realmente da pessoa, embora as Pessoas entre si se distingam realmente. Pois pessoa, como dissemos, significa relação enquanto subsistente na natureza divina. Porém a relação, comparada com a essência, não difere realmente, senão só racionalmente; mas comparada com a relação oposta, dela se distingue realmente em virtude da sua oposição. Assim, permanece una a essência e três, as Pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas criaturas, não podem os supostos distinguir-se pelas relações, mas hão necessariamente de distinguir-se pelos princípios essenciais; porque as relações, nas criaturas, não são subsistentes.Porém em Deus as relações são subsistentes; logo, os supostos podem distinguir-se enquanto mutuamente se opõem. Mas nem por isso se distingue a essência; porque as próprias relações mutuamente se não distinguem, enquanto realmente idênticas à essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diferindo em Deus a essência e a pessoa, pelo modo de conceber da inteligência, segue-se que um atributo se pode afirmar de uma, que se nega de outra; e por conseguinte suposta uma, não se supõe a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Impomos nomes a Deus ao modo das coisas criadas, como dissemos. E como as naturezas das coisas criadas se individuam pela matéria, sujeita à natureza específica, resulta que os indivíduos se chamam sujeitos, supostos ou hipóstases. Donde vem que também as Pessoas divinas se chamam supostos ou hipóstases, sem que nelas haja qualquer suposição ou sujeição real.

Art. 2 – Se devemos dizer que as três Pessoas são de uma só essência.

(I Sent., dist. XXV, exposit. text.; dist. XXXIV, q. 1, a. 2).

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos dizer serem as três Pessoas de uma só essência.

1. – Pois, diz Hilário: O Padre, o Filho e o Espírito Santo são três certamente pela substância, porém um pela consonância. Ora, a substância é a essência de Deus. Logo, não são as três Pessoas de uma só essência.

2. Demais. – Nada devemos afirmar de Deus que não esteja expresso pela autoridade da Sagrada Escritura, como está claro em Dionísio. Ora, nunca a Sagrada Escritura diz, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam de uma só essência. Logo, tal não devemos afirmar.

3. Demais. – A natureza divina é o mesmo que a essência divina. Bastaria, pois, dizer, segundo parece, que as três Pessoas têm a mesma natureza.

4. Demais. – Não se costuma dizer, que a pessoa é da essência, mas antes, que esta é daquela. Logo, não parece conveniente dizer, que as três Pessoas são de uma só essência.

5. Demais. – Segundo Agostinho, não dizemos que as três Pessoas provêm de uma só essência, para que se não pense que, em Deus, uma coisa é a essência e outra, a pessoa. Mas como as preposições, também os casos oblíquos encerram a idéia de transição. Donde, pela mesma razão não devemos dizer, que as três Pessoas são de uma só essência.

6. Demais. – O que pode ser ocasião de erro não se deve dizer de Deus. Ora, dizer que as três Pessoas são de uma só essência ou substância dá ocasião a erro. Assim, diz Hilário: A substância una predicada do Pai e do Filho significa ou um ser subsistente, em dois sentidos diversos; ou uma substância dividida em duas substâncias imperfeitas; ou uma terceira substância primária apropriada e assumida pelas duas outras. Por onde, não se deve dizer, que as três Pessoas sejam de uma só substância.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o nome homoousion firmado no Concílio Niceno, contra os Arianos, significa o mesmo que dizer serem as três Pessoas de uma só essência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o nosso intelecto nomeia as coisas divinas, não ao modo delas, pois assim não nas pode conhecer; mas ao modo das coisas criadas. Ora, nas coisas sensíveis, das quais o nosso intelecto tira a sua ciência, a natureza de uma espécie se individualiza pela matéria, fazendo a natureza a função de forma e o indivíduo, de suposto da forma. Por isso, também em Deus, pelo seu modo de significar, a essência é como a forma em relação às três Pessoas. Assim, na ordem das coisas criadas, dizemos que uma forma pertence ao ser do qual ela é; como a saúde ou a beleza, a um certo homem. Porém não dizemos que um ser, que tem uma forma, pertença a essa forma, senão acrescentando um adjetivo designativo de tal forma; assim, dizemos: que esta mulher é de egrégia forma, este homem é de perfeita virtude. E semelhantemente, como, em Deus, a multiplicidade de pessoas não implica a da

essência, dizemos que uma só é a essência das três Pessoas; e que as três Pessoas são de uma só essência, entendendo-se, que esses genitivos são empregados para designarem a forma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Substância, no caso, se toma como hipóstase e não como essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora não se encontre textualmente dito na Escritura que as três Pessoas são de uma só essência, encontra-se, todavia, nesse sentido. Como nos lugares: Eu e o Pai somos uma mesma coisa(Jo 10, 30); O Pai está em mim, e eu no Pai (Jo 38; 14, 10). E o mesmo se conclui de muitos outros lugares.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Designando a natureza o princípio do ato, e derivando, porém, a essência do verbo ser, podem considerar-se da mesma natureza os seres que convêm em algum ato, como, p. ex., todos os que aquecem; mas da mesma essência se não podem chamar senão os que têm o mesmo ser.Poronde, melhor exprimimos a unidade divina dizendo que as três Pessoas são de uma só essência, do que dizendo que são de uma só natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – A forma, absolutamente falando, é de ordinário expressa como pertencendo ao ser do qual é; p. ex.: a virtude de Pedro. Porém, inversamente, não costumamos dizer, que pertence à forma o ser que a tem, senão quando queremos determiná-la ou designá-la. E então se requerem dois genitivos, significando um a forma e o outro, a determinação dela; como se dissermos: Pedro é de grande virtude. Ou então se requer um genitivo com a força de dois, como se dissermos:Este é homem de sangue, i. é, derramador de muito sangue. Ora, a essência divina, considerada forma em relação à pessoa, convenientemente se chama essência da pessoa. Porém não, inversamente; salvo se se fizer um acréscimo à designação da essência; p. ex., dizendo, que o Padre é uma pessoa de essência divina, ou que as três Pessoas são de uma só essência.

RESPOSTA À QUINTA. – A preposição de (por e de) não designa relação de causa formal, mas antes, de causa eficiente ou material. Ora, estas causas sempre se distinguem dos seres dos quais o são; pois, nenhum ser é a sua própria matéria ou o seu princípio ativo. Porém, há seres, que são a sua própria forma como o demonstram todos os seres imateriais. Logo, quando dizemos que as três Pessoas são de uma só essência, significando essência, forma, não queremos dizer seja uma coisa a essência e outra, a pessoa, o que assim seria se disséssemos, que as três Pessoas são provenientes da mesma, essência.

RESPOSTA À SEXTA. – Diz Hilário: Muito prejudicadas ficariam as coisas santas se deixassem de o ser porque muitos assim não as reputam. Assim, se entendem mal a expressão homoousion, que isso me importa a mim, que bem a entendo? E antes: Pois, é uma substância pela mesma propriedade de geração e não resultante de porções, de uma união ou comunhão.

Art. 3 – Se os nomes essenciais, como o de Deus, se predicam das três Pessoas no singular ou plural.

(I Sent., dist. IX, q. 1, art. 2).

O terceiro discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais, como o de Deus, não se predicam das três Pessoas, no singular, mas no plural.

1. – Pois, assim como homem significa o que tem humanidade, assim Deus, o que tem a divindade. Ora, as três Pessoas têm todas as três a divindade. Logo, as três Pessoas são três Deuses.

2. Demais. – Diz a Escritura (Gn 1, 1): No principio criou Deus o céu e a terra, estando no texto hebraicoElohim, que se pode interpretar como deuses ou juízes. O que assim é dito, por causa da pluralidade das Pessoas. Logo, as três Pessoas são vários deuses e não um só Deus.

3. Demais. – O vocábulo coisa, empregado em sentido absoluto, parece significar a substância. Ora, esse vocábulo se predica no plural, das três Pessoas. Assim, diz Agostinho: As coisas de que devemos gozar são o Padre, o Filho e o Espírito Santo. Logo, também os outros nomes essenciais podem predicar-se no plural, das três Pessoas.

4. Demais. – Assim como Deus significa o que tem a divindade, assim Pessoa significa que subsiste em alguma natureza intelectual. Ora, dizemos três Pessoas. Logo, pela mesma razão, podemos dizer três Deuses.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 4): Ouve Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor.

SOLUÇÃO. – Dos nomes essenciais, uns exprimem a essência, substantivamente, outros, porém, adjetivamente. Os primeiros predicam-se das três Pessoas só no singular e não no plural; porém os segundos dos três se predicam no plural.

E a razão é que os nomes substantivos significam a substância de uma coisa; porém os adjetivos, o acidente, inerente ao sujeito. Ora, a substância, tendo o ser por si, também por si tem a unidade ou a multiplicidade; e por isso, a singularidade ou a pluralidade do nome substantivo é considerada em relação à forma significada pelo nome. Os acidentes, porém, existindo num sujeito, também deste recebem a unidade ou a multiplicidade. Por isso, nos adjetivos, consideram-se a singularidade e a pluralidade relativamente aos supostos.

Ora, nas criaturas, uma mesma forma não tem vários supostos senão pela unidade da ordem; assim, a forma da multidão ordenada. Por onde, os nomes que significam essa forma, sendo substantivos e empregados no singular, predicam-se de vários; não, porém, se fossem adjetivos. Assim, dizemos que muitos homens são um colégio, um exército ou um povo; mas dizemos que vários homens são colegiados. Ora, em Deus, a essência divina é expressa, como se disse, em sentido formal; pois, é simples e soberanamente una, como demonstramos. Por onde, os nomes que significam substantivamente a essência divina, predicam-se das três Pessoas no singular e não no plural. E é a razão de dizermos, que Sócrates, Platão e Cícero são três homens; e não que o Padre, o Filho e o Espírito Santo são três deuses, senão um só. Porque nos três supostos da natureza humana há três humanidades; ao contrário, nas três Pessoas só há uma essência divina. Mas os nomes, que significam a essência, como adjetivos, predicam-se das três Pessoas no plural, por causa da pluralidade dos supostos. Pois, adjetivamente, dizemos três existentes, três sábios, ou três eternos, incriados e imensos. Substantivamente, porém, dizemos, como Atanásio diz no Símbolo, um incriado, imenso e eterno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora signifique o que tem a divindade, contudo o nome de Deus também tem outra significação, pois é empregado substantivamente, ao passo que a expressão – tem a divindade – o é adjetivamente. Por onde, embora sejam três os que têm a divindade, daí se não segue a existência de três deuses.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Línguas diversas têm modo diverso de falar. Por isso, onde os Gregos dizem três hipóstases, por causa da pluralidade dos supostos, os Hebreus dizem Elohim no plural. Nós, porém, não dizemos, no plural, nem deuses nem substâncias, para não referirmos a pluralidade à substância.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O nome de coisa pertence aos transcendentais. Por isso, enquanto implica relação, predica-se de Deus no plural; mas, quando significa substância, no singular, Por isso, diz Agostinho, no mesmo lugar, que a mesma Trindade é uma realidade suma.

RESPOSTA À QUARTA. – A forma significada pelo nome de pessoa não é a essência ou a natureza, mas a personalidade. Por onde, sendo três as personalidades, i. é, três propriedades pessoais, no Padre, no Filho e no Espírito Santo, dos três se predicam não no singular mas, no plural.

Art. 4 – Se os nomes essenciais concretivos podem ser supostos pela Pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição seguinte: Deus gerou a Deus.

(I Sent., dist. IV, q. 1 a. 2; dist. V, q. 1, a. 2).

O quarto discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais concretivos não podem ser supostos pela pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição – Deus gerou a Deus.

1. – Pois, como dizem os lógicos, um termo singular significa e supõe a mesma realidade. Ora, o nome de Deus é um termo singular, porque não pode ser predicado no plural, como se disse. Logo, significando a essência, é tomado pela essência e não, pela pessoa.

2. Demais. – O termo tomado como sujeito não restringe pelo termo tomado como predicado, em razão da significação deste, mas somente em razão do tempo juntamente significado. Ora, quando digo – Deus cria – esse nome supõe a essência. Logo, quando digo – Deus gerou – o termo Deus não pode, em razão do predicado nocional, ser suposto pela pessoa.

3. Demais. – Se é verdadeira a proposição – Deus gerou – porque o Padre gera; igualmente o será esta outra – Deus não gera – porque o Filho não gera. Logo, há Deus gerador e Deus não gerador. Donde parece seguir-se, que há dois Deuses.

4. Demais. – Se Deus gerou a Deus, ou a si mesmo se gerou como Deus, ou gerou outro Deus. Ora, a si mesmo como Deus, não; pois, segundo Agostinho, nenhuma coisa a si mesma se gera. Nem outro Deus, pois, só há um. Logo, é falsa a proposição Deus gerou a Deus.

5. Demais. – Se Deus gerou a Deus, este último é o Deus Padre, ou um Deus que não é o Padre. Se o Deus Padre, então este é gerado. Se um Deus, que não é o Padre, então há um que não é o Padre, o que é falso. Logo, não se pode dizer, que Deus gerou a Deus.

Mas, *em contrário*, diz o Símbolo: Deus de Deus.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram, que o nome de Deus e outros semelhantes, são, por natureza, propriamente supostos pela essência; mas, com um adjunto nocional, empregam-se como supostos pela pessoa. E parece que esta opinião nasceu da consideração da divina simplicidade, que exige se identifiquem em Deus o possuidor e o possuído. Assim, o ser que tem a divindade, que é o significado do nome Deus, identifica-se com a divindade.

Mas, na propriedade das locuções, não devemos atender somente à coisa significada, mas também ao modo de significar. Ora, como o nome de Deus significa a essência divina como ela existe no ser que a tem, assim o nome de homem significa a humanidade no suposto. Donde o dizerem outros, e melhor, que o nome de Deus, pelo modo de significar, pode propriamente ser suposto pela pessoa, como o

nome de homem. Por isso, umas vezes, o nome de Deus é suposto pela essência, como quando dizemos – Deus cria; porque esse predicado convém ao sujeito em razão da forma significada, que é a divindade. Outras vezes, porém, supõe a pessoa: uma somente como quando dizemos – Deus gera; ou duas como quando dizemos – Deus espira; ou três, como no lugar da Escritura (1 Ti 1, 17): Ao rei dos séculos, imortal, invisível, a Deus só honra e glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de Deus, embora convenha com os termos singulares por não se multiplicar a forma significada, todavia, convém com os termos comuns por se encontrar esta em vários supostos. Por onde, não é necessário seja sempre suposto pela essência, que significa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede contra os que diziam, que o nome de Deus não tem natural suposição pela pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se aplica do mesmo modo o nome de Deus, quando suposto pela pessoa, e o nome de homem. Pois, como a humanidade, forma significada pelo nome de homem, realmente se divide em diversos supostos, tal forma, em si, é suposta pela pessoa, mesmo nada se acrescentando que o determine, em relação à pessoa, que é um suposto distinto. Porque a unidade ou comunidade da natureza humana não é real, mas somente, lógica. Por isso, o termo de homem não é suposto pela natureza comum senão por exigência de algum acréscimo; p. ex., quando dizemos – homem é espécie. Ora, a forma significada pelo nome de Deus, a saber, a essência divina, é uma mesma e comum, realmente. Por isso é suposta, em si, pela natureza comum; mas a sua suposição se determina, em relação à pessoa, por um adjunto. E, portanto, quando dizemos – Deus gera, o nome de Deus, em razão do ato nocional, é suposto pela pessoa do Padre. Ao contrário, quando dizemos – Deus não gera, nada acrescentamos que determine esse nome à pessoa do Filho, a locução será verdadeira, como se disséssemos – O Deus gênito não gera. Donde se não segue, que haja um Deus gerador e um Deus não gerador; salvo se acrescentamos alguma propriedade pessoal; como, p. ex., se dissermos – O Padre é o Deus gerador e o Filho é o Deus não gerador. – Donde não resulta que existam vários deuses; pois, o Padre e o Filho são um só Deus, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Falsa é a proposição – o Padre gerou-se a si mesmo Deus, porque o se, exprimindo reciprocidade, designa o mesmo suposto. Nem é a isto contrário o dito de Agostinho, que Deus Padre gerou a um outro de Si mesmo. Porque, o pronome se ou é um ablativo e significa – gerou outro, diferente de si; ou exprime uma relação simples e, assim, importa identidade de natureza, mas sendo a locução imprópria ou enfática e significando – gerou outro simílimo a si. Do mesmo modo, é falsa a proposição – gerou outro Deus. Pois, embora o Filho seja outro que não o Pai, como dissemos, todavia se não pode dizer, que seja outro Deus. Porque se entenderia, que a significação do adjetivo outro recaísse sobre o substantivo Deus, exprimindo então uma distinção da divindade. Certos porém admitem a proposição – gerou outro Deus, considerando – outro, um substantivo, e construindo Deus, como aposto à expressão – outro que é Deus. Mas, este modo de falar é impróprio e devemos evitá-lo para não darmos ocasião a erro.

RESPOSTA À QUINTA. – É falsa a proposição – Deus gerou um Deus que é o Deus Padre, porque Padre, construído aí como aposto de Deus, restringe-o a exprimir a pessoa do Padre, e o sentido é – gerou um Deus, que é o próprio Padre; sendo então o Padre gerado, o que é falso. Por isso, é verdadeira a negativa – gerou um Deus que não é o Deus Padre. Se porém se entender, que não há aposto e que se deve fazer uma interposição de palavras, então, inversamente, a afirmativa seria verdadeira e a negativa, falsa, sendo o sentido – gerou um Deus, que é o Deus que é o Padre. Mas essa explicação é forçada e, por isso, é melhor que a afirmativa seja negada simplesmente e a negativa concedida. – Contudo,

Prepositino disse, que tanto é falsa a negativa como a afirmativa. Pois, o relativo que, na afirmativa, pode implicar o suposto; mas, na negativa, implica o significado e o suposto. Por onde, o sentido da afirmativa é: ser Deus Padre convém à Pessoa do Filho. E o da negativa: ser Deus Padre não somente não convém à Pessoa do Filho, mas, nem à divindade deste. – Mas isto é irracional porque, segundo o Filósofo, a um mesmo sujeito pode convir a afirmação e a negação.

Art. 5 – Se os nomes essenciais tomados em abstrato podem ser supostos pela Pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição: a essência gera a essência.

(I Sent., dist. V, q. 1, a. 1, 2; De Um. Verb., a. 1, ad 12; Contra Errores Graec., cap. IV; in Decretal., II).

O quinto discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais, tomados em abstrato, podem ser supostos pela pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição – a essência gera a essência.

1. – Pois, Agostinho diz: O Pai e o Filho são uma mesma sabedoria porque são uma mesma essência; e, em particular, a sabedoria da sabedoria, como a essência da essência.

2. Demais. – As coisas, que em nós estão, geram-se ou corrompem-se com a nossa geração ou a nossa corrupção. Ora, o Filho é gerado. Logo, estando no Filho à essência divina, parece que esta é gerada.

3. Demais. – Deus é o mesmo que a essência divina, como do sobredito resulta. Ora, como se viu, é verdadeira a proposição – Deus gera a Deus. Logo, também o é esta outra – a essência gera a essência.

4. Demais. – O que é predicado de um sujeito pode ser suposto por ele. Ora, a essência divina é o Pai. Logo, ela pode supor-se pela pessoa do Pai. E, portanto, a essência gera.

5. Demais. – A essência é um princípio gerador, pois é o Pai, que é gerador. Se, portanto, a essência não for um princípio de geração, será a essência geratriz e não geratriz, o que é impossível.

6. Demais. – Agostinho diz: O Pai é o princípio de toda a divindade. Ora, só e princípio, gerando ou espirando. Logo, o Pai gera ou espira a divindade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que nada se gera a si mesmo. Ora, se a essência gera a essência, não gera senão a si mesma; pois, não há nada em Deus, que se distinga da essência divina. Logo, a essência não gera a essência.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria, errou o abade Joaquim quando asseverou, que, como se diz – Deus gerou a Deus, também se pode dizer – a essência gerou a essência; considerando, que, por causa da divina simplicidade, não se distingue Deus, da divina essência. – Mas, nisto se enganou, pois que, para haver verdade numa proposição, devemos considerar não somente a coisa significada, senão também o modo de significar, como já vimos. Por onde, embora, na realidade, seja Deus o mesmo que a divindade, contudo, o modo de significar não é o mesmo em ambos os casos. Pois, o nome de Deus, significando a essência divina, no ser que a tem, pelo modo da sua significação é-lhe natural poder ser suposto pela pessoa. E assim, as propriedades das pessoas podem ser predicadas do nome de Deus, podendo dizer-se que Deus é gerado ou gerador, como vimos. Mas, o nome de essência não pode, pelo modo da sua significação, ser suposto pela pessoa; porque significa a essência como forma abstrata. Logo, as propriedades das Pessoas, pelas quais se distinguem umas das outras, não podem ser atribuídas à essência; o que significaria, que há uma distinção na essência divina, como há distinção nos supostos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Para nos fazer entender a unidade da essência e da pessoa, os santos Doutores por vezes manifestaram o seu pensamento de modo mais expressivo do que o permite a natureza do assunto. Por isso, as suas expressões não se devem amplificar, mas, explicar; por ex., os nomes abstratos, pelos concretos, ou mesmo pelos nomes pessoais. Assim, quando dizem – essência da essência, – ou – sabedoria da sabedoria, o sentido é – o Filho, que é essência e sabedoria, vem do Pai, que é essência e sabedoria. Demais, nesses nomes abstratos devemos atender a uma certa ordem. Assim, o que é próprio do ato mais proximamente se refere às pessoas; porque os atos se atribuem aos supostos. Por onde, menos imprópria é a proposição – natureza da natureza, ou – sabedoria da sabedoria, do que esta – essência da essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nas criaturas, o gerado não recebe a mesma natureza, numericamente, que a do gerador; mas diversa, numericamente, que começa no gerado, de novo, pela geração e extingue-se pela corrupção. Portanto, o gerado gera-se e corrompe-se por acidente. Ora, o Deus gerado tem a mesma natureza, numericamente, que o gerador. Logo, a natureza divina do Filho não é gerada, nem por essência nem por acidente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora Deus e a divina essência sejam realmente idênticos, contudo, em razão do modo de significar de uma e da outra, devemos nos referir a cada qual, de modo diverso.

RESPOSTA À QUARTA. – A essência divina é predicada do Pai por modo de identidade, por causa da divina simplicidade. Mas, daí se não segue, que possa ser suposta pelo Pai, por causa do modo diverso de significar. A objeção seria porém procedente, relativamente aos conceitos, que se predicam uns dos outros, como o universal, do particular.

RESPOSTA À QUINTA. – A diferença entre os nomes substantivos e adjetivos está em implicarem aqueles o seu suposto; ao passo que estes não, pois ligam a realidade significada ao substantivo. Por isso, dizem os lógicos que os nomes substantivos supõem, ao passo que os adjetivos não supõem, mas copulam. Portanto, os nomes pessoais substantivos podem ser predicados da essência por causa da identidade. Nem de tal resulta, que a propriedade pessoal determine uma essência distinta. Mas é atribuída ao suposto implicado pelo nome substantivo. Ao passo que os adjetivos nocionais e os pessoais não podem ser predicados da essência, senão com um substantivo adjunto. Por isso, não podemos dizer que a essência é geratriz. Podemos, porém, dizer que a essência é uma realidade geratriz, ou Deus gerador, supondo-se realidade e Deus pela pessoa; mas não, se forem supostos pela essência. Assim não hácontradição em dizer-se, que a essência é uma realidade geratriz e uma realidade não geratriz; porque, no primeiro caso, realidade é tomada como pessoa; no segundo, como essência.

RESPOSTA À SEXTA. – A divindade, enquanto é a mesma em várias pessoas, tem certa conveniência com a forma do nome coletivo. Por isso, quando dizemos – O Pai é o princípio de toda divindade, isso pode significar a universalidade das Pessoas, por ser ele de todas as Pessoas divinas o princípio. Nem por isso há de necessariamente ser o princípio de si mesmo, do mesmo modo que um indivíduo do povo é chamado guia de todo o povo, não, porém de si mesmo. Ou podemos dizer que o Pai é o princípio de toda divindade, não por gerá-la ou espirá-la, mas, porque a comunica, gerando-a e espirando-a.

Art. 6 – Se as Pessoas podem ser predicadas dos nomes essenciais concretos, de modo a dizermos: Deus é as três Pessoas ou a Trindade.

(I Sent., dist. IV, q. 2, a, 2, ad 4, 5,).

O sexto discute-se assim. – Parece que as Pessoas não podem predicar-se dos nomes essenciais concretos, de modo a dizermos – Deus é as três Pessoas ou a Trindade.

1. – Pois, a proposição – um homem é todo homem – é falsa porque Sócrates não é todo homem, nem Platão, nem qualquer outro. Ora, semelhantemente, a proposição – Deus é a Trindade – não pode ser verificada em nenhum dos supostos da natureza divina; pois, nem o Pai é a Trindade, nem o Filho, nem o Espírito Santo. Logo, é falsa a proposição – Deus é a Trindade.

2. Demais. – Os inferiores não se predicam dos seus superiores senão por predicação acidental, como quando digo – um animal é homem; pois, é um acidente para o animal ser homem. Ora, o nome de Deus está para as três Pessoas como um nome comum, para os inferiores, segundo Damasceno. Logo, os nomes das Pessoas não podem ser predicados do nome de Deus, senão acidentalmente.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Cremos que um mesmo Deus é a Trindade una do nome divino.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, embora os nomes pessoais ou os adjetivos nocionais não possam ser predicados da essência, contudo os substantivos o podem, por causa da identidade real da essência e da pessoa. Ora, a essência divina é idêntica realmente não só a cada uma das pessoas, mas às três. Por isso uma pessoa, as duas ou as três podem ser predicadas da essência, como se dissermos – A essência é o Pai, o Filho e o Espírito Santo. E como o nome de Deus pode, por si, ser suposto pela essência, como vimos, assim como é verdadeira a proposição – A essência é as três Pessoas – também o será esta outra – Deus é as três Pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, o nome de homem pode, em si, ser suposto pela pessoa; mas, pelo seu adjunto, pode ser tomado pela natureza comum. Assim, é falsa a proposição – Um homem é todo homem, por não poder ser verificada em nenhum suposto. Ora, o nome de Deus é, em si mesmo, tomado pela essência. Por onde, embora de nenhum dos supostos da natureza divina seja verdadeira a proposição – Deus é a Trindade – contudo é verdadeira pela essência. E foi por não atender a isso que Porretano a negou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dizemos – Deus ou a divina essência é o Pai – há predicação por identidade, e não como a de um inferior predicado do superior; porque em Deus não há universal nem singular. Por onde, como implica predicação essencial a proposição – o Pai é Deus – assim também esta outra – Deus é o Pai – implica predicação essencial e, de nenhum modo; acidental.

Art. 7 – Se os nomes essenciais devem ser apropriados às Pessoas.

(I Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2; De Verit., q. 7, a. 3).

O sétimo discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais não devem ser apropriados às pessoas.

1. – Pois, devemos evitar o que pode redundar em erro de fé, quando falamos de Deus; porque, como diz Jerônimo, por palavras desordenadamente proferidas incorre-se em heresia. Ora, apropriar a uma das Pessoas o que é comum às três pode levar a um erro contra a fé. Pois poderíamos entender que somente a essa Pessoa convém o que se lhe apropria, ou que mais lhe convém, que às outras. Logo, os atributos essenciais se não devem apropriar às Pessoas.

2. Demais. – Os atributos essenciais empregados em abstrato, significam ao modo da forma. Ora, uma Pessoa não se comporta, em relação à outra, como forma; pois a forma não se distingue do suposto ao qual pertence. Logo, os atributos essenciais, sobretudo empregados em abstrato, não se devem apropriar às Pessoas.

3. Demais. – O próprio é anterior ao apropriado, pois pertence à ação deste. Ora, os atributos essenciais, pelo modo de os compreendermos, são anteriores às Pessoas, como o comum é anterior ao próprio. Logo, os atributos essenciais não devem ser apropriados.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Cor 1, 24): Cristo, virtude de Deus e sabedoria de Deus.

SOLUÇÃO. – É conveniente, para explicar as verdades da fé, apropriar os atributos essenciais às Pessoas. Pois, embora a Trindade das Pessoas não possa ser provada demonstrativamente, como vimos, convém entretanto que seja declarada por certas noções mais manifestas. Ora, os atributos essenciais das Pessoas nos são mais manifestos, pela razão, do que as próprias; porque, pelas criaturas, das quais temos conhecimento, podemos com certeza chegar ao conhecimento das propriedades essenciais; não, porém, ao das propriedades pessoais, como vimos. Assim, pois, como recorremos à semelhança de vestígio ou de imagem, que descobrimos nas criaturas, para a manifestação das Pessoas divinas, assim também, para a dos atributos essenciais. E a esta manifestação das Pessoas pelos atributos essenciais se chama apropriação.

Ora, as Pessoas divinas podem ser manifestadas pelos atributos essenciais, de dois modos. De um modo, por via de semelhança; e assim, os atributos pertencentes ao intelecto apropriam-se ao Filho, que procede ao modo do intelecto, como Verbo. De um outro modo, por dissemelhança; assim, o poder é apropriado ao Pai, como diz Agostinho, porque de ordinário nossos pais tornam-se fracos na velhice, o que não devemos pensar de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os atributos essenciais não os apropriamos às Pessoas de modo a os considerar próprios delas; mas para os manifestar por via de semelhança ou dissemelhança, como vimos. Donde se não segue nenhum erro para a fé; ao contrário, melhor se manifesta assim a verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se os atributos essenciais se apropriassem às Pessoas de modo que lhes fossem próprios, seguir-se-ia, que uma estaria para a outra na relação de forma. O que refuta Agostinho, mostrando que o Pai não é sábio pela sabedoria que gerou, como se só o Filho fosse sabedoria; de modo que o Pai só possa chamar-se sabedoria simultaneamente com o Filho, e não, separado deste. Ora, a verdade é que o Filho se chama sabedoria do Pai porque é sabedoria pela sabedoria do Pai. Pois, cada um é, por si mesmo, sabedoria, e ambos simultaneamente são uma só sabedoria. Por onde, o pai não é sábio pela sabedoria que gerou, mas pela sua sabedoria essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o atributo essencial, na sua noção própria, seja anterior à Pessoa; segundo o modo de inteligir, contudo, em razão de ser apropriado, nada impede seja o próprio da Pessoa anterior ao apropriado. Assim como a cor é posterior ao corpo enquanto corpo, mas é naturalmente anterior ao corpo branco, enquanto branco.

Art. 8 – Se os nomes essenciais são convenientemente atribuídos ou apropriados às Pessoas pelos santos doutores.

(I Sent., dist. XIV, exposit. litt.; dist. XXXI, q. 2, a. 1; q. 3, a. 1; dist. XXXIV, q. 2; dist. XXXVII q. 1, a. 3, ad 5; De Verit., q. 1, a. 7; a. 3; ad Rom., cap. XI, lect. V; II ad Cor., cap. XIII, lect. III).

O oitavo discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais são inconvenientemente atribuídos ou apropriados às Pessoas pelos santos Doutores.

1. – Pois, Hilário diz: A eternidade está no Pai; a beleza, na Imagem; o uso, no Dom. Com cujas palavras introduz três nomes próprios das Pessoas, a saber: o de Pai, o de Imagem, próprio ao Filho, como se disse; e o de Dom, próprio ao Espírito Santo, como se demonstrou. E introduz também três apropriados; pois, a eternidade a apropria ao Pai; a beleza, ao Filho; o uso, ao Espírito Santo. E parece que irracionavelmente. Porque a eternidade implica a duração da existência; a beleza, por seu lado, é o princípio do existir; e o usorespeita à operação. Ora, a essência e a operação não vemos que sejam apropriadas a nenhuma das Pessoas. Logo, parecem inconvenientes estes apropriados às Pessoas.

2. Demais. – Diz Agostinho: No Pai está a unidade; no Filho, a igualdade; no Espírito Santo, a combinação da unidade e da igualdade. E parece que inconvenientemente. Pois, uma Pessoa não é formalmente denominada por aquilo que se apropria a outra; assim, o Pai não é sábio por sabedoria gerada, como se disse. Mas no mesmo lugar acrescenta: Todas essas três coisas são uma só por causa do Pai; todas iguais, por causa do Filho; todas conexas, por causa do Espírito Santo. Logo, não se apropriam convenientemente às Pessoas.

3. Ainda. – Segundo Agostinho, ao Pai se atribui o poder; ao Filho, a sabedoria; ao Espírito Santo, a bondade. Mas, isto parece inadmissível. Assim, a virtude é própria do poder; e, entretanto, a Escritura a considera propriedade do Filho, quando diz (1 Cor 1, 24): Cristo, virtude de Deus; e também do Espírito Santo, segundo o lugar (Lc 6, 19): Saía dele uma virtude que curava a todos. Logo, o poder não deve ser apropriado ao Pai.

4. Ainda. – Agostinho diz: Não se devem compreender indiscriminadamente as palavras do Apóstolo – dele, por ele e nele, pois, diz – dele, por causa do Pai; por ele, por causa do Filho; nele, por causa do Espírito Santo. Mas isto parece inconvenientemente dito. Pois, o dizer – nele – parece importar a relação de causa final, que é a primeira das causas. Logo, essa relação causal deveria ser apropriada ao Pai, que é princípio sem principio.

5. Ainda. – A verdade aparece na Escritura como apropriada ao Filho (Jo 16, 6): Eu sou o caminho e a verdade e a vida. E semelhantemente, o livro da vida, segundo o salmo (Sl 39, 8): Na cabeceira do livro está escrito de mim; o que a Glosa comenta: i. é, junto do Pai, que é a minha cabeça. Do mesmo modo, a expressão – Aquele que é; pois, aquilo da Escritura (Is 65, 1) – Eu me dirijo às nações, diz a Glosa: Fala o Filho, que disse a Moisés: Eu sou quem sou. Ora, parece que esses atributos são considerados próprios ao Filho e não, apropriados. Pois a verdade,segundo Agostinho, é a suma semelhança do princípio, sem nenhuma dissemelhança; e portanto parece que propriamente convém ao Filho, que tem princípio. Também o ser livro da vida parece-lhe próprio, por significar um ser, de outro, porque todo livro é escrito por alguém. E enfim, a expressão – Que é – parece própria ao Filho. Porque, se pelas palavras de Moisés – Eu sou quem sou – é a Trindade quem fala, ele poderia também ter dito: Aquele que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo mandou-me para vós.Logo, também a seguir poderia dizer: Aquele que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo mandou-me para vós, declarando uma Pessoa certa. Ora, isto é falso, pois

nenhuma Pessoa é Pai e Filho e Espírito Santo. Logo, não pode a referida expressão ser comum à Trindade, mas é própria do Filho.

SOLUÇÃO. – O nosso intelecto, que parte das criaturas para chegar ao conhecimento de Deus, deve considerá-lo do modo pelo qual as considera.Ora, o exame de qualquer criatura faz-nos descobrir nelas quatro coisas, na ordem seguinte. Primeira, que, considerada absolutamente, é um ser. Segunda, que se manifesta como una. Terceira, que é dotada de virtude operativa e causal. Quarta, que tem relação com os seus efeitos. Donde o aplicarmos a Deus essa quádrupla consideração.

Por onde, se do primeiro modo considerarmos Deus absolutamente, no seu ser mesmo, então a apropriação de Hilário significa que a eternidade é apropriada ao Pai; a beleza ao Filho; o uso, ao Espírito Santo.

Pois eternidade, enquanto significa o ser não principiado, tem semelhança com a propriedade do Pai, de ser princípio sem princípio.

A beleza ou especiosidade tem semelhança com os próprios do Filho. Pois, três condições exige a beleza. Primeiro, a integridade ou perfeição; donde vem, que coisas mesquinhas são por isso mesmo feias. Segundo, a proporção devida ou consonância. E, por fim, o esplendor, que nos leva a chamarmos belas às coisas de colorido brilhante. – Ora, pela primeira condição, a beleza tem semelhança com a propriedade do Filho, por trazer o Filho em si, verdadeira e perfeitamente, a natureza do Pai. Por isso, Agostinho, indicando-o, diz na sua exposição:Em quem, i. é, no Filho, está à suma e primeira vida, etc. Pela segunda ela convém com a propriedade do Filho, como imagem expressa do Pai. Por isso chamamos bela à imagem, que representa perfeitamente o seu objeto, embora feio. Ao que aludeAgostinho quando diz: Em quem há tão grande conveniência, e a primeira igualdade, etc.. Finalmente, pela terceira, convém com a propriedade do Filho, enquanto Verbo, que é a luz e esplendor do intelecto, no dizer de Damasceno. E a isto alude Agostinho, quando diz: Como Verbo perfeito a quem nada falta, e como arte de Deus onipotente, etc.

Quanto ao uso, ele tem semelhança com as propriedades do Espírito Santo, tomando-se, o uso em sentido lato, segundo o qual usar compreende em si também o gozar; pois, usar é submeter alguma coisa ao império da nossa vontade; e gozar é usar com prazer, como diz Agostinho. Ora, o uso pelo qual o Pai e o Filho mutuamente se gozam convém com a propriedade do Espírito Santo, enquanto Amor. E a isso se refere Agostinho: Aquela dileção, aquele prazer, aquela felicidade ou beatitude é chamada uso por ele. Quanto ao uso, pelo qual gozamos de Deus, ele tem semelhança com a propriedade do Espírito Santo, enquanto Dom. E isso o mostra Agostinho quando diz: Na Trindade é o Espírito Santo a suavidade do Gerador e do Gerado, derramando-se sobre nós com grande largueza e fertilidade.

Por onde, é claro que a eternidade, a especiosidade e o uso se atribuem ou apropriam às Pessoas; não porém a essência ou a operação. Porque, sendo por natureza comum, não têm nenhuma semelhança com as propriedades das Pessoas.

Pela segunda consideração, vemos que Deus é uno. E assim, Agostinho apropria a unidade ao Pai; a igualdade, ao Filho; a concórdia ou o nexo, ao Espírito Santo. O que tudo manifestamente importa a unidade, mas de modo diferente. Assim, a unidade tem sentido absoluto, nada mais pressupondo. Por isso se apropria ao Pai que não pressupõe nenhuma outra pessoa, por ser princípio sem princípio. Porém a igualdade importa a unidade em relação a outro ser; pois, é igual a outro o ser que tem a mesma quantidade que ele.Por isso a igualdade se apropria ao Filho, princípio com princípio. O nexo,

enfim, implica unidade de dois seres. Por isso se apropria ao Espírito Santo, enquanto o Espírito Santo procede das duas Pessoas.

Por onde também podemos entender o dito de Agostinho, que os três são um, por causa do Pai; iguais, por causa do Filho; conexos, por causa do Espírito Santo. Pois, é claro que uma atribuição pertence primariamente ao ser ao qual primeiro convém; assim, dizemos que todos os seres inferiores vivem, pela alma vegetativa, na qual primeiramente se encontra a essência da vida deles. A unidade, por seu lado, imediatamente existe na Pessoa do Pai, mesmo se, por impossível, fossem removidas as outras Pessoas. Por isso as outras Pessoas recebem do Pai a unidade. Mas, removidas elas, não existe no Pai a igualdade, a qual imediatamente aparece, reposto o Filho. Por isso, todos se consideram iguais por causa do Filho; não que o Filho seja princípio da igualdade do Pai; mas que, se não fosse o Filho igual ao Pai, este não poderia chamar-se igual. Pois, a sua igualdade é primeiramente considerada em relação ao Filho; assim, mesmo o ser o Espírito Santo igual ao Pai vem do Filho. Semelhantemente, excluído o Espírito Santo, nexo das outras duas Pessoas, não poderíamos compreender a unidade de ligação entre o Pai e o Filho. Por isso que são conexos pelo Espírito Santo; pois, posto o Espírito Santo, compreendemos porque o Pai e o Filho podem chamar-se conexos.

Segundo, porém, o terceiro ponto de vista, pelo qual consideramos em Deus a virtude suficiente para causar, tem lugar uma terceira apropriação, a saber, a do poder, da sabedoria e da bondade. Essa apropriação se funda na idéia de semelhança, se levarmos em conta a realidade das divinas pessoas; e na idéia de dissemelhança, se levarmos em conta a realidade das criaturas. Assim, o poder tem a natureza de princípio, e por isso tem semelhança com o Pai celeste, princípio de toda divindade. Mas falta, por vezes, ao pai humano, por causa da velhice. A sabedoria, por sua vez, tem semelhança com o Filho celeste, como Verbo, que nada mais é do que o conceito da sabedoria. Falta, porém, às vezes aos filhos dos homens, quando ainda em tenra idade. Por fim, abondade, razão e objeto do amor, têm semelhança com o Espírito divino, que é Amor. Mas parece repugnar ao espírito terreno, por importar um certo impulso violento, conforme diz a Escritura (Is 25, 4): O espírito dos robustos é como um torve-linho que impele uma parede. Quanto à virtude, ela se apropria ao Filho e ao Espírito Santo, não no sentido em que chamamos virtude à potência mesma de um ser, mas no sentido em que às vezes chamamos virtude ao que resulta da potência desse ser, quando dizemos que um ato virtuoso é a virtude de um agente.

Finalmente, o quarto ponto de vista, pelo qual consideramos a Deus em relação aos seus efeitos, tem lugar a apropriação de quem, por quem e em quem. Pois, a preposição de importa por vezes a relação de causa material, o que não é possível em Deus. Outras vezes, porém, importa relação de causa eficiente; a qual convém a Deus em razão da sua potência ativa; e por isso se apropria ao pai, do mesmo modo que a potência. Quanto à preposição por, ela designa às vezes a causa média (instrumental), como quando dizemos que o ferreiro trabalha por meio do martelo. E assim, às vezes a preposição por não é um apropriado, mas próprio do Filho, segundo aquilo da Escritura (Jo 1, 3): Todas as coisas foram feitas por ele; não que o Filho seja instrumento, mas por ser em si princípio com princípio. Outras vezes, porém, a preposição por designa uma relação de forma pela qual o agente opera; como quando dizemos que o artífice opera pela arte. Por onde, como a sabedoria e a arte se apropriam ao Filho, assim também a locução por quem. Enfim, a preposição em denota propriamente a relação de continente. Ora, Deus contém as coisas de duplo modo. De um modo, pelas semelhanças delas; no sentido em que dizemos que as coisas estão em Deus por estarem na ciência dele. E assim a locução – nele mesmo, deve apropriar-se ao Filho. Mas, de outro modo, as coisas estão contidas em Deus, enquanto Deus pela sua bondade as conserva e governa, conduzindo-as ao fim conveniente. E assim a locução em quem se apropria, como a bondade, ao Espírito Santo. Nem é necessário, que a relação de causa final, embora

seja esta causa a primeira das causas, se aproprie ao Pai, princípio sem princípio. Porque as Pessoas divinas, das quais o Pai é o princípio, não procedem como tendendo a um fim, pois cada uma delas é o último fim; mas por uma processão natural, considerada como pertencente essencialmente, antes, à potência natural.

Quanto ao que se objeta, concernente a outros pontos, devemos responder, que a verdade, pertencendo ao intelecto, como já vimos, apropria-se ao Filho, embora não lhe seja própria. Pois a verdade, como dissemos, pode serconsiderada em relação ao intelecto ou ao objeto. Pois, assim como o intelecto e o objeto, essencialmente considerados, são realidades essenciais e não pessoais, assim também a verdade. Ora; a definição aduzida de Agostinho, é da verdade enquanto apropriada ao Filho. Quanto ao livro da vida, ele importa diretamente o conhecimento; mas, indiretamente, a vida, pois é, como dissemos, o conhecimento que Deus tem dos que devem alcançar a vida eterna. Por isso se apropria ao Filho, embora a vida se aproprie ao Espírito Santo, por importar um certo movimento interior,convindo assim com o próprio do Espírito Santo, como Amor. Mas ser escrito por outro não é da essência do livro, como tal, mas enquanto produto da arte. Por isso não implica origem, nem é nada de pessoal, mas, apropriado à Pessoa. Quanto à expressão – Que é, ela é apropriada à Pessoa do Filho, não na noção própria dessa expressão, mas como adjunto; a saber, enquanto que a fala de Deus a Moisés prefigurava a liberdade do gênero humano, operada pelo Filho. Contudo, tomadorelativamente, poderia o que referir-se, às vezes, à Pessoa do Filho e então seria tomado em sentido pessoal como por exemplo, se disséssemos: O Filho é o gerado que é, do mesmo modo que o Deus gerado é pessoal. Mas tomado como indefinido, o sentido é essencial. Embora o pronome – este, gramaticalmente falando, diga respeito a uma pessoa certa, todavia qualquer coisa susceptível de designação pode, gramaticalmente falando, ser designada por esse pronome, se bem não seja, por natureza, pessoa; assim, dizemos esta pedra e este asno. Por onde, a essência divina, gramaticalmente falando, enquanto significa e suposta pelo nome de Deus, pode ser designada pelo pronome este, conforme a Escritura (Ex 15, 2): Este é o meu Deus e eu o glorificarei.

Questão 40: Das Pessoas quanto às relações ou propriedades.

Em seguida, vamos tratar das Pessoas quanto às relações ou propriedades. E discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se, em Deus, a relação é o mesmo que Pessoa.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 1; dist. XXXIII, a. 2; Compend. Theol., cap. LXVII).

O primeiro discute-se assim. – Parece que em Deus, a relação não é o mesmo que pessoa.

1. – Pois, entre coisas idênticas, multiplicada uma, também as outras se multiplicam. Ora, numa mesma pessoa podem existir várias relações. Assim, na Pessoa do Pai há a paternidade e a espiração comum. Ainda mais: pode uma só relação existir em duas pessoas; assim a espiração comum existe no Pai e no Filho. Logo, relação não é o mesmo que pessoa.

2. Demais. – Nada existe em si mesmo, segundo o Filósofo. Ora, a relação existe na pessoa. Nem se pode dizer, que o seja em razão de identidade; porque, assim, existiria também na essência. Logo, a relação ou propriedade e pessoa não são o mesmo, em Deus.

3. Demais. – Todas as coisas entre si idênticas, o são de modo tal que tudo o que for predicado de uma sê-lo-á também das outras. Ora, nem tudo o que é predicado da pessoa o é também da propriedade. Assim, dizemos que o Pai gera, sem dizermos que a paternidade seja gerativa. Logo, a propriedade não é o mesmo que pessoa, em Deus.

Mas, *em contrário*, em Deus não difere – o que é – do pelo que é, como se vê em Boécio. Ora, o Pai é Pai. E pela paternidade. Logo, é o mesmo que a paternidade. E pela mesma razão as outras propriedades identificam-se com as pessoas.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há diversas opiniões. Uns disseram, que as propriedades nem são pessoas nem estão nas pessoas. E a isso foram levados pelo modo de significar das relações, que não significam o que está num sujeito, mas, antes, o que se refere a um sujeito. E por isso disseram que asrelações são de proveniência extrínseca, como já expusemos. – Mas, como a relação, sendo uma realidade em Deus, é a própria essência, e a essência é o mesmo que pessoa, como do sobredito resulta, conclui-se necessariamente, que relação é o mesmo que pessoa.

Outros, porém, considerando esta mesma identidade, disseram, que as propriedades são pessoas, mas, não estão nas pessoas, porque admitiam propriedades em Deus só como um modo de falar, segundo já vimos. Ora, é necessário admitirmos propriedades em Deus, como demonstramos, que têm significação abstrata, como formas das pessoas. Por onde, sendo da essência da forma o existir no ser ao qual pertence, é necessário admitir que as propriedades existem nas pessoas e, contudo, são as pessoas; assim como dizemos estar em Deus a essência, que, todavia, é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pessoa e a propriedade são idênticas realmente, mas diferem logicamente. E por isso não é necessário que, multiplicada uma, se multiplique a outra. Mas devemos saber que, por causa da divina simplicidade, distingue-se dupla identidade real em Deus, em relação a coisas, que diferem nas criaturas. Pois, por excluir a divina simplicidade a composição de forma e de matéria, segue-se que em Deus identifica-se o abstrato com o concreto, como divindade e Deus. E como a divina simplicidade exclui a composição de sujeito e de acidente, segue-se que tudo o que é atribuído a Deus o é à essência; por isso, sabedoria e virtude identificam-se em Deus, por existirem ambas na divina essência. Ora, em virtude desta dupla identidade, a propriedade em Deus é o mesmo que pessoa. Porque as propriedades pessoais são o mesmo que as pessoas, pela mesma razão

por que o abstrato é o mesmo que o concreto. Pois, são aspróprias pessoas subsistentes, como a paternidade é o próprio Pai; a filiação, o Filho, e a processão, o Espírito Santo. Porém, as propriedades não pessoais identificam-se com as pessoas por outra razão de identidade, em virtude da qual o que é atribuído a Deus é a sua essência. Quanto à espiração comum ela identifica-se com a pessoa do Pai e com a do Filho; não que seja uma pessoa por si subsistente, mas assim como essa essência existe em duas pessoas, assim também, uma propriedade, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dizemos que as propriedades estão na essência só a modo de identidade. Nas pessoas, porém, dizemos estarem a modo de identidade, não só realmente, mas também quanto ao modo de significar, como a forma está no suposto. Logo, as propriedades determinam e distinguem as pessoas, não porém, a essência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os particípios e as palavras nocionais significam atos nocionais. Ora, os atos pertencem aos supostos. As propriedades, porém, não significam supostos, mas, formas destes. Por onde repugna, pelo seu modo de significar, que os particípios e as palavras nocionais se prediquem das propriedades.

Art. 2 – Se as Pessoas se distinguem pelas relações.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XXIV; De Pot. q. 8, a. 3; q. 9, a. 4, ad 15; Quodl.. IV, q. 4, a. 2).

O segundo discute-se assim. – Parece que as pessoas não se distinguem pelas relações.

1. – Pois, os seres simples se distinguem por si mesmos. Ora, as Pessoas divinas são simples por excelência. Logo, distinguem-se por si mesmas e não, pelas relações.

2. Demais. – Nenhuma forma se distingue a não ser pelo seu gênero. Assim, o branco não se distingue do preto senão pela qualidade. Ora, a hipóstase significa o indivíduo, no gênero da substância. Logo, as hipóstases se não podem distinguir pelas relações.

3. Demais. – O absoluto é anterior ao relativo. Ora, a distinção primária é a das divinas Pessoas. Logo, estas se não distinguem pelas relações.

4. Demais. – O que pressupõe distinção não pode ser deste primeiro princípio. Ora, a relação pressupõe a distinção, porque entra na definição desta; pois, é próprio do relativo o referir-se a outro. Logo, o primeiro princípio distintivo em Deus não pode ser relação.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, que só a relação multiplica a Trindade das divinas Pessoas.

SOLUÇÃO. – Quaisquer seres, que têm algo de comum, hão de necessariamente ter também algum distintivo. Por onde, convindo as três Pessoas pela unidade de essência, é necessário inquirir algo que as distinga para serem várias. Ora, duas diferenças há entre as divinas Pessoas, a saber, a de origem e a relação, que embora não difiram realmente, diferem contudo pelo modo de significar. Pois, a origem significa um ato, como geração; e a relação, uma forma, como paternidade.

Certos, porém, atendendo a que a relação resulta do ato, disseram que as hipóstases, em Deus, se distinguem pela origem; assim dizemos que o Pai se distingue do Filho enquanto aquele gera e este é gerado. Porém as relações ou propriedades manifestam conseqüentemente as distinções das hipóstases ou das pessoas; assim como nas criaturas as propriedades manifestam as distinções dos indivíduos, que se fazem por princípios materiais.

Mas esta opinião se não pode sustentar, por duas razões. – Primeiro porque, para serem duas coisas consideradas distintas, é necessário essa distinção ter um fundamento intrínseco a ambas; assim, as criaturas se distinguem pela matéria ou pela forma. Ora, a origem de um ser não significa nada de intrínseco, mas como um ponto de partida, de um termo, e como chegada a outro. Assim, a geração significa a tendência para o ser gerado e a procedência do gerador. Por onde, não é possível o gerado e o gerador se distinguirem só pela geração, mas hão de distinguir por sinais existentes tanto no gerador como no gerado. Ora, na Pessoa divina não se podem conceber outras realidades além da essência e da relação ou propriedade. Donde, convindo pela essência, resulta que as Pessoas divinas se distinguem pelas relações umas das outras. – Segundo, porque a distinção, nas Pessoas divinas, não se deve entender como algo de comum, que se divide, pois a essência comum permanece indivisa; mas é necessário que as próprias distinções constituam realidades distintas. Pois, as relações ou propriedades distinguem ou constituem hipóstases ou pessoas por serem as próprias pessoas subsistentes; assim, a paternidade é o Pai e a filiação, o Filho, por não diferir em Deus, o abstrato do concreto. Mas, contra a noção de origem é que constituam hipóstase ou pessoa. Porque a origem, no sentido atual significa uma procedência da pessoa subsistente e, portanto, a pressupõe. Porém em sentido passivo, como natividade, significa a tendência para a pessoa subsistente, que ainda não constitui.

Por onde, melhor se dirá, que as pessoas ou hipóstases se distinguem antes pelas relações do que pela origem. Pois embora se distingam de um outro modo, todavia, primária e mais principalmente se distinguem pelas relações, segundo o modo de entender. Por isso, o nome de Pai não somente significa a propriedade, mas também a hipóstase; mas o nome de Gerador ou Generante significa somente a propriedade. Porque o nome de pai significa a relação distintiva e constitutiva da hipóstase; porém, o nome de Generante ou Gerador significa a origem, que não é distintiva e constitutiva da hipóstase.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As Pessoas são as próprias relações subsistentes. Por isso não repugna à simplicidade das divinas Pessoas o serem distintas pelas relações.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As Pessoas divinas não se distinguem pelo ser no qual subsistem, nem por nada de absoluto; mas quanto sujeitos de relações. Para distinguir basta a relação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quanto mais primária a relação, tanto mais próxima da unidade e, portanto, deve ser mínima. Logo, a distinção das Pessoas não deve se fundar senão no que minimamente as distingue, a saber, na relação.

RESPOSTA À QUARTA. – A relação pressupõe a distinção dos supostos, quando é acidente; mas se a relação for subsistente não pressupõe, mas implica a distinção. Quando pois, se diz, que é próprio ao ser relativo o referir-se a outro, por outro se entende o correlativo, que não lhe é anterior, mas, simultâneo, por natureza.

Art. 3 – Se, abstraídas das Pessoas, pelo intelecto, as propriedades ou as relações ainda permanecem as hipóstases.

(I Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 2; De Pot., q. 8, a. 4; Compend. Theol., cap. IX).

O terceiro discute-se assim. – Parece que, abstraídas das pessoas, pelo intelecto, as propriedades ou as relações, ainda permanecem as hipóstases.

1. – Pois, aquilo ao que alguma coisa se refere, por adição, pode ser concebido, mesmo depois de separada essa coisa. Assim, animal pode ser concebido, mesmo separado de racional. Ora, a pessoa se

refere à hipóstase por adição; pois, a pessoa é a hipóstase, com propriedade distinta, que respeita à dignidade. Logo, removida, da pessoa, a propriedade pessoal, ainda é concebível a hipóstase.

2. Demais. – Não é pela mesma razão, que o Pai é Pai e é alguém. Pois, sendo Pai pela paternidade, se por esta também fosse alguém, seguir-se-ia, que o Filho, em quem não há paternidade, não seria ninguém. Removida pois pelo intelecto a paternidade, do Pai, ainda lhe resta o ser alguém, que é o ser hipóstase. Logo, removida a propriedade, da pessoa, permanece a hipóstase.

3. Demais. – Agostinho ensina: Dizer ingênito não é o mesmo que dizer Pai; pois, mesmo que não tivesse gerado o Filho, nada impediria chamar-lhe ingênito. Ora, se não tivesse gerado o Filho não teria a paternidade, Logo, removida esta, ainda permanece a hipóstase do Pai, como ingênita.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Nada tem o Filho, que não seja nascido. Pois, pela natividade é que é Filho. Logo, removida a filiação, não permanece a hipóstase do Filho. E o mesmo se dá com as outras Pessoas.

SOLUÇÃO. – Dupla é a abstração feita pelo intelecto. Uma pela qual o universal é abstraído do particular; assim, animal, de homem. Outra, pela qual a forma é abstraída da matéria; assim a forma do círculo é abstraída, pelo intelecto, de toda matéria sensível.

Ora, entre estas abstrações há a seguinte diferença. Na que se funda no universal e no particular, não permanece aquilo do que se fez a abstração; assim, removida do homem a diferença de racional, já não permanece, no intelecto, a idéia de homem, mas somente, a de animal. Porém, na abstração, que separa a forma da matéria, ambas permanecem no intelecto; assim, abstraindo do ar a forma do circulo, permanece separadamente em nosso intelecto tanto o conceito de círculo como o de ar. Ora, em Deus não há realmente universal nem particular, nem forma nem matéria; contudo, segundo o nosso modo de falar, existe em Deus alguma semelhança de tais coisas; e nesse sentido Damasceno diz, que a substância é comum, porém a hipóstase é particular.

Se, pois, nos, referimos à abstração fundada no universal e no particular, então, removidas as propriedades, permanece no intelecto a essência comum;não, porém, a hipóstase do Pai, que é por assim dizer particular. Se, porém, nos referimos à abstração pela qual a forma se separa da matéria, então, removidas as propriedades não pessoais, permanece o conceito das hipóstases e das pessoas, assim como, removido do Pai, pelo nosso intelecto, o ser ingênito ou espirante, permanece a hipóstase ou a pessoa do Pai.

Mas, removida pelo intelecto a propriedade pessoal, elimina-se o conceito de hipóstase. Pois, as propriedades pessoais não se entendem acrescentadas às hipóstases divinas, como a forma, ao sujeito preexistente, mas essas propriedades implicam em si os supostos, sendo elas próprias pessoas subsistentes; assim, a paternidade é o próprio Pai. Pois, a hipóstase, sendo substância individual, significa algo de distinto, em Deus. Ora, sendo a relação a que distingue e constitui as hipóstases, como vimos (a. 2), resulta que, removidas pelo intelecto as relações pessoais, não permanecem as hipóstases.

Mas, como dissemos (Ibid), alguns ensinam que as hipóstases, em Deus, não se distinguem pelas relações, mas somente pela origem; de modo que se entenda ser o Pai uma hipóstase, por não provir de outro; o Filho, porém, por provir de outro, por geração. Mas as relações acrescentadas, sendo como propriedades, que respeitam a dignidade constituem a essência da pessoa e por isso se chamam pessoais. Donde, removidas pelo intelecto tais relações, permanecem certamente as hipóstases; não porém as pessoas.

Mas isto não pode ser, por duas razões. Primeiro, porque as relações distinguem e constituem as hipóstases, como já demonstramos (Ibid). Segundo, porque toda hipóstase de natureza racional é pessoa, como é claro pela definição de Boécio: Pessoa é uma substância individual de natureza racional. Por onde, para haver hipóstase, e não pessoa, seria necessário abstrairmos a racionalidade, da natureza, não, porém, a propriedade, da pessoa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pessoa não acrescenta, além da hipóstase, nenhuma propriedade distintiva em sentido absoluto; mas, uma propriedade distintiva concernente à dignidade; pois, tudo isso devemos admitir em lugar de uma diferença. À dignidade, porém, pertence a propriedade distintiva, enquanto concebida como subsistente em a natureza racional. Por isso, removida da pessoa, a propriedade distintiva, não permanece a hipóstase, que permaneceria se fosse eliminada da natureza a racionalidade. Pois, tanto é substância individual a pessoa como a hipóstase; donde, em Deus, da essência de ambos é a relação distintiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pela paternidade, não somente o Pai é Pai, mas é também pessoa e é alguém, ou hipóstase. Sem, contudo, seguir-se que o Filho não seja ninguém ou hipóstase, como se não segue que não seja pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A intenção de Agostinho não foi dizer, que a hipóstase do Pai permaneça como ingênita, removida a paternidade; como se a inascibilidade constituísse e distinguisse essa hipóstase do Pai. Pois tal não pode ser, porque ser ingênito, não implicando nenhum acréscimo, é expressão empregada negativamente, como diz o próprio Agostinho. Mas fala em geral; pois, nem todo ingênito é o Pai. Removida, pois, a paternidade, não permanece em Deus, a hipóstase do Pai, como o que odistingue das outras Pessoas, mas como o que o distingue das criaturas, segundo entendem os Judeus.

Art. 4 – Se os atos nocionais se preinteligem às propriedades.

(I Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 2; De Pot., q. 8. a. 3, ad 7; q. 10, a. 3; Compend. Theol., cap. LXIII).

O quarto discute-se assim. – Parece que os atos nocionais se preinteligem às propriedades.

1. – Pois, diz o Mestre das Sentenças, que o Pai sempre é, porque sempre gerou o Filho. E assim, parece que a geração, intelectualmente, precede à paternidade.

2. Demais. – Toda relação pressupõe, no intelecto, aquilo no que se funda; p. ex., a igualdade supõe a quantidade. Ora, a paternidade é uma relação fundada na ação chamada geração. Logo, a paternidade pressupõe a geração.

3. Demais. – A geração ativa está para a paternidade como a natividade, para a filiação. Ora, a filiação pressupõe a natividade, pois, o Filho o é porque nasceu. Logo, também a paternidade pressupõe a geração.

Mas, *em contrário*. – A geração é obra da pessoa do Pai. Ora, esta é a paternidade que a constitui. Logo, a paternidade é anterior, conceptualmente, à geração.

SOLUÇÃO. – Segundo os que ensinam que as propriedades não distinguem e não constituem hipóstases, mas manifestam as hipóstases distintas e constituídas, deve-se concluir, absolutamente, que as relações, pelo modo de serem inteligidas, são consecutivas aos atos nocionais; de maneira que podemos dizer, em sentido absoluto – porque gera, é Pai.

Mas, supondo que as relações distingam e constituam hipóstases, em Deus, é necessário distinguirmos. Porque a palavra origem tem, em Deus, significação ativa e passiva. Ativa, como quando a geração se atribui ao Pai, e a espiração considerada como ato nocional, se atribui ao Pai e ao Filho.Passiva, como quando a natividade se atribui ao Filho e a processão, ao Espírito Santo. Ora, a origem, com significação passiva, precede, absoluta e conceitualmente falando, às propriedades das pessoas procedentes, mesmo às pessoais; porque origem, em tal sentido, considera-se como significando a tendência (via) para a pessoa constituída pela propriedade.Semelhantemente, a origem, em sentido ativo, é anterior, pelo intelecto, à relação da pessoa originante, que não é pessoal. Assim, o ato nocional da espiração, pelo intelecto, precede a propriedade relativa inominada, comum ao Pai e ao Filho.

Mas, a propriedade pessoal do Pai pode ser considerada a dupla luz. De um modo, como relação, e assim, ainda uma vez, conceitualmente pressupõe o ato nocional; porque a relação, como tal, funda-se no ato. De outro modo, enquanto constitutiva da pessoa; e assim é necessário, que a relação se preintelija ao ato nocional, como a pessoa agente se preintelige à ação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando o Mestre das Sentenças diz – porque gera, é Pai – toma-se a denominação de Pai como designando somente a relação, e não, como exprimindo a pessoa subsistente; porque, do contrário, seria necessário, inversamente, dizer – porque é Pai, gera.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede no tocante à paternidade, como relação, e não, como constitutiva da pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A natividade é a tendência (via) para a pessoa do Filho. Logo, conceitualmente falando, precede à filiação, mesmo enquanto esta é constitutiva da pessoa do Filho. Mas a geração ativa é considerada como nascendo da pessoa do Pai; e portanto pressupõe a propriedade pessoal do Pai.

Questão 41: Das Pessoas em relação aos atos nocionais.

Em seguida devemos tratar das Pessoas em relação aos atos nocionais. E nesta questão, discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se os atos nocionais se devem atribuir às Pessoas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os atos nocionais não se devem atribuir às pessoas.

1. – Pois, diz Boécio, que todos os gêneros aplicados à divina predicação, transformam-se na substância divina, exceto os relativos. Ora, a ação é um dos dez gêneros. Se, pois, alguma ação é atribuída a Deus, pertencer-lhe-á à essência e não, à noção.

2. Demais. – Agostinho ensina, que tudo o que se diz de Deus, substancial ou relativamente se diz. Ora, o que respeita à substância é expresso pelos atributos essenciais; porém o que respeita à relação é expresso pelos nomes das pessoas e pelos das propriedades. Logo, além destas atribuições, não se devem atribuir às pessoas os atos nocionais

3. Demais. – É próprio da ação provocar a paixão. Mas, em Deus, não se admitem paixões. Logo, nem se devem nele admitir atos nocionais.

Mas, *em contrário*,diz Agostinho (Fulgêncio): É próprio certamente do Pai o ter gerado o Filho. Ora, a geração é um determinado ato. Logo, devemos admitir em Deus atos nocionais .

SOLUÇÃO. – Nas Pessoas divinas, considera-se a distinção relativamente à origem. Ora, a origem não pode ser convenientemente designada senão por certos atos. Por onde, para exprimir a ordem da origem, nas Pessoas divinas, é necessário atribuírem-se às Pessoas atos nocionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toda origem é designada por algum ato. Ora, a Deus pode ser atribuída uma dupla ordem de origem. Uma, enquanto a criatura dele procede, o que é comum às três Pessoas. Por onde, as ações atribuídas a Deus, para designar a processão das criaturas, dele, pertencem à essência. Porém, considera-se em Deus outra ordem de origem enquanto uma Pessoa procede de outra. Por isso, os atos que designam a ordem dessa origem são nocionais, porque as noções das Pessoas são as relações mútuas delas, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os atos nocionais, considerados somente no seu modo de significar, diferem das relações das Pessoas; mas, na realidade, são-lhes absolutamente idênticos. Por isso, diz o Mestre das Sentenças, que a geração e a natividade se chamam, por outros nomes, paternidade e filiação. – Para evidenciá-lo devemos atender a que, primeiramente, podemos atribuir a origem de uma coisa, a outra, pelo movimento. Pois é claro que só ao movimento, como causa, podemos atribuir a modificação, que um ser sofreu nas suas disposições. Por onde, a ação, na sua significação primária, importa origem do movimento. Pois, assim como o movimento, enquanto existente num móvel e procedente de outro, chama-se paixão, assim também, a origem desse mesmo movimento, enquanto causada por outro movimento e terminada no móvel, chama-se ação.Por onde, removido o movimento, a ação nada mais implica senão a ordem da origem, enquanto que o proveniente de um princípio procede de alguma causa ou princípio. Por isso, como em Deus não há movimento, a ação pessoal de quem produz a Pessoa não é senão os modos de se haver do princípio para com a Pessoa oriunda desse principio. E tais modos são as próprias relações ou noções. Mas, como nós não podemos falar das coisas divinas e inteligíveis senão ao modo das coisas sensíveis, das quais tiramos o conhecimento e cujas ações e paixões, enquanto implicam movimento, diferem das relações resultantes dessas ações e paixões; foi necessário

exprimir os modos de se haver das Pessoas, separadamente, como atos e como relações. E assim é claro, que são idênticos na realidade, diferindo somente quanto ao modo de significar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ação, enquanto importa a origem do movimento, implica por si mesma a paixão. Por isso, não se admite ação nas Pessoas divinas. Por onde, nelas se não admitem paixões, senão apenas gramaticalmente falando, quanto ao modo de significar; assim como ao Pai atribuímos o gerar e ao Filho, o ser gerado.

Art. 2 – Se os atos nocionais são voluntários.

(I Sent., dist. VI; IV Cont. Gent., cap. XI; De Pot., q. 2, a. 3; q. 10, a. 2, ad 4, 5).

O segundo discute-se assim. – Parece que os atos nocionais são voluntários.

1. – Pois, diz Hilário: O Pai gerou o Filho, não levado por uma necessidade natural.

2. Demais. – Diz a Escritura (Cl 1, 13): Transferiu-nos para o reino de seu Filho muito amado. Ora, amar pertence à vontade. Logo, o Filho foi gerado do Pai, pela vontade.

3. Demais. – Nada é mais voluntário do que o amor. Ora, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, como Amor. Logo, procede voluntariamente.

4. Demais. – O Filho, como Verbo, procede intelectualmente. Ora, todo verbo procede do dicente, pela vontade. Logo, o Filho procede do Pai pela vontade e não, pela natureza.

5. Demais. – O que não é voluntário é necessário; se, pois, não foi pela bondade que o Pai gerou o Filho, resulta que o gerou necessàriamente, o que vai contra Agostinho.

Mas, *em contrário*,diz Agostinho, que o Pai não gerou o Filho pela bondade, nem por necessidade.

SOLUÇÃO. – Quando dizemos que uma coisa existe ou a fazemos pela nossa vontade, isso pode se entender de duplo modo. De um modo, designando pela preposição só a concomitância; e assim posso dizer, que sou homem pela minha vontade, a saber, porque quero ser homem. E neste sentido podemos dizer que o Pai gerou o Filho, pela vontade, assim como é Deus pela vontade, pois quer ser Deus e quer gerar o Filho. De outro modo, importando a preposição a relação de princípio, e assim se diz que o artífice opera pela vontade, porque a vontade é o principio da obra. E deste modo dizemos que Deus Pai não gerou o Filho pela vontade, mas, produziu pela vontade a criatura. Donde o cânon do sínodo Sirmiense: Se alguém disser, que o Filho foi feito pela vontade de Deus, como qualquer das criaturas, seja anátema.

E a razão disto é que a vontade e a natureza, como causas, diferem, por ser esta determinada a um efeito, e aquela, não. Pois, o efeito é assimilado à forma pela qual o agente age. Ora, é manifesto, que uma coisa só tem uma forma natural, pela qual recebe o ser; por onde, age segundo o que é. Mas, a forma pela qual a vontade age não é somente uma, senão várias, segundo forem várias as noções inteligidas. Por isso, o que é feito pela vontade não se identifica com o agente, mas é tal qual o agente quer e entende que o seja. Assim, a vontade é princípio de efeitos, que podem se revestir de modalidades diferentes. Porém, daqueles que não têm senão um modo de ser, desses o princípio é a natureza.

Ora, o poder ser de um ou outro modo, absolutamente não convém à natureza divina; ao contrário, isso é próprio à essência da criatura; pois Deus existe necessariamente e por si, ao passo que a criatura foi

feita do nada. Por isso os Arianos, querendo concluir que o Filho é criatura, disseram que o Pai o gerou pela vontade, entendendo por vontade o princípio. Nós, porém, devemos dizer que o Pai gerou o Filho, não pela vontade, mas pela natureza. Donde a explicação de Hilário: A vontade de Deus deu a natureza ao Filho, nascido de umasubstância impassível e ingênita. Pois, todas as coisas foram criadas tais quais Deus as quis; porém o Filho, nascido de Deus, subsiste como convém a Deus.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade aduzida colhe contra os que privavam a geração do Filho também da concomitância da vontade paterna, dizendo, que o Pai gerou por natureza o Filho sem, todavia, nele existir a vontade de o gerar; do mesmo modo que nós padecemos muitas coisas por necessidade natural, contra a nossa vontade, como a morte, a velhice e misérias semelhantes. Ora, o contrário é bem claro pelo que precede e se segue. Pois aí se lê: O Pai não gerou o Filho, sem querer e quase coagido, ou levado por necessidade natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo chama a Cristo o Filho muito amado de Deus, por ser de Deus superabundantemente dileto; mas não por ser o amor o princípio da geração do Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a vontade, como natureza, quer certas coisas, naturalmente; assim, a vontade do homem naturalmente tende à felicidade. E, semelhantemente, Deus quer-se e ama-se a si mesmo. Mas, quanto ao que é diferente de si, a vontade de Deus é livre, de certo modo, como dissemos (q. 19, a. 3). Porém, o Espírito Santo procede como Amor, enquanto Deus se ama a si mesmo. Por onde, procede, naturalmente, embora proceda ao modo da vontade.

RESPOSTA À QUARTA. – Mesmo nas concepções intelectuais, fazemos a redução aos primeiros princípios, que são naturalmente intelígidos. Ora, Deus naturalmente se intelige a si mesmo. Logo, neste sentido, a concepção do Verbo divino é natural.

RESPOSTA À QUINTA. – O necessário ou é essencial ou acidentalmente. – Acidentalmente, de duplo modo. Como por uma causa agente e necessitante; assim, dizemos ser necessário o que é violento. Ou como por causa final; assim o meio conducente ao fim se chama necessário, por não podermos, sem ele, alcançar o fim ou o alcançarmos como devemos. Ora, de nenhum destes modos a geração divina é necessária, porque Deus não existe para um fim, nem se concebe nele a coação. – Porém, diz-se necessário essencialmente o que não pode deixar de existir; assim é necessária a existência de Deus. E, deste modo é necessário que o Pai gere o Filho.

Art. 3 – Se os atos nocionais procedem de algo.

(I Sent., dist. V, q. 2; III, dist. XI, art. 1).

O terceiro discute-se assim. – Parece que os atos nocionais não procedem de algo.

1. – Pois, se o Pai gera o Filho de algo, ou é de si mesmo ou de algum outro. Se de algum outro, como o ser de que um outro é gerado está nesse outro, segue-se que há no Filho algo de alheio ao Pai. O que vai contra Hilário quando diz: Nada neles é diverso ou alheio. Ou então o Pai gera de si mesmo o Filho. Ora, aquilo de que alguma coisa é gerada recebe, sendo subsistente, a predicação dessa coisa; assim, dizemos que um homem é branco, porque permanece quando – de não branco se torna branco. Donde se segue, ou que o Pai não subsiste, gerado o Filho; ou que o Pai é o Filho; o que tudo é falso. Logo, o Pai não gera o Filho de algo, mas do nada.

2. Demais. – Aquilo de que alguma coisa é gerada é princípio dessa coisa. Se pois o Pai gera o Filho da Sua essência ou da sua natureza, segue-se que a essência ou a natureza do Pai é o princípio do Filho.

Não, porém, princípio material, pois que em Deus não há lugar para a matéria. Logo, é um como princípio ativo, como o gerador é princípio do gerado. Donde resulta, que a essência gera; o que antes foi contestado.

3. Demais. – Agostinho diz, que as três Pessoas não provêm da mesma essência, por não diferirem a essência e a pessoa. Mas a Pessoa do Filho não é diferente da essência do Pai. Logo, o Filho não provém da essência do Pai.

4. Demais. – Toda criatura vem do nada. Ora, o Filho na Escritura, é chamado criatura; pois, nela se diz pela boca da Sabedoria gerada (Ecle 24, 5): Eu saí da boca do Altíssimo, a primogênita antes de todas as criaturas. E em seguida, pela boca da mesma Sabedoria (Ecle 24, 14): Eu fui criada desde o princípio e antes dos séculos. Logo, o Filho não foi gerado de algo, mas, do nada. E o mesmo se pode dizer, do Espírito Santo, segundo a Escritura (Zc 12, 1): Disse o Senhor que estendeu o céu e que fundou a terra e que formou o espírito do homem dentro nele. E ainda segundo outra letra (Am 4, 13): Eis quem forma os montes e quem cria o vento.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Deus Padre gerou da sua natureza e sem início o Filho, seu igual.

SOLUÇÃO. – O Filho não foi gerado do nada, mas, da substância do Pai. Pois, como demonstramos, a paternidade, a filiação e a natividade existem em Deus verdadeira e propriamente. Ora, entre a geração verdadeira, pela qual se procede como filho, e a produção, há a seguinte diferença: o produzir faz alguma coisa, da matéria exterior; assim, o artífice faz um escabelo, da madeira; ao passo que o homem gera um filho, de si mesmo. Mas assim como o artífice criado faz alguma coisa da matéria, assim Deus faz do nada, como a seguir se demonstrará; e não que se transforme o nada na substância da coisa, mas porque por si mesmo produz a substância inteira da coisa, sem pressuposição de nenhum outro ser. Se, pois, o Filho procedesse do Pai, tendo recebido a existência como provindo do nada, estaria para o Pai como o artificiado, para o artífice; e então é manifesto, que não lhe poderíamos atribuir a filiação propriamente dita, mas só segundo certa semelhança. Donde resulta que, se o Filho procedesse do Pai, como existindo do nada, não seria verdadeira e propriamente Filho, contrariamente ao que diz a Escritura (1 Jo 5, 20): Para que estejamos em seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo. Logo, o verdadeiro Filho de Deus não procede do nada; nem é feito, mas somente gerado.

E se certos se chamarem filhos de Deus, estes feitos do nada, sê-lo-á só metaforicamente, por alguma assimilação com aquele que verdadeiramente é Filho. Por isso, enquanto só ele é o verdadeiro e natural Filho de Deus, chama-se unigênito, segundo a Escritura (Jo 1, 18): O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse é quem o deu a conhecer. Porém, por semelhança com ele, os outros se chamam filhos adotivos, sendo ele chamado primogênito, por assim dizer metaforicamente, conforme a Escritura (Rm 8, 29): Os que ele conhece na sua presciência também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos.

Donde se conclui, que o Filho é gerado da substância do Pai, porém diferentemente dos filhos dos homens. Pois, parte da substância do gerador passa para a substância do filho. Ao contrário, a divina natureza é indivisível. Por onde, e necessariamente, o Pai, gerando o Filho, não lhe transfunde nada da sua natureza, mas lhe comunica a natureza inteira, permanecendo a distinção só pela origem, como vimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando dizemos que o filho nasceu do Pai, a preposição designifica o principio generante consubstancial, não porém o princípio material. Pois, o que

é produzido da matéria o é pela transmutação dela em alguma forma. Ora, a divina essência não é transmutável nem susceptível de outra forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dizemos que o Filho é gerado da essência do Pai, isso significa, segundo a exposição do Mestre das Sentenças, a relação de um como princípio ativo. Eis as suas palavras: O Filho é gerado da essência do Pai, i. é, do Pai-essência; por isso, Agostinho ensina: O que afirmo do Pai-essência é como se expressamente o afirmasse da essência do Pai. – Mas isto não basta para explicar o sentido dessa locução. Pois, podemos dizer que a criatura vem de Deus-essência, sem que todavia proceda da essência de Deus. Por onde e de outro modo, podemos dizer que a preposição desempre denota a consubstancialidade. Por isso, não dizemos que a casa procede do arquiteto, por não ser este causa consubstancial. Podemos, porém, dizer que uma coisa procede de outra, de qualquer modo que esta seja entendida como princípio consubstancial. Quer seja princípio ativo, como quando dizemos que o filho procede do pai; quer seja princípio material, como quando dizemos que o cutelo é de ferro; quer seja principio formal, somente nos seres em que as próprias formas são subsistentes e não, de proveniência intrínseca, podendo assim dizer, que um anjo é de natureza intelectual. E deste modo dizemos que o Filho é gerado da essência do Pai, enquanto esta, comunicada ao Filho pela geração, neste subsiste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando dizemos que o Filho é gerado da essência do Pai – Fazemos um acréscimo pelo qual se pode conservar a distinção. Mas quando dizemos que as três Pessoas são da essência divina – nenhum acréscimo fazemos que possa implicar a distinção expressa pela preposição. Logo, não é o mesmo caso.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando dizemos – a sabedoria é criada – podemos entendê-la, não da sabedoria que é o Filho de Deus, mas da sabedoria criada, que Deus infundiu nas criaturas. Assim, diz a Escritura (Ecle 1, 9-10):Ele mesmo é o que a criou, i. é, a sabedoria, no Espírito Santo, e a difundiu por todas as suas obras. Nem há inconveniente em referir-se a Escritura, num mesmo texto, à sabedoria gerada e à criada, porque esta é uma certa participação da sabedoria incriada. – Ou essa expressão pode referir-se à natureza criada assumida pelo Filho, sendo o sentido: Fui criada desde o início e antes de todos os séculos, i. é, fui prevista como devendo unir-me à criatura. – Ou, quando fala em sabedoria criada e gerada, insinua-nos o modo da geração divina. Pois na geração, ensina-nos, o gerado recebe a natureza do gerador, o que é uma perfeição; porém na criação, o criador não muda, mas o criado não recebe a natureza do criador. Por isso o Filho é considerado simultaneamente criado e gerado, deduzindo-se da criação a imutabilidade do Pai, e da geração a unidade da natureza no Pai e no Filho. E assim é exposto o sentido dessa passagem da Escritura por Hilário. Quanto às citações aduzidas, elas não falam do Espírito Santo, mas do espírito criado, que, ora é chamado vento, ora ar, ora sopro do homem, ora também alma, ou qualquer substância invisível.

Art. 4 – Se em Deus há potência, quanto aos atos nocionais.

(I Sent., dist. VII. q. 1. a. 1; De Pot., q. 2. a. 1).

O quarto discute-se assim. – Parece que em Deus não há potência, quanto aos atos nocionais.

1. – Pois, toda potência é ativa ou passiva. Ora, nenhuma delas pode convir a Deus, quanto aos atos nocionais: a passiva nele não existe, como já se demonstrou; a ativa, por seu lado, não convém a uma Pessoa em relação à outra, por não serem feitas as Pessoas divinas, como se demonstrou. Logo, em Deus não há potência, quanto aos atos nocionais.

2. Demais. – A potência é relativa ao possível. Ora, as Pessoas divinas não são do número dos possíveis, mas, dos necessários. Logo, quanto aos atos nocionais, dos quais as divinas Pessoas procedem, não se deve admitir potência em Deus.

3. Demais. – O Filho procede como Verbo, que é concepção do intelecto; porém o Espírito Santo procede como Amor, que pertence à vontade. Ora, em Deus, a potência é relativa aos efeitos e não, ao inteligir e querer, como se estabeleceu. Logo, em Deus deve-se admitir potência, em relação aos atos nocionais.

Mas, *em contrário*,Agostinho: Se Deus Padre não pôde gerar o Filho igual a si, onde está a onipotência de Deus Padre?.Logo, em Deus. há potência, quanto aos atos nocionais.

SOLUÇÃO. – Assim como se admitem atos nocionais em Deus, assim também devemos admitir nele a potência, quanto a tais atos; pois, esta nada mais significa senão o principio de um ato. Portanto, assim como inteligimos o Pai, como princípio da geração, e o Pai e o Filho como princípio de inspiração, necessário é atribuirmos ao Pai a potência de gerar, e ao Pai e ao Filho, a de espirar. Porque a potência de gerar é o princípio pelo qual o gerador gera; pois, todo gerador gera por algum meio; por onde, é necessário admitir a potência de gerar em todo gerador. E, no espirante, a potência de espirar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como, quanto aos atos nocionais, nenhuma pessoa procede, como feita, assim também não há potência, em Deus, quanto aos atos nocionais, em relação à pessoa feita, mas só em relação à pessoa procedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O possível, enquanto se opõe ao necessário, resulta da potência passiva, que não existe em Deus. Por onde, nem em Deus há nada de possível, deste modo; mas só enquanto o possível está contido no necessário. E assim podemos dizer que, como é possível existir Deus, assim é possível o Filho ser gerado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Potência significa princípio, e este importa distinção daquilo de que é princípio. Ora, há uma dupla distinção a fazer, no que dizemos de Deus: uma real e outra, apenas racional. Assim, realmente, Deus se distingue, por essência, das coisas de que é o princípio, pela criação; do mesmo modo que uma pessoa se distingue de outra, da qual é o princípio, pelo ato nocional. Mas a ação não se distingue do agente, em Deus, senão apenas pela razão; do contrário a ação seria nele um acidente. Logo, relativamente às ações pelas quais certas coisas procedem de Deus e são distintas dele, essencial ou pessoalmente, a potência pode ser atribuída a Deus, quanto à noção própria de princípio. Por onde, como admitimos em Deus a potência de criar, podemos também admitir a de gerar ou espirar. Ora, inteligir e querer não são atos tais, que designem a processão de alguma coisa, de Deus distinta, essencial ou pessoalmente. Por onde, quanto a tais atos, não se pode atribuir a noção de potência a Deus, senão apenas racionalmente e quanto ao modo de significar. Pois, em Deus, têm significações diversas o intelecto e o inteligir, embora o inteligir de Deus seja a sua essência, sem princípio.

Art. 5 – Se a potência de gerar ou de espirar significa a relação e não a essência.

(I Sent., dist. VII, q. 1, a. 2; De Pot., q. 2, a. 2).

O quinto discute-se assim. – Parece que a potência de gerar ou de espirar significa a relação e não a essência.

1. – Pois, potência por definição significa princípio; assim, dizemos que a potência ativa é principio de agir, como se vê no Filósofo. Ora, a Deus, o princípio, quanto à pessoa só se lhe atribui nocionalmente. Logo, a potência, em Deus, não significa a essência, mas, a relação.

2. Demais. – Em Deus, não diferem o poder e o agir, Ora, geração, em Deus, significa relação. Logo, também a potência de gerar.

3. Demais. – O que em Deus significa a essência é comum às três pessoas. Ora, a potência de gerar não é comum às três pessoas, mas, própria ao Pai. Logo, não significa a essência.

Mas, *em contrário*,assim como Deus pode gerar o Filho, assim também o quer. Ora, a vontade de gerar significa a essência. Logo, também a potência de gerar.

SOLUÇÃO. – Certos ensinaram que a potência de gerar significa relação, em Deus. – Mas tal não pode ser, pois potência propriamente se chama ao princípio pelo qual um agente age. Ora, todo agente que produz um efeito, pela sua ação, produz o que lhe é semelhante, quanto à forma pela qual age. Assim, o homem gerado é semelhante ao gerador, pela natureza humana, por cuja virtude o pai pode gerar um filho. Por onde, pela potência geratriz de qualquer gerador, este se assemelha ao gerado. Ora, o Filho de Deus se assemelha ao Pai gerador, pela natureza divina. Portanto, a natureza divina, no Pai, é a sua potência de gerar. Por isso, Hilário diz: A natividade de Deus não pode deixar de ter a natureza da qual se originou; e nem subsiste diferente de Deus, porque não subsiste por uma causa diferente de Deus.

Donde concluímos, que a potência de gerar significa principalmente a essência divina, como ensina o Mestre das Sentenças; e não somente, a relação ou a essência, enquanto idêntica à relação, de modo a significar igualmente esta e aquela. Pois, embora a paternidade seja expressa como forma do Pai, contudo é propriedade pessoal, estando para a pessoa do Pai como uma forma individual, para um indivíduo criado. Ora, a forma individual das coisas criadas constitui a pessoa generante; mas não é o principio pelo qual o generante gera; porque então Sócrates geraria a Sócrates Por onde, nem a paternidade pode ser concebida como o principio pelo qual o Pai gera; mas, como constituindo a pessoa do generante, sem o que o Pai geraria o Pai. Ora, o princípio pelo qual o Pai gera é a natureza divina, pela qual o Filho com ele se assimila. E neste sentido, Damasceno diz, que a geração é obra da natureza, não como generante, mas como o principio pelo qual o generante gera. Por onde, a potência de gerar significa diretamente a natureza divina, mas indiretamente, a relação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência não significa a relação mesma de princípio, do contrário estaria no gênero da relação; mas significa princípio, não no sentido em que o agente o é, mas no em que o é aquilo pelo que o agente age. Ora, o agente distingue-se do seu efeito e o gerador, do gerado. Mas aquilo pelo que o gerador gera é comum ao gerado e ao gerador; e tanto mais perfeitamente quanto mais perfeita for a geração. Por onde, sendo a geração divina perfeitíssima, o princípio pelo qual o gerador gera é-lhe comum com o gerado, e com ele idêntico numericamente, como nos seres criados. Quando dizemos, pois, que a essência divina é o princípio pelo qual o gerador gera,

não queremos significar que ela se distingue do gerado, como se concluiria se disséssemos que a essência divina gera.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como em Deus se identifica a potência de gerar com a geração, assim também a essência divina é realmente idêntica à geração e à paternidade; mas não, racionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando digo – potência de gerar, significo a potência diretamente, e, indiretamente, a geração, como se dissesse – essência do Pai. Por onde, quanto à essência significada, a potência de gerar é comum às três Pessoas; porém, quanto à noção conotada, é própria à Pessoa do Pai.

Art. 6 – Se o ato nocional pode ter como termo várias Pessoas, de modo a haver em Deus várias Pessoas geradas ou espiradas.

(I Sent., dist. VII, q. 2; exposit. Litt.; De Pot., q. 2. a. 4: q, 9. a. 9, ad 1 sqq.).

O sexto discute-se assim. – Parece que os atos nocionais podem ter como termo várias pessoas, de modo a haver em Deus várias pessoas geradas ou espiradas.

1. – Pois, aquele que tem a potência de gerar pode gerar. Ora, o Filho tem a potência de gerar. Logo, pode gerar. Não porém a si mesmo. Portanto, a outro Filho. Logo, Deus pode ter vários filhos.

2. Demais. – Agostinho diz: O Filho não gerou o Criador. Pois, não que não pudesse, mas não convinha.

3. Demais. – Deus Pai é mais poderoso para gerar do que um pai criado. Ora, um homem pode gerar vários filhos. Logo, também Deus; tanto mais que a potência do pai não diminui, depois de ter gerado um filho.

Mas, *em contrário*, em Deus não difere o ser, do poder; se, pois, Deus pudesse ter vários Filhos, eles existiriam. E assim existiriam nele mais de três pessoas, o que é herético.

SOLUÇÃO. – Como ensina Atanásio, em Deus há somente um Pai, um Filho, um Espírito Santo. – Do que podemos dar quatro razões. – A primeira é tirada das relações pelas quais unicamente as pessoas se distinguem. Pois, sendo as pessoas divinas as próprias relações subsistentes, não poderiam existir vários Pais ou vários Filhos, em Deus, sem existirem várias paternidades e várias filiações. O que certamente não seria possível senão pela distinção material das coisas; pois, as formas específicas só se multiplicam pela matéria, que não existe em Deus. Por onde, em Deus, não pode existir mais de uma filiação subsistente, assim como a brancura subsistente não pode ser senão uma. – A segunda é tirada das processões. Porque Deus intelige e quer todas as coisas por um ato simples e uno. Por onde, não pode haver senão uma pessoa procedente ao modo do verbo, que é o Filho; e senão uma ao modo do amor, que é o Espírito Santo. – A terceira é tirada do modo de proceder. Porque as pessoas procedem naturalmente, como se disse, pois a natureza é determinada a um só efeito. – A quarta é tirada da perfeição das pessoas divinas. Pois, o Filho é perfeito por conter totalmente a filiação divina, porque só há um Filho. E o mesmo se deve dizer das outras pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora absolutamente falando, devamos conceder que a potência que tem o Pai também a tem o Filho, não podemos contudo conceder que o Filho tenha a potência de gerar, se a expressão verbal generandi for gerúndio de um verbo ativo, sendo o sentido, que o Filho tenha a potência para gerar. Pois, embora o ser seja o mesmo, do Pai e do Filho, todavia não convém ao Filho ser Pai, por causa do adjunto nocional. Se, porém, a expressão verbal generandi corresponder a um gerúndio de um verbo passivo, tem o Filho a potência de gerar, isto é, de ser gerado. E

semelhantemente, se corresponder ao gerúndio de um verbo impessoal, sendo o sentido – potência de gerar, isto é, pela qual é gerado por alguma pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho, com as palavras citadas, não pretende afirmar que o Filho possa gerar o Filho; mas, que não é por impotência que o Filho não gera, como a seguir se verá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A imaterialidade e a perfeição divina requerem que não possam existir vários Filhos em Deus, como já se disse. Donde, o não existirem vários Filhos não é por impotência do Pai, para gerar.

Questão 42: Da igualdade e da semelhança das Pessoas divinas entre si.

Em seguida devemos tratar da relação das Pessoas entre si. E primeiramente, da igualdade e da semelhança; segundo, da missão.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a igualdade convém às Pessoas divinas.

(I Sent., dist. XIX, q. 1. a. 1).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a igualdade não convém às pessoas divinas.

1. – Pois, a igualdade supõe a unidade quantitativa, como está claro no Filósofo. Ora, em Deus não há nem a quantidade contínua intrínseca, chamada grandeza; nem a quantidade contínua extrínseca chamada lugar e tempo; nem a igualdade fundada na quantidade discreta, pois duas pessoas são mais que uma. Logo, às pessoas divinas não convém à igualdade.

2. Demais. – As pessoas divinas têm a mesma essência, como se disse. Ora, a essência é expressa como forma. Ora, a conveniência pela forma não produz a igualdade, mas, a semelhança. Logo, às pessoas divinas devemos atribuir a semelhança e não a igualdade.

3. Demais. – Quaisquer seres iguais o são entre si, pois, chamamos igual ao igual ao igual. Ora, as pessoas divinas não podem se considerar iguais entre si. Porque, como diz Agostinho, a imagem, que perfeitamente reproduz o ser de que é imagem, deve-lhe ser igual a ele, e não, ele a ela. Ora, imagem do Pai é o Filho, e portanto não é o Pai igual ao Filho. Logo, nas pessoas divinas não há igualdade.

4. Demais. – A igualdade é uma determinada relação. Ora, nenhuma relação é comum a todas as pessoas; pois, pelas relações é que as pessoas se distinguem umas das outras. Logo, a igualdade não convém às pessoas divinas.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio, que as três pessoas são entre si coeternas e coiguais.

SOLUÇÃO. – É forçoso admitirmos a igualdade das pessoas divinas. Pois, segundo o Filósofo, o igual é uma quase negação do menor e do maior. Ora, não podemos, nas pessoas divinas, introduzir o conceito de maior nem de menor; porque, como diz Boécio, a diferença de divindade resulta da opinião dos que a aumentam ou a diminuem, como os Arianos que, fazendo variar a Trindade pelos graus dos méritos, a destroem e introduzem nela a pluralidade. E a razão disso está em não poderem seres desiguais ter a mesma quantidade numérica. Ora, a quantidade em Deus não é senão a sua essência mesma. Donde resulta, que se existisse qualquer desigualdade nas pessoas divinas, elas não teriam a mesma essência e, portanto, não constituiriam um só Deus, o que é impossível. Logo, devemos admitir a igualdade das pessoas divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas sortes de quantidade. Uma a chamada de massa ou dimensiva, só existente na matéria, e, portanto não nas pessoas divinas. Outra é a quantidade de virtude, assim chamada por se fundar na perfeição de uma natureza ou forma. E essa nós a designamos quando dizemos que um corpo é mais ou menos cálido segundo tiver o calor mais ou menos perfeitamente. Ora, esta quantidade virtual é considerada, primeiro, radicalmente, isto é, quanto à perfeição mesma da forma ou da natureza; e nesse sentido falamos em grandeza espiritual, como chamamos grande ao calor que o é pela sua intensidade e perfeição. Por isso, diz Agostinho, que, em coisas que não são grandes pela massa, ser maior é o ser melhor;pois, melhor se diz o que é mais

perfeito. Em segundo lugar, a quantidade é considerada virtual, pelos efeitos da forma. Ora, o primeiro efeito da forma é o ser, pois, cada coisa tem o ser pela sua forma. E o segundo efeito é a ação, pois todo agente age pela sua forma. Por onde, a quantidade virtual se funda no ser e na ação. No ser, porque as coisas de natureza mais perfeita são de maior duração. E na ação, porque as coisas de natureza mais perfeita têm maior poder de agir. E assim, como diz Agostinho, entende-se que há igualdade no Pai, no Filho e no Espírito santo, porque nenhum deles precede pela eternidade, excede pela grandeza ou supera pelo poder.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considerada relativamente à quantidade virtual, a igualdade inclui em si a semelhança e ainda mais, porque exclui o excesso. Pois, todos os seres que comunicam pela mesma forma, podem ser chamados semelhantes, mesmo se participarem desigualmente dessa forma; como se se disser que o ar é semelhante ao fogo, pelo calor. Mas não se podem chamar iguais se um participar da forma mais perfeitamente que os outros. Ora, como não somente é a mesma a natureza do Pai e do Filho, mas também em ambos há igualdade perfeita, podemos dizer que o Filho é semelhante ao Pai, para excluirmos o erro de Eunômio; mas também podemos dizer que é igual, para excluirmos o erro de Ario.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A igualdade ou a semelhança em Deus podem ser expressas de dois modos: por nomes e por verbos. Quando expressa por nomes, dizemos que há nas pessoas divinas mútua igualdade e semelhança; porque o Filho é igual e semelhante ao Pai, e inversamente. E isto por não ser a essência divina mais do Pai do que do Filho. Por onde, assim como o Filho tem a grandeza do Pai, que o torna igual a este, assim o Pai tem a do Filho, que também o torna igual a ele. Mas nas criaturas, como diz Dionísio, não há conversão da igualdade em semelhança. Pois, as coisas causadas se dizem semelhantes às causas por terem as formas destas; não, porém, inversamente, porque a forma está principalmente na causa e secundariamente, no causado. Os verbos, porém, significam a igualdade com movimento. E embora não haja movimento em Deus, pode ele todaviareceber. Pois, pelo Filho receber do Pai o que o torna igual ao Pai, e não, inversamente, por isso dizemos que o Filho é o igual ao Pai, e não inversamente.

RESPOSTA À QUARTA. – Nas pessoas divinas não devemos considerar senão a essência em que comunicam, e as relações pelas quais se distinguem. Mas a igualdade supõe uma e outra coisa: a distinção das pessoas, porque nada é igual a si mesmo; e a unidade de essência, pois as pessoas são iguais entre si por terem a mesma grandeza e a mesma essência. É, porém, manifesto que uma coisa não se refere a si mesma por nenhuma relação real. E também nenhuma relação se refere a outra por qualquer terceira relação. Quando, pois, dizemos que a paternidade se opõe à filiação, essa oposição não é uma relação média entre a paternidade e a filiação, porque de um e outro modo a relação se multiplicaria ao infinito. Por onde, a igualdade e a semelhança, nas pessoas divinas, não é nenhuma relação distinta das relações pessoais, mas no seu conceito incluem tanto as relações distintivas das pessoas como a unidade de essência. Por isso o Mestre das Sentenças diz, que em Deus a apelação é somente relativa.

Art. 2 – Se a Pessoa procedente é coeterna com o seu princípio, como o Filho com o Pai.

(III Sent., dist. XI, a. 1; De Pot., q. 3, a. 13; Compend, Theol., cap. XLIII; In Decretal. I; Ioan., cap. I. lect. I).

O segundo discute-se assim. – Parece que a pessoa procedente não é coeterna com o seu princípio, como o Filho, com o Pai.

1. – Pois Ario assinala doze modos de geração. O primeiro modo é o pelo qual a linha provém do ponto, no que falta a igualdade da simplicidade. O segundo, pelo qual a emissão dos raios provém do sol, no que falta a igualdade de natureza. O terceiro, pelo qual o caráter ou a impressão provem do carimbo, no que falta a consubstancialidade e a eficiência do poder. O quarto, pelo qual a imissão da boa vontade provém de Deus, no que também falta a consubstancialidade. O quinto, pelo qual provem o acidente da substância; mas ao acidente falta a subsistência. O sexto, pelo qual a abstração da espécie provém da matéria, da mesma maneira que o sentido recebe a espécie, da coisa sensível; no que falta a igualdade de espiritualidade. O sétimo, pelo qual a excitação da vontade provém do conhecimento, cuja excitação é temporal. O oitavo é pela transfiguração, da maneira pela qual do ar se faz a imagem; e esse é material. O nono, pelo qual o movimento provém do motor, onde também há efeito e causa. O décimo, pelo qual as espécies provém gênero, o que não convém a Deus, pois, o Pai não é predicado do Filho, como o gênero da espécie. O undécimo é o pela ideação, como a arca exterior procede da que está na mente. O duodécimo, pelo qual os seres que nascem, p. ex., um homem, procede de um pai, no que há anterioridade e posterioridade no tempo. É, portanto, claro que, em todos os modos pelos quais uma coisa procede de outra, ou falta a igualdade de natureza ou a de duração. Se, pois, o Filho procede do Pai, é necessário dizer ou que ele é menor que o Pai, ou que é posterior, ou uma e outra coisa.

2. Demais. – Tudo o que provém de outro tem princípio. Logo, o Filho não é eterno e nem o Espírito Santo.

3. Demais. – Tudo o que se corrompe deixa de existir. Logo, tudo o que é gerado começa a existir, pois, o gerado o é, para existir. Ora, o Filho foi gerado pelo Pai. Logo começa a existir e não é coeterno com o Pai

4. Demais. – Se o Filho foi gerado pelo Pai, ou foi sempre ou devemos admitir um instante em que foi gerado. Se sempre foi gerado, como toda coisa gerada é imperfeita, segundo claramente o mostram as sucessivas, como o tempo e o movimento, que estão sempre em vir a ser, resulta que o Filho é sempre imperfeito, o que é inadmissível. Logo, devemos admitir de sorte que, antes desse momento, o Filho não existia.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio, no Símbolo que todas as três pessoas são coeternas entre si.

SOLUÇÃO. – Devemos admitir que o Filho é coeterno com o Pai. Para evidenciá-lo é mister notar que, o ser tudo o que existe, em virtude de um princípio, posterior ao seu princípio, pode dar-se de dois modos: relativamente ao agente ou relativamente à ação. – Relativamente ao agente, devemos distinguir entre os agentes voluntários e os naturais. Nos voluntários, por causa da eleição no tempo; pois, assim como está no poder de um agente voluntário escolher a forma que vai conferir ao efeito, segundo dissemos, assim no poder do mesmo está escolher o tempo em que produzirá esse efeito. Com os agentes naturais, porém, tal se dá porque esses agentes não tem originariamente a perfeição da virtude natural para agir, mas a recebem só depois de certo tempo; assim, o homem não pode gerar desde que começa a existir. – Relativamente à ação, é impossível o que provém de um princípio ser simultâneo com este, porque a ação é sucessiva. Por onde, dado que um agente viesse a agir, deste

modo, imediatamente depois de ter começado a existir, o efeito não existiria concomitantemente, no mesmo instante, mas no instante em que terminasse a ação.

Ora, é claro, pelo que demonstramos, que o Pai não gera o Filho pela vontade, mas pela natureza; e demais, que a natureza do Pai é perfeita abeterno; e ainda que a ação pela qual o Pai produz o Filho não é sucessiva, porque então o Filho de Deus seria gerado sucessivamente, e a sua geração seria material e sujeita ao movimento, o que é impossível. Donde se conclui, que o Filho existiu desde que existiu o Pai. E portanto é coeterno com o Pai. E, semelhantemente, o Espírito Santo, com ambos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como ensina Agostinho, nenhum modo de processão de qualquer criatura representa perfeitamente a geração divina. Por onde, é necessário buscarmos a semelhança, de muitos modos de maneira a completar por uma o que a outra falta. Por isso diz o Sínodo Efesino: Que o Esplendor te mostre que o Filho coexiste sempre coeterno com o Pai. Que o Verbo te mostre ser impassível a natividade. Que o nome de Filho te insinue a consubstancialidade. Mas, dentre todas as semelhanças, a processão do verbo, do intelecto, é a que mais expressamente a representa; pois, o verbo não é posterior ao princípio donde procede, a menos que não seja o intelecto tal que passe da potência para o ato; o que não se pode dizer de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A eternidade exclui o princípio de duração, mas não o de origem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda corrupção é uma certa mutação; donde, tudo o que se corrompe começa a não ser e cessa de ser. Ora, a geração divina não é uma transmutação, como se disse. Por isso, o Filho sempre é gerado e o Pai sempre gera.

RESPOSTA À QUARTA. – No tempo, uma coisa é o seu elemento indivisível, que é o instante e outra, o persistente, que é o tempo. Mas na eternidade, o próprio instante é indivisível e sempre existente, como se disse. Ora, a geração do Filho não é num instante do tempo ou no tempo, mas na eternidade. E portanto, para exprimirmos a presencialidade e a permanência da eternidade, podemos, com Origines, dizer que sempre nasce. Mas, com Gregório e Agostinho, melhor é dizermos sempre nascido, designando sempre a permanência da eternidade, e nascido, a perfeição do ser gerado. Assim, pois, o Filho não é imperfeito, nem existia quando ainda não existia, como disse Ário.

Art. 3 – Se nas Pessoas divinas há a ordem da natureza.

(I Sent., dist. XII, a. 1; dist. XX, a. 3; De Pot., q. 10, a. 3; Contra errors Graec., parte II, cap. XXXI).

O terceiro discute-se assim. – Parece que nas pessoas divinas não há a ordem da natureza.

1. – Pois, tudo o que existe em Deus é essência ou pessoa ou noção. Ora, a ordem da natureza não significa a essência, nem nenhuma das pessoas ou das noções. Logo, a ordem da natureza não existe em Deus.

2. Demais. – Em todos os seres onde há a ordem da natureza, um é anterior ao outro, ao menos pela natureza e pelo conceito. Ora, nas pessoas divinas, não há anterior nem posterior, como diz Atanásio (no Símbolo). Logo, nas pessoas divinas não há a ordem da natureza.

3. Demais. – Tudo o ordenado é distinto. Ora, a natureza, em Deus, não é distinta. Portanto, não é ordenada. Logo, não há em Deus a ordem da natureza.

4. Demais. – A natureza divina é a sua essência. Ora, em Deus, não há a ordem da essência. Logo, nem a da natureza.

Mas, *em contrário*. – Onde quer que haja pluralidade sem ordem, há confusão. Ora, nas pessoas divinas não há confusão, como diz Atanásio. Logo; há ordem.

SOLUÇÃO. – A ordem supõe sempre relação com um princípio. Ora, a palavra princípio tem múltiplos sentidos, a saber: o locativo, como o ponto; o intelectivo, como o princípio da demonstração; o relativo a cada causa. Assim também a ordem. Mas, em Deus, o princípio é relativo à origem, sem idéia de prioridade, como vimos. Por onde, há necessariamente em Deus a ordem, quanto à origem, sem idéia de prioridade. E essa é a ordem da natureza, conforme Agostinho, quando diz: Não por ser um anterior ao outro, mas por ser um procedente do outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ordem da natureza significa a noção de origem, em comum, não porém, em especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nas criaturas, embora a que provém de um princípio seja com este coevo, quanto à duração, todavia o seu princípio lhe é anterior, real e logicamente se o considerarmos na sua noção própria. Mas, considerando as relações mesmas de causa e de causado, e de principio e de principiado, é claro que são relativas, simultaneamente, real e logicamente, porque um entra na definição do outro. Ora, em Deus as próprias relações são pessoas subsistentes numa mesma natureza. Donde, nem quanto a natureza nem quanto às relações, uma pessoa pode ser anterior à outra, e nem quanto à natureza e ao intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando falamos da ordem da natureza, isso não significa que a natureza mesma seja ordenada, mas que a ordem, nas pessoas divinas, é considerada na sua origem natural.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza, de certo modo, importa a noção de princípio; não porém a essência. Por isso a ordem de origem melhor se denomina ordem de natureza do que de essência.

Art. 4 – Se o Filho é igual ao Pai em grandeza.

(I Sent., dist. XIX, q. 1, a. 2; IV Cont. Gent., cap. VII, XI. In Boet. De Trin., q. 3, a. 4).

O quarto discute-se assim. – Parece que o Filho não é igual ao Pai em grandeza.

1. – Pois, ele próprio o diz, na Escritura (Jo 14, 28): O Pai é maior do que eu. E o Apóstolo (1 Cor 15, 28): O mesmo Filho estará sujeito aquele que sujeitou a ele todas as coisas.

2. Demais. – A paternidade é própria à dignidade do Pai. Ora, a paternidade não convêm ao Filho. Logo, nem toda dignidade que tem o Pai tem o Filho. Portanto, não é igual ao Pai em grandeza.

3. Demais. – Onde há todo e partes, muitas são mais que uma só ou algumas; assim, três homens são mais que dois ou um. Ora, em Deus, o todo é universal e parte; pois, a relação ou a noção inclui várias noções. Portanto, como no Pai há três noções, e no Filho somente duas, não é este igual ao Pai.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Fp 2, 6): Não julgou que fosse uma usurpação o ser igual a Deus.

SOLUÇÃO. – Devemos admitir que o Filho seja igual ao Pai em grandeza. Mas a grandeza de Deus não é outra coisa senão a perfeição da sua natureza. Ora, é da essência da paternidade e da filiação que o filho, pela geração, tenha a perfeição da natureza existente no pai, como também o pai. Mas como a geração humana é uma transmutação do ser, que passa da potência para o ato, o filho não é imediatamente igual, desde o seu nascimento, ao pai que o gerou, mas, pelo crescimento continuado, chega à igualdade, a menos que não suceda de outro modo, por defeito do princípio da geração.

Ora, é manifesto pelo que dissemos, que em Deus há, própria e verdadeiramente, paternidade e filiação. Nem se pode dizer que a virtude de Deus Pai fosse deficiente ao gerar; nem que Filho de Deus chegasse à perfeição sucessivamente e por mudanças. Por onde, necessário é concluir, que abeterno foi igual ao Pai em grandeza. E por isso Hilário diz: Suprime as enfermidades do corpo, suprime o desenvolvimento da inteligência, suprime as dores do parto e toda a humana necessidade: todo filho, pela natividade natural, é igual ao pai porque tem a semelhança da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas entendem-se ditas da natureza humana de Cristo, pela qual é menos do que o Pai e a este sujeito. Mas, pela sua natureza divina, é igual ao Pai. E é o que diz Atanásio no Símbolo: Igual ao Pai pela divindade; menor que o Pai, pela humanidade. Ou conforme Hilário: OPai é maior pela autoridade Doador; mas menor não é aquele a quem foi dado o mesmo ser. E diz ainda, quea sujeição do Filho é o amor da natureza, i. é, o reconhecimento da autoridade paterna; porém, a sujeição aos demais é pela imperfeição da criação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A igualdade se funda na grandeza. Ora, esta, em Deus, exprime perfeição da natureza, como se disse, e pertence à essência. Portanto, a igualdade em Deus e a semelhança dizem respeito ao essencial; nem podemos lhe atribuir desigualdade ou semelhança quanto à distinção das relações. Por isso diz Agostinho: A questão da origem é a de saber de que um ser provém: a da igualdade, a de saber, que qualidade tem. Logo, a paternidade é a dignidade do Pai, assim como é a sua essência. Pois, a dignidade é um absoluto e pertence à essência. Portanto, assim como a mesma essência, que no Pai é a paternidade, no Filho é a filiação; assim, a mesma dignidade, que no Pai é a paternidade, no Filho é a filiação. Por onde, verdadeiramente dizemos que toda dignidade que tem o Pai, tem o Filho, sem daí seguir-se que pelo Pai ter a paternidade, também a tenha o Filho. Porque se muda o ponto de vista absoluto (quid) no relativo (ad aliquid). Pois a mesma é a essência e a dignidade do Pai e do Filho; mas, no Pai, pela relação de dador: no Filho, pela de quem recebe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação em Deus não é um todo universal, embora seja predicada de cada uma das relações; porque todas as relações são essencial e existencialmente uma mesma relação; o que repugna à noção de universal, cujas partes se distinguem pelo ser. E semelhantemente, a pessoa, como dissemos, não é um universal em Deus. Por onde, todas as relações juntas não são em nada maiores que uma só delas; nem todas as pessoas juntas são em nada maiores que uma delas somente; porque a perfeição total da natureza divina está em cada uma das pessoas.

Art. 5 – Se o Filho está no Pai e inversamente.

(I Sent., dist. XIX, q. 3, a. 2; IV Cont. Gent., cap. IX; Ioan., cap. X; cap. XVI, lect. VII).

O quinto discute-se assim. – Parece que o Filho não está no Pai e inversamente.

1. – Pois, segundo o Filósofo, de oito modos pode um ser existir em outro; e por nenhum deles o Filho está no Pai; e inversamente, como claramente o verá quem examinar cada um desses modos. Logo, o Filho não está no Pai, nem inversamente.

2. Demais. – O que saiu de um ser já neste não está. Ora, o Filho abeterno saiu do Pai, segundo a Escritura (Mq 5, 2): Cuja geração é desde o princípio, desde os dias da eternidade. Logo, o Filho não está no Pai.

3. Demais. – Um dos contrários não está no outro. Ora, o Filho e o Pai opõem-se relativamente. Logo, um não pode estar no outro.

Mas, *em contrário*,a Escritura (Jo 14, 10): Eu estou no Pai e o Pai está em mim.

SOLUÇÃO. – Três coisas devemos considerar no Pai e no Filho, a saber: a essência, a relação e a origem. E segundo cada uma delas, o Filho está no Pai e inversamente. – Pela essência o Pai está no Filho, porque o Pai é a sua essência e a comunica ao Filho sem sofrer nenhuma mudança. Donde se segue que, estando no Filho a essência do Pai, no Filho está o Pai. Semelhantemente, sendo o Filho a sua essência, segue-se que está no Pai, no qual também ela está. E é o que diz Hilário: Conseqüente com a sua natureza, para assim nos exprimirmos, Deus imutável gera um imutável Deus subsistente. E entendemos que neste está a natureza subsistente de Deus, por estar nele Deus. – Mas, quanto às relações, é claro que um contrário está no outro relativamente, pelo intelecto. – Também quanto à origem, é claro que a processão do verbo inteligível não é exterior, mas permanece no dicente. Pois, o que é dito pelo verbo no verbo está contido. – E o mesmo devemos dizer do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O modo de ser das criaturas não representa suficientemente o modo de ser de Deus. Por isso, de nenhum dos modos, que o Filósofo enumera, o Filho está no Pai e inversamente. O modoporém que mais se aproxima é aquele pelo qual dizemos que um ser está no seu principio originante; salvo que, nos seres criados, falta a unidade de essência entre o princípio e o que dele provém.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filho sai do Pai a modo de processão interior, assim como o verbo sai da mente e nela permanece. Por onde, esse modo de proceder, em Deus, funda-se na só distinção das relações, e não em nenhuma separação essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Pai e o Filho opõem-se pelas suas relações e não, pela essência. E contudo um dos contrários está relativamente no outro, como se disse.

Art. 6 – Se o Filho é igual ao Pai pelo poder.

(I Sent., dist. XX, a. 2; IV Cont. Gent., cap. VII, VIII).

O sexto discute-se assim. – Parece que o Filho não é igual ao Pai pelo poder.

1. – Pois, diz a Escritura (Jo 5, 19): O Filho não pode de si mesmo fazer coisa alguma senão o que vir fazer ao Pai. Mas, o Pai pode fazer por si. Logo, o Pai é maior que o Filho, pelo poder.

2. Demais. - Maior é o poder de quem manda e ensina do que o de quem obedece e ouve. Ora, o Pai manda o Filho, segundo a Escritura (Jo 14, 31): Faço o que o Pai me ordena. O Pai também ensina ao Filho, segundo ainda o Evangelho (Jo 5, 20): O Pai ama ao Filho e mostra-lhe tudo o que faz. Enfim o Filho ouve, ainda segundo a Escritura (Jo 5, 30): Assim como ouço, julgo. Logo, o Pai tem maior poder que o Filho.

3. Demais. – Pela sua onipotência é que o Pai gera um Filho igual a si, segundo Agostinho: Se não pôde gerar um filho igual a si, onde está a onipotência de Deus Padre?Ora, o Filho não pode gerar o Filho, como se demonstrou. Logo, nem tudo o que pode a onipotência do Pai o pode também o Filho. Portanto, este não lhe é igual em poder.

Mas, *em contrário*,a Escritura (Jo 5, 19): Tudo o que fizer o Pai o faz também semelhantemente o Filho.

SOLUÇÃO. – Éforçoso admitirmos que o Filho é igual ao Pai em poder. Pois, o poder de agir resulta da perfeição da natureza. Assim, vemos que quanto mais perfeita for a natureza de uma criatura, tanto maior será o seu poder de agir. Porque, como demonstramos, a essência mesma da paternidade e da

filiação divina exige que o Filho seja igual ao Pai em grandeza, i. é, em perfeição natural. Donde resulta que o Filho é igual ao Pai em poder. – E o mesmo devemos dizer do Espírito Santo, em relação às outras duas pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando a Escritura diz: O Filho não pode de si mesmo fazer coisa alguma– não o priva por isso de nenhum poder do Pai; pois, logo acrescenta: - Tudo o que fizer o Pai o faz também semelhantemente o Filho. Mas essa expressão mostra que o Filho tem o poder, do Pai, de quem recebeu a natureza. Por isso diz Hilário: A unidade da natureza divina é tal que o Filho faz por si o que não fazde si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando a Escritura diz que o Pai ensina e o Filho ouve, não quer dizer senão que o Pai comunica a sua ciência ao Filho e também a sua essência. No mesmo sentido podemos entender o mandado do Pai; porque abeterno deu ao Filho, gerando-o, a ciência e a vontade de agir. – Ou antes, devemos referir o mandado a Cristo, na sua natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a mesma essência é no Pai a paternidade, e no Filho, a filiação, assim pelo mesmo poder o Pai gera e o Filho é gerado. Por onde é manifesto que tudo quanto pode o Pai pode o Filho. Donde, porém não se segue que este possa gerar; mas que se muda o ponto de vista absoluto (quid) o relativo a (ad aliquid). Pois, geração significa relação em Deus. Tem portanto o Filho o mesmo poder que o Pai, mas com outra relação. Porque o Pai o tem como dador, e é o que se exprime quando se diz que pode gerar; o Filho, porém, o tem como quem recebe e é o que se exprime quando se diz que pode ser gerado.

Questão 43: Da missão das Pessoas divinas.

Em seguida, vamos tratar da missão das Pessoas divinas. E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a alguma das Pessoas divinas é próprio o ser enviada.

(I Sent., dist. XV, q. 1, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XXIII; Contra errors Graec., cap. XIV).

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é próprio a nenhuma das Pessoas divinas o ser enviada.

1. – Pois, o enviado é menor que quem envia. Ora, uma Pessoa divina não é menor que outra. Logo, uma não é enviada por outra.

2. Demais. – Tudo o que é enviado é separado de quem o envia. Por isso diz Jerônimo: O que está preso e unido a um corpo não pode ser enviado. Ora, das divinas Pessoas, nada é separável, como diz Hilário. Logo, uma Pessoa não é enviada por outra.

3. Demais. –Quem é enviado parte de um lugar e vai de novo a outro, onde não estava. Ora, isto não é possível a uma Pessoa divina, que está em toda parte. Logo, à Pessoa divina não convém o ser enviada.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 8, 16): Eu não sou só, mas eu e o Pai que me enviou.

SOLUÇÃO. –Duas relações implica o conceito de missão: a do enviado com quem o enviou e a do enviado com o termo ao qual é enviado. Ora, o fato de alguém ser enviado supõe uma processão, do enviado, daquele que envia; ou pelo império, como quando o senhor envia o servo; ou por conselho, como se disséssemos que o conselheiro envia o rei a guerrear; ou pela origem, como se disséssemos que a flor é emitida pela árvore. Mas também supõe a relação com o termo ao qual é enviado, de modo a vir a estar de certa maneira onde antes não estava. Ou porque antes de nenhum modo ai estivesse; ou porque de algum modo comece a estar onde antes não estava. Ora, a missão pode convir à Pessoa divina enquanto implica, de um lado, processão original de quem envia; e de outro lado, um novo modo de estar em algum lugar. Assim, dizemos que o Filho foi enviado pelo Pai ao mundo, por neste começar a estar, visivelmente, pela carne assumida; e, contudo, já antes estava no mundo, como diz a Escritura (Jo 1, 10).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A missão importa diminuição no enviado, por implicar a processão do princípio que envia, pelo império ou pelo conselho; pois, quem ordena é maior e quem aconselha é mais sábio. Mas em Deus não importa senão a processão de origem, que se funda na igualdade, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. –O enviado, que começa a estar onde antes de nenhum modo estava, move-se localmente, pois que foi enviado; por onde e necessariamente, separa-se localmente de quem o envia. Ora, tal não se dá com a missão da Pessoa divina; porque a Pessoa divina enviada, assim como não começa a estar onde antes não estava, assim não deixa de estar onde estava. Por isso tal missão não implica separação, tendo só a distinção de origem.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A objeção colhe quanto à missão fundada no movimento local, o que não tem lugar em Deus.

Art. 2 – Se a missão pode ser eterna.

(I Sent., dist. XV, q. 4, a. 3).

O segundo discute-se assim. – Parece que a missão pode ser eterna.1. – Pois, diz Gregório: O Filho é enviado do mesmo modo que é gerado. Ora, a geração do Filho é eterna. Logo, também é a missão.

2. Demais. – O ser ao qual convém uma coisa, temporalmente, é mutável. Ora, a Pessoa divina não o é. Logo, a missão da Pessoa divina não é temporal, mas eterna.

3. Demais. – Missão importa processão. Ora, a processão das divinas Pessoas é eterna. Logo, também a missão.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gl 4, 4): Quando veio o cumprimento do tempo, enviou Deus a seu Filho.

SOLUÇÃO. – No atinente à origem das Pessoas divinas, devemos atender a uma certa diferença. Pois certas coisas, pela significação, importam somente relação com o princípio, como a processão e o nascimento. Outras, porém, além da relação com o princípio, determinam o termo da processão. Destas, umas determinam o termo eterno, como a geração e a espiração; pois, a geração é a processão da Pessoa divina para a natureza divina; e a espiração, em sentido passivo, importa processão do Amor subsistente. Mas outras, além da relação com o princípio, implicam um termo temporal, como missão e dação; pois, o enviado o é para estar em outro lugar; e o doado o é para ser possuído. Ora, só temporalmente é que a Pessoa divina pode ser possuída por uma criatura, ou nela estar de modo pelo qual antes não estava.

Por isso, missão e dação a Deus se atribuem apenas temporalmente; mas a geração e a espiração, só abeterno; ao passo que a processão e o nascimento, tanto eterna como temporalmente. Pois, o Filho procede abeterno, para ser Deus; porém, temporalmente, para ser também homem pela missão visível; e estar no homem, pela invisível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório refere-se à geração temporal do Filho, como gerado, não do Pai, mas, da mãe; ou porque o fato mesmo de o Filho poder ser enviado vem de ser abeterno gerado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estar a Pessoa divina em alguém, de novo modo; ou ser possuída por alguém, temporalmente, não implica nenhuma mudança na Pessoa, mas sim na criatura. Assim como também Deus é temporalmente chamado Senhor, por causa das mudanças da criatura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A missão não somente importa processão de um princípio, mas determina o termo temporal dela; por isso ela só pode ser temporal. Ou a missão inclui a processão eterna e faz o acréscimo do efeito temporal, pois a relação da Pessoa divina com o seu princípio não é senão abeterno. Por onde, há dupla processão, a saber, a eterna e a temporal. Não que a relação com o princípio seja dupla, mas por serem os dois os termos: o temporal e o eterno.

Art. 3 – Se a missão invisível da Pessoa divina é somente quanto ao Dom da graça santificante.

(I Sent., dist. XIV, q. 2, a. 2).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a missão invisível da Pessoa divina não é só quanto ao dom da graça santificante.

1. – Pois, ser enviada a Pessoa divina é o mesmo que ser doada. Por onde, se a Pessoa divina é enviada só quanto aos dons da graça santificante, não será doada a Pessoa divina, mas só os seus dons. Ora, afirmá-lo é o erro dos que dizem não ser o Espírito Santo dado, mas apenas, os seus dons.

2. Demais. – A expressão – quanto – implica uma relação causal. Ora, a Pessoa divina é causa de possuirmos o dom da graça santificante e não, inversamente, conforme a Escritura (Rm 5, 5): A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Logo, inconvenientemente se diz que a Pessoa divina é enviada quanto aos dons da graça santificante.

3. Demais. – Agostinho ensina: Diz-se que o Filho é enviado porque é percebido temporalmente pelo nosso espírito. Ora, o Filho é conhecido, não só pela graça santificante, mas também pela graça gratuita, assim como pela fé e pela ciência. Logo, a Pessoa divina não é enviada quanto apenas à graça santificante.

4. Demais. – Rábano diz que o Espírito Santo foi dado aos Apóstolos para operarem milagres. Pelo que não é um dom de graça santificante, mas da gratuidade. Logo, a Pessoa divina não é dada somente quanto à graça santificante.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o Espírito Santo procede temporalmente, para santificar a criatura. Ora, a missão é a processão temporal. Logo, como a santificação da criatura não se opera senão pela graça santificante, segue-se que a missão invisível da Pessoa divina não existe senão pela graça santificante.

SOLUÇÃO. – À Pessoa divina convém o ser enviada, no sentido em que existe de novo modo em alguém; e ser dada, no sentido de ser possuída por alguém. Ora, nada disto é possível senão pela graça santificante. Pois, há um modo comum pelo qual Deus está em todas as coisas pela essência, pela potência e pela presença; assim como a causa está nos efeitos que participam da sua bondade. Mas além desse modo comum, há um modo especial, que convém a natureza racional, na qual dizemos que Deus está, como o conhecido, no conhecente, e o amado, no amante. E porque, conhecendo e amando, a criatura racional atinge, pela sua operação, o próprio Deus; deste modo especial dizemos não somente que Deus está na criatura racional, mas também nela habita, como no seu templo. E assim, nenhum outro efeito pode ser a razão de estar a Pessoa divina na criatura racional, de novo modo, senão a graça santificante. Por onde, somente quanto a tal graça a Pessoa divina é enviada e procede temporalmente. – Semelhantemente, consideramo-nos possuidores só daquilo de que livremente podemos usar ou gozar. Ora, o poder de gozar a Pessoa divina só é possível pela graça santificante. – Contudo, pelo próprio dom dessa graça possuímos o Espírito Santo que habita em nós. Por onde, o próprio Espírito Santo é dado e é enviado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –O dom da graça santificante aperfeiçoa a criatura racional, para que livremente use, não só do próprio dom criado, mas para que também goze da própria Pessoa divina. E assim, a missão invisível se opera pelo dom da graça santificante; e contudo a própria Pessoa divina é dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A graça santificante dispõe a alma para receber a Pessoa divina, e é o que queremos significar quando dizemos que o Espírito Santo é dado, quanto ao dom da graça. Contudo, o próprio dom da graça vem do Espírito Santo; e isto o exprimimos quando dizemos que a caridade está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Embora por alguns outros efeitos o Filho possa ser conhecido por nós, todavia não habita em nós nem é possuído por nós, por outros efeitos.

RESPOSTA À QUARTA. –Fazer milagres manifesta a graça santificante, assim como a manifesta o dom da profecia e qualquer graça gratuita. Por isso, a graça gratuita é chamada manifestação do Espírito. Assim, pois, se diz que o Espírito Santo foi dado aos Apóstolos para fazerem milagres, porque lhes foi dada a graça santificante como sinal manifestativo. Se, porém, fosse dado somente o sinal da graça santificante, sem a graça, não se diria ter sido dado o Espírito Santo, pura e simplesmente; senão talvez com alguma determinação, assim como se diz que é dado o espírito profético ou de milagres, a quem recebeu do Espírito Santo a virtude de profetizar ou de fazer milagres.

Art. 4 – Se também ao Pai convém ser enviado.

(I Sent., dist. XV, q. 2; Contra errores Graec., cap. XIV).

O quarto discute-se assim. – Parece que também ao Pai convém ser enviado.

1. – Pois, ser a divina Pessoa enviada é o mesmo que ser dada. Ora, o Pai dá-se a si mesmo, porquanto não pode ser possuído se a si mesmo não se der. Logo, pode-se dizer que o Pai a si mesmo se envia.

2. Demais. – A Pessoa divina é enviada para fazer a graça habitar em nós. Ora, pela graça toda a Trindade habita em nós, segundo a Escritura (Jo 14, 23): Nós viremos a ele e faremos nele morada. Logo, qualquer das divinas Pessoas é enviada.

3. Demais. – O que convém a uma das Pessoas convém a todas, salvo as noções e o ser tal pessoa. Ora, a missão não significa nenhuma pessoa; e nem a noção, pois, há somente cinco noções, como se disse. Logo, a qualquer Pessoa divina convém o ser enviada.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que só o Pai nunca se considera enviado.

SOLUÇÃO. – A missão, por essência, importa a processão de outrem; e, em Deus, quanto à origem, como dissemos. Por onde, não procedendo o Pai de outrem, de nenhum modo lhe convém o ser enviado; mas só ao Filho e ao Espírito Santo, aos quais convém o proceder de outrem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Se dar significa a comunicação liberal de uma coisa, então o Pai se dá a si mesmo, porque liberalmente se comunica à criatura para ser gozado. Se, porém, implica a autoridade de quem dá, relativamente ao que é dado, então não convém ser dado senão à Pessoa divina que procede de outra, assim como não convém o ser enviada.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Embora o efeito da graça também provenha do Pai, que por ela habita em nós bem como o Filho e o Espírito Santo; como, todavia, o Pai não procede de outrem, não o consideramos enviado. E é o que afirma Agostinho quando diz que o Pai, por ser conhecido de alguém no tempo, não se considera por isso enviado; pois não tem de quem provenha ou de quem proceda.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A missão, importando processão de quem envia, inclui na sua significação, a noção; não por certo em especial, mas, em geral, enquanto que provir de outro é comum às duas noções.

Art. 5 – Se ao Filho convém ser enviado invisivelmente.

(I Sent., dist. XV, q. 4. a. 1; IV Cont. Gent., cap. XXXIII).

O quinto discute-se assim. – Parece que não convém ao Filho ser enviado invisivelmente.

1. – Pois, a missão invisível da Pessoa divina depende dos dons da graça. Ora, todos os dons da graça pertencem ao Espírito Santo, segundo a Escritura (1 Cor 12, 11): Todas estas coisas obra só um e o mesmo Espírito. Logo, o Espírito Santo somente é que é invisivelmente enviado.

2. Demais. – A missão da divina Pessoa se faz pela graça santificante. Ora, os dons pertencentes à perfeição do intelecto não são dons da graça santificante, pois podem ser possuídos sem a caridade, conforme a Escritura (1 Cor 13, 2): E se eu tiver o dom de profecia e conhecer todos os mistérios e quanto se pode saber, e se tiver toda a fé, até o ponto de transportar montes, e não tiver caridade, não sou nada. Procedendo, pois, o Filho como Verbo do intelecto, resulta que lhe não convém ser invisivelmente enviado.

3. Demais. – A missão da Pessoa divina é uma processão, como já se disse. Ora, uma é a processão do Filho, outra, a do Espírito Santo. Logo, também são diferentes as missões, se ambos são enviados. E então uma delas será supérflua, por ser suficiente uma para santificar a criatura.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura a respeito da Sabedoria divina (Sb 9, 10): Envia-a dos teus santos céus e do trono da tua grandeza.

SOLUÇÃO. – Pela graça santificante, toda a Trindade habita em a nossa alma, segundo a Escritura (Jo 14, 23):Nós viremos a ele e faremos nele morada. Ora, o ser a Pessoa divina enviada a alguém, pela graça invisível, significa um novo modo dessa divina Pessoa inabitar; e a sua origem, de outra Pessoa. Por onde, convindo tanto ao Filho como ao Espírito Santo, inabitar em alguém pela graça e o originar-se de outrem, a ambos convém o serem enviados invisivelmente. Porém ao Pai, embora lhe convenha o inabitar em nós pela graça, contudo não lhe convém o originar-se de outrem e, por conseqüência, nem o ser enviado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora todos os dons, como tais, sejam atribuídos ao Espírito Santo, por ser por essência o dom primeiro, como Amor, conforme dissemos, todavia, alguns dons, nas suas noções próprias, são atribuídos ao Filho por uma certa apropriação, a saber, a que pertence ao intelecto. E quanto a tais dons é que se atribui a missão ao Filho. Por onde, diz Agostinho, que o Filho é enviado a cada um invisivelmente, quando por cada um é conhecido e percebido.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A alma se conforma com Deus pela graça. Por onde, se alguma Pessoa divina for enviada a alguém, pela graça, necessariamente esta há-se de assimilar com a Pessoa divina enviada, por algum dom da graça. E sendo o Espírito Santo amor, a alma com ele se assimila pelo dom da caridade. Por onde, relativamente ao dom da caridade é que se considera a missão do Espírito Santo. O Filho, porém, é o Verbo, não de qualquer modo, mas como espirador do Amor. Por isso diz Agostinho: O Verbo que pretendemos insinuar é conhecimento com amor. Logo, o Filho é enviado, não quanto a qualquer perfeição do intelecto, mas quanto a uma instrução do intelecto tal que nos faça prorromper nos afetos do amor, como diz a Escritura (Jo 6, 45):Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu, e vem a

mim. E noutro lugar (Sl 38, 4): Na minha meditação se encenderá fogo. Donde o dizer Agostinho sinaladamente, que o Filho é enviado àquele por quem é conhecido e percebido; pois a percepção significa uma notícia experimental. E essa é a que se chama propriamente sapiência, ou ciência saborosa, segundo a Escritura (Ecle 6, 23): A sapiência que faz o homem inteligente é segundo o nome que tem.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A missão importa a origem da Pessoa enviada e a inabitação em alguém pela graça, como dissemos. Se, pois, falamos da missão, quanto à origem, então a missão do Filho se distingue da do Espírito Santo, assim como a geração se distingue da processão. Se porém quanto ao efeito da graça, então as duas missões se comunicam radicalmente pela graça. Mas se distinguem pelos efeitos da graça, que são a iluminação do intelecto e a ardência do afeto. Por onde, é manifesto que uma pode existir sem a outra, porque nenhuma existe sem a graça santificante; nem uma pessoa se separa de outra.

Art. 6 – Se a missão invisível se realiza em todos os que participam da graça.

(I Sent. Dist., XV, q. 5, a. 1).

O sexto discute-se assim. – Parece que a missão invisível não se realiza em todos os que participam da graça.

1. – Pois, os Patriarcas do Testamento Velho foram participantes da graça. Ora, não parece que a eles lhes fosse feita a missão invisível, pois, diz a Escritura (Jo 7, 39): Ainda o Espírito não fora dado, por não ter sido ainda glorificado Jesus. Logo, a missão invisível não se realiza em todos os participantes da graça.

2. Demais. – O progresso na virtude não é possível senão pela graça. Ora, a missão invisível não parece fundada no progresso da virtude, que é contínuo. Pois a caridade, ou sempre aproveitando ou sempre faltando, a missão seria contínua. Logo, a missão invisível não se realiza em todos os que participam da graça.

3. Demais. – Cristo e os bem-aventurados têm a plenitude da graça. Ora, parece que neles não se realiza a missão, porque esta supõe uma distancia. – Ora, Cristo, enquanto homem, e todos os bem-aventurados estão unidos perfeitamente a Deus. Logo, nem em todos os que têm a graça se realiza a missão invisível.

4. Demais. – Os sacramentos da lei nova contem a graça, e todavia não se diz que neles se realiza a missão invisível. Logo, nem em todos os que tem a graça se realiza a missão invisível.

Mas, *em contrário*, segundo diz Agostinho, a missão invisível se realiza para santificar a criatura. Ora, toda a criatura que tem a graça está santificada. Logo, em toda criatura nessas condições se realiza a missão invisível.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a missão, por essência, importa em vir a estar o enviado onde antes não estava, como se dá no domínio das coisas criadas; ou estar onde antes já estivera, mas de certo modo, no sentido em que a missão é atribuída às Pessoas divinas. E assim, naquele em que se realiza a missão devemos considerar duas coisas, a saber: a inabitação da graça e uma certa invocação provocada pela graça. Por onde, naqueles em quem se encontra uma e outra se realiza a missão invisível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A missão invisível foi realizada nos Patriarcas do Testamento Velho. Por isso, diz Agostinho que, enquanto enviado invisivelmente, o Filho está nos homens ou com os homens. O que já se realizou com os Patriarcas e Profetas. Logo, quando a Escritura diz: Ainda o Espírito não fora dado – entende-se da dação feita visivelmente no dia de Pentecostes.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Mesmo relativamente ao progresso da virtude ou ao aumento da graça, realiza-se a missão invisível. Por isso, diz Agostinho que a pessoa a quem é enviado o Filho essa o conhece e percebe quanto ele pode ser conhecido pela apreensão de quem progride, ou da alma racional perfeita em Deus. Contudo a missão invisível se considera, precipuamente, em relação ao aumento da graça pelo qual praticamos atos que antes não praticávamos; ou entramos em algum novo estado de graça. P. ex., quando alguém, pela graça, faz milagres ou profetiza, ou quando, pelo fervor da caridade, se expõe ao martírio ou renuncia às coisas que possui ou pratica qualquer obra difícil.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A missão invisível realiza-se nos bem-aventurados, no princípio mesmo da bem-aventurança. Depois porém, neles se realiza a missão invisível; não quanto à intensidade da graça, mas por lhes serem revelados alguns mistérios de novo, o que se dará até o dia do juízo. E esse aumento depende da extensão da graça que se estende a muitas coisas. Porém em Cristo realizou-se a missão invisível desde o momento da sua concepção, mas não depois; porque, desde o princípio da sua concepção foi cheio de toda sabedoria e graça.

RESPOSTA À QUARTA. – A graça está nos sacramentos da nova lei instrumentalmente, assim como a forma do artificiado está nos instrumentos da arte, pela influência que decorre do agente para o paciente. Ora, a missão não se considera realizada senão em relação ao termo. Por onde, a missão da divina Pessoa não se realiza nos sacramentos, mas nos que, pelos sacramentos, recebem a graça.

Art. 7 – Se convém ao Espírito Santo ser enviado visivelmente.

(I Sent., dist. XVI, a. 1).

O sétimo discute-se assim. – Parece que não convém ao Espírito Santo ser visivelmente enviado.

1. – Pois, o Filho, enquanto visivelmente mandado ao mundo, é considerado menor que o Pai. Ora, nunca se lê na Escritura que o Espírito Santo seja menos que o Pai. Logo, ao Espírito Santo não convém ser enviado.

2. Demais. – A missão visível é considerada relativamente a alguma criatura tomada como visível; assim, a missão do Filho, segundo a carne. Ora, o Espírito Santo não assumiu nenhuma criatura visível. Por onde, não pode ser considerado como estando numas criaturas visíveis de modo diferente por que está em outras; senão talvez por um sinal, como está também nos sacramentos e em todas as figuras da Lei. Logo, o Espírito Santo não é enviado visivelmente; ou devemos dizer que a sua missão visível é considerada segundo todos esses modos referidos.

3. Demais. – Qualquer criatura visível é um efeito demonstrativo de toda a Trindade. Logo, por tais criaturas visíveis, o Espírito Santo não é mais enviado, que outra Pessoa.

4. Demais. – O Filho foi enviado visivelmente segundo a mais digna das criaturas visíveis, a saber, segundo a natureza humana. Se, pois, o Espírito Santo é enviado visivelmente, devia tê-lo sido segundo algumas criaturas racionais.

5. Demais. – As coisas que Deus realiza visivelmente, realiza-o pelo ministério dos anjos, como diz Agostinho. Por onde, as formas que vieram a existir visivelmente, o devem à ação dos anjos; e assim, os próprios anjos é que são enviados e não o Espírito Santo.

6. Demais. – Se o Espírito Santo é enviado visivelmente, isso não pode ser senão para manifestar a missão invisível; pois, as coisas invisíveis se manifestam pelas visíveis. Logo, a quem não foi feita a missão invisível também não deve ser feita a visível; e a todos aos quais foi feita a invisível, quer em o novo quer no velho Testamento, também deve sê-lo a visível, o que evidentemente é falso. Logo, o Espírito Santo não é enviado invisivelmente.

Mas, *em contrário*, diz Escritura (Mt 3, 16) que o Espírito Santo desceu sobre o Senhor batizado, em forma de pomba.

SOLUÇÃO. – Deus provê a todos os seres, ao modo de cada um. Ora, é conatural ao homem ser levado pelas coisas visíveis às invisíveis, como resulta do que já foi dito. Por onde, é necessário que as coisas invisíveis de Deus ao homem sejam manifestadas pelas visíveis. Assim, pois como Deus, de certo modo, se revelou aos homens, ele próprio e as processões eternas das Pessoas, por meio de criaturas visíveis, e de certos indícios; assim foi conveniente que também as missões invisíveis das Pessoas divinas fossem manifestadas por meio de algumas criaturas visíveis. – Mas, de modo diferente são enviados o Filho e o Espírito Santo. Pois, a este enquanto procede como Amor, compete ser o dom da santificação; àquele, porém enquanto princípio do Espírito Santo, compete ser o autor dessa santificação. Por isso, o Filho é enviado visivelmente como Autor da santificação, e o Espírito Santo, como indicio dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –O Filho assumiu a criatura visível, com que se manifestou, na unidade da pessoa, de modo a poder ser atribuído ao Filho de Deus o que o for a essa criatura. E assim, em razão da natureza assumida, o Filho é considerado menor que o Pai. Mas o Espírito Santo não assumiu nenhuma criatura visível com que se manifestasse na unidade da pessoa, de modo a ser dele predicado o que a ela lhe convém. Por isso não pode ser considerado menor que o Pai, por causa de nenhuma criatura visível.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A missão visível do Espírito Santo não é considerada relativamente à visão imaginária, que é uma visão profética. Pois, diz Agostinho: A visão profética não se manifesta aos olhos corpóreos, por formas corpóreas mas ao espírito, por imagens espirituais dos corpos. Porém a tal pomba e o fogo, com os olhos os viram todos os que viram. Demais, nem ao Espírito Santo se aplicam tais figuras, como ao Filho, do qual disse a Escritura (1 Cor 10, 4): Cristo porém era pedra. Pois essa pedra já existia como criatura e, para exprimir a ação, foi tomada pelo nome de Cristo, o qual ela significava. Mas a referida pomba e o fogo vieram à existência de súbito, para significarem expressamente o que significam. Pois, parecem-me semelhantes àquela chama, que apareceu na sarça a Moisés, e àquela coluna, que era seguida pelo povo no deserto, e aos relâmpagos e trovões, que prorromperam enquanto a lei era dada no monte. Porque a figura corporal dessas coisas veio à existência para significar e predicar uma determinada realidade. – E assim é claro, que a missão visível não é considerada relativamente às visões proféticas, que eram figuradas e não, corpóreas; nem aos sinais sacramentais do velho e do novo Testamento, pelos quais certas coisas já preexistentes são assumidas para significarem outras coisas. Mas a Escritura diz, que o Espírito Santo é enviado visivelmente, enquanto revelado por certas criaturas, como por sinais para isso adrede preparados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora essas criaturas visíveis as criasse toda a Trindade, todavia foram feitas para revelar especialmente esta ou aquela pessoa. Pois, assim como por diversos nomes é designado o

Pai, o Filho e o Espírito Santo; assim também puderam ser significados por diversas coisas, embora entre eles não haja nenhuma separação ou diversidade.

RESPOSTA À QUARTA. –Era necessário declarar a pessoa do Filho como o autor da santificação, conforme dissemos. Por onde e necessariamente, a missão visível do Filho havia de realizar-se pela natureza racional, à qual convém o agir e pode convir o ser santificada. Indício porém da santificação podia ser qualquer outra criatura. Nem era necessário que a criatura visível formada para esse fim fosse assumida pelo Espírito Santo na unidade de pessoa; pois que ele não a assumiria para realizar nada, mas somente para indicar. E por isso também não devia durar mais que o tempo necessário para realizar os seus desígnios.

RESPOSTA À QUINTA. – Essas criaturas visíveis foram formadas pelo ministério dos anjos; não contudo para significarem a pessoa do anjo, mas a do Espírito Santo. Pois, por estar o Espírito santo nessas criaturas visíveis como o assinalado, no sinal; por isso dizem que, por elas, o Espírito Santo é enviado visivelmente, e não, o anjo.

RESPOSTA À SEXTA. – Não é necessário que a missão visível seja sempre manifestada exteriormente por algum sinal visível; mas, como diz a Escritura (1 Cor 12, 7) – a cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito seu, i. é, da Igreja. Cuja utilidade está em, por sinais visíveis, confirmar-se e propagar-se a fé. O que certo e principalmente foi feito por Cristo e pelos Apóstolos, segundo a Escritura (Hb 2, 3): A qual tendo começado a ser anunciada pelo Senhor, foi depois confirmada entre nós pelos que a ouviram. Por isso foi necessária a missão visível do Espírito Santo a Cristo, aos Apóstolos e aos outros primitivos santos, nos quais, de algum modo, estava fundada a Igreja; de modo, porém, que a missão visível feita a Cristo declarasse a missão invisível, missão esta a ele feita, não quando nasceu, mas no princípio da sua concepção. Mas a missão visível foi feita a Cristo, no batismo, sob a forma de pomba, animal fecundo, para mostrar a autoridade de Cristo para dar a graça, pela regeneração espiritual. Por isso tonitruou a voz do Padre (Mt 3, 17) – Este é meu filho amado – para que, pela semelhança com o Unigênito, os outros se regenerassem. Na transfiguração, sob a figura de nuvem lúcida, para mostrar a exuberância da doutrina; e por isso foi dito (Mt 17, 5): Ouvi-o. Porém aos Apóstolos, sob a forma de assopro, para mostrar o poder do ministério no dispensar os sacramentos; por isso foi-lhes dito (Jo 20, 23): Aos que vós perdoardes os pecados serão perdoados. Sob a figura de línguas de fogo ainda, para significar o dever de ensinarem; por isso, foi dito (At 2, 4) que começaram a falar em várias línguas. Enfim, aos Patriarcas do velho Testamento não foi necessária a missão visível do Espírito Santo porque a missão visível do Filho tinha que se cumprir antes da do Espírito Santo; pois, este manifesta o Filho, como o Filho o Pai. Todavia, houve aparições visíveis das Pessoas divinas aos Patriarcas do Testamento velho, mas que se não podem chamar missões visíveis porque não foram feitas, segundo Agostinho, para designar a inabitação da divina Pessoa pela graça, senão para manifestar alguma outra coisa.

Art. 8 – Se nenhuma Pessoa é enviada senão por aquela da qual procede eternamente.

(I Sent., dist. XV, q. 3; De Pot., q. 10, a. 4, ad 14; Contra errores Graec, cap. XIV).

O oitavo discute-se assim. – Parece que nenhuma Pessoa divina senão por aquela da qual procede eternamente.

1. – Porque, como diz Agostinho, o Pai por ninguém é enviado porque de ninguém procede. Se pois uma Pessoa divina é enviada por outra, é necessário que dessa proceda.

2. Demais. – O mitente tem autoridade sobre o enviado. Mas, em relação à Pessoa divina, não pode haver autoridade senão pela origem. Logo, é necessário que a Pessoa enviada se origine da que envia.

3. Demais. – Se uma Pessoa divina pode ser enviada por outra, da qual não provém, nada impede dizer que o Espírito Santo é dado pelo homem, embora deste não provenha. O que vai contra Agostinho. Logo, uma Pessoa divina não é enviada senão por outra, da qual procede.

Mas, *em contrário*, é que o Filho é enviado pelo Espírito Santo, segundo a Escritura (Is 48, 16): Agora o Senhor Deus me enviou e o seu Espírito. Ora, o Filho não procede do Espírito Santo. Logo, uma Pessoa divina é enviada por outra, da qual não procede.

SOLUÇÃO. – Há várias opiniões sobre esta matéria. Segundo uns, uma Pessoa divina não é enviada senão por outra, da qual procede eternamente. E deste modo, quando se diz, que o Filho de Deus foi enviado pelo Espírito Santo, isto se refere à natureza humana, em dependência da qual foi enviado para pregar. Agostinho, porém, diz que o Filho é enviado tanto por si como pelo Espírito Santo; e o Espírito Santo também é enviado por si e pelo Filho; assim, não é a qualquer Pessoa divina que convém ser enviada, mas somente à Pessoa existente por outra; enviar, porém, convém a qualquer Pessoa.

Ora, ambas estas doutrinas encerram de algum modo a verdade. Porque quando se diz, que alguma Pessoa é enviada, com isso tanto se designa a própria Pessoa existente por outra, como o efeito visível ou invisível, no qual se funda a missão da Pessoa divina. Se, pois, o mitente é designado como princípio da Pessoa enviada, então não é qualquer pessoa que envia, mas somente aquela a que é próprio ser o princípio da outra pessoa. E assim, o Filho é enviado somente pelo Pai; o Espírito Santo, porém, pelo Pai e pelo Filho. Mas se a Pessoa mitente for entendida como o princípio do efeito no qual se funda a missão, nesse caso toda a Trindade envia a Pessoa enviada. Mas nem por isso o homem dá o Espírito Santo, pois ele não pode causar o efeito da graça.

Assim ficam claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Tratado sobre a obra dos seis dias

Questão 44: De como procedem de Deus as criaturas e da causa primeira de todos os seres.

Após a consideração das Divinas Pessoas, resta considerar como procedem de Deus as criaturas. E esta consideração será tripartida: primeiro, consideraremos a produção das criaturas; segundo, a distinção delas; terceiro, a conservação e o governo. A respeito do primeiro ponto, três outros se devem considerar: primeiro, qual seja a causa primeira dos seres; segundo, de como procedem da causa primeira as criaturas; terceiro, do princípio da duração das coisas.

A respeito do primeiro quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se é necessário sejam todos os seres criados por Deus.

(Infra, q. 65, a. 1; II Sent., dist. 1. q. 1, a. 2; dist. XXXVII, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. XV; De Pot., q. 3, a. Compend. Theol., cap. LXVIII; Opusc. XV. De Angelis, cap. IX; De Div. Nom., cap. V, lect I).

O primeiro discute-se assim. – Não parece necessário sejam todos os seres causados por Deus.

1. – Nada impede existir uma coisa sem o que não é da sua essência, como, um homem sem a brancura. Ora, a relação do causado com a causa não parece ser da essência dos seres, pois, sem ela, compreendem-se alguns seres. Logo, podem existir sem ela. Por onde, nada impede existam alguns seres não causados por Deus.

2. Demais. – Um ser precisa da causa eficiente para existir. Logo, o que não pode deixar de existir não precisa de causa eficiente. Mas nada do que é necessário pode deixar de existir, pois o que necessariamente existe não pode deixar de existir. Como, porém, muitas coisas sejam necessárias, nos seres, parece que nem todos provêm de Deus.

3. Demais. –Os seres que tem causa podem por esta ser demonstrados. Ora, nas matemáticas não há demonstração pela causa agente, como se vê no Filósofo. Logo, nem todos os seres provêm de Deus como de causa agente.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 9, 36): Porque dele, e por ele, e nele existem todas as coisas.

SOLUÇÃO. – Necessário é admitir-se como causado por Deus tudo o que de qualquer modo existe. Pois, a coisa existente em outra por participação, é nessa outra causada necessariamente pelo ser ao qual ela essencialmente convém; assim, o ferro torna-se ígneo pelo fogo. Ora, já quando antes se tratou da divina simplicidade demonstrou-se que Deus é o ser mesmo por si subsistente; e demonstrou-se também que o ser subsistente não pode ser mais de um; assim, se fosse subsistente, a brancura não podia ser mais de uma, pois as brancuras se multiplicam pelos seres que as contém. Donde se conclui que todos os seres, exceto Deus, não tem o ser por si mesmo, mas por participação. Logo, todos os seres diversificados, por participarem diversificadamente do ser, e, assim, mais ou menos perfeitos, necessariamente devem ser causados por um ser primeiro perfeitíssimo. – Por onde, disse Platão ser necessário admitir a unidade como anterior a toda multidão. E Aristóteles diz que o ser maximamente ser e verdadeiro é causa de todos os seres e de toda a verdade; assim como, o maximamente cálido é causa de toda a calidez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Embora a relação com a causa não entre na definição do causado, contudo resulta da essência deste; pois do ser por participação resulta que é causado por outro. Por onde, tal ente não pode existir sem que seja causado; assim como não o pode o homem sem que seja capaz de rir-se. Mas como o ser causado não é da essência de um ente puro e simples, daí resulta que certo ser não é causado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por esta objeção muitos foram levados a admitir que o necessário não tem causa, como se diz na Física de Aristóteles. Mas tal aparece manifestamente como falso nas ciências demonstrativas, nas quais princípios necessários são causas de conclusões necessárias. Por onde, diz Aristóteles, que há certos seres necessários que encerram a causa da sua necessidade. Pois não só por poder o efeito não existir é que se requer a causa agente, mas porque o efeito não existiria se a causa não existisse. E esta condicional é verdadeira, quer sejam o antecedente e o conseqüente possíveis ou impossíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Consideradas abstratas pela razão, as entidades matemáticas não são abstratas pelo ser. Ora, um ser tem causa agente na medida em que tem o ser. Assim, pois, embora as entidades matemáticas tenham causa agente, contudo não é pela relação que tem com tal causa que caem sob a consideração do matemático. Por onde, nas ciências matemáticas, nada se demonstra pela causa agente.

Art. 2 – Se a matéria prima é causada por Deus.

(II Cont. Gent., cap. XVI; De Pot., q. 3, a. 5; Compend. Theol., cap. LXIX; VIII Phys., lect II).

O segundo discute-se assim. – Parece que a matéria prima não é causada por Deus.

1. – Tudo o que é feito compõe-se de um sujeito e de alguma outra coisa, como diz Aristóteles. Ora, a matéria prima não tem nenhum sujeito. Logo, não pode ser feita por Deus.

2. Demais. – A ação e a paixão dividem-se por oposição mútua. Mas assim como o primeiro princípio ativo é Deus, assim o primeiro princípio passivo é a matéria. Logo, Deus e a matéria prima são dois princípios divididos por oposição mútua, sem provir um do outro.

3. Demais. – Todo agente age semelhantemente a si; e assim como todo agente age enquanto está em ato, segue-se que tudo o que é feito está, de algum modo, em ato. Ora, a matéria prima, como tal, só existe em potência. Logo, é contra a essência da matéria prima o ser feita.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Duas coisas fizeste, Senhor: uma semelhante a ti, isto é, o anjo; outra semelhante ao nada, isto é, a matéria prima.

SOLUÇÃO. – Os antigos filósofos aos poucos, e como pé por pé, entraram no conhecimento da verdade. Assim, a princípio, como que, mais grosseiros de existência, não reputavam entes senão os corpos sensíveis. E dentre eles, os que em tais corpos admitiam o movimento, consideravam-no a este somente segundo certos acidentes, p. ex., segundo a raridade e a densidade, por congregação e segregação. E supondo sem causa a substância mesma dos corpos, buscavam certas causas a tais transmutações acidentais, como a amizade, a luta, a inteligência e coisas semelhantes. Outros filósofos, porém, mais em progresso, distinguiram, pelo intelecto, entre a forma substancial, e a matéria sem causa; e perceberam transmutação nos corpos segundo formas essenciais. Dessas transmutações admitiam certas causas mais universais como o círculo oblíquo, segundo Aristóteles, ou as Idéias, segundo Platão. Deve-se, porém, considerar que a matéria é limitada pela forma a uma determinada espécie; assim

como a substância de uma espécie é limitada, por acidente superveniente, a um determinado modo de ser; p. ex., homem é limitado por branco. Uns e outros filósofos, portanto, consideraram o ser por certa consideração particular, seja enquanto este ser, seja enquanto tal ser. E, por isso, atribuíram às coisas causas agentes particulares. Mas ulteriormente alguns se alçaram a considerar o ser enquanto ser e consideraram a causa das coisas não só enquanto estas ou tais, mas enquantoentes. Ora, a causa das coisas enquanto entes deve sê-lo não somente enquanto são tais coisas, pelas formas acidentais, nem somente enquanto são estas coisas, pelas formas substanciais; mas também segundo tudo o que lhes pertence ao ser de qualquer modo. Assim que, é necessário também admitir a matéria prima como causada pela causa universal dos seres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo, no lugar citado, fala do vir a ser particular, que é o da forma, em forma acidental ou substancial. No caso vertente, porém, falamos das coisas segundo a emanação delas do princípio universal do ser; de cuja emanação nem a matéria é excluída, embora o seja do primeiro modo de facção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A paixão é efeito da ação. Por onde, é racional que o primeiro princípio passivo seja efeito do primeiro princípio ativo, pois tudo o que é imperfeito é causado pelo perfeito. Ora, é necessário que o primeiro princípio seja perfeitíssimo, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tal objeção não prova que a matéria não seja causada, mas que não é causada sem forma; pois embora tudo o que é causado exista em ato, não é todavia ato puro. Por onde necessariamente, também aquilo que se comporta como potência é causado, se o todo do qual o seu ser faz parte é causado.

Art. 3 – Se a causa exemplar é algo diverso de Deus.

(Supra, q. 15; I Sent., dist. XXXVI, q. 2; I Cont. Gent., cap. LIV; De Verit., q. 3, a. 1, 2; De Div. Nom., cap. V, lect. III; I Metaphys., lect. XV).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a causa exemplar é algo diverso de Deus.

1. – Pois, o exemplado tem a semelhança do exemplar. As criaturas, porém, muito distam da divina semelhança. Logo, Deus não é a causa exemplar delas.

2. Demais. – Tudo o que existe por participação se reduz a algo que é existente por si, como o que é ígneo se reduz ao fogo, como já se disse. Ora, todas as coisas sensíveis só existem por participação de alguma espécie, como claramente se depreende de se não encontrar, em nenhuma delas, somente o pertencente à essência da espécie, mas de se acrescentarem princípios individuantes aos princípios da espécie. Logo, é necessário admitirem-se as espécies mesmas como existentes por si, como, o homem em si e o cavalo em sie assim por diante. Ora, tais entidades se chamam exemplares. Por onde, há, fora de Deus, certas coisas que são causas exemplares.

3. Demais. – As ciências e as definições se referem às espécies em si mesmas e não enquanto existentes em seres particulares, pois dos particulares não há ciência nem definição. Logo, há certos entes que são entes ou espécies não existentes nos seres singulares, e tais se chamam exemplares. Por onde, conclui-se o mesmo que antes.

4. Demais. – Isto mesmo se lê em Dionísio dizendo, que o ser que o é por si mesmo é anterior ao que é a vida em si mesma e ao que é a sapiência em si mesma.

Mas, *em contrário*, é que o exemplar é idêntico à idéia. Ora, as idéias, como diz Agostinho, são as formas principais contidas na inteligência divina. Logo, os exemplares das coisas não existem fora de Deus.

SOLUÇÃO. – Deus é a causa exemplar primeira de todas as coisas. Para evidenciá-lo devemos considerar que para a produção de qualquer coisa é necessário um exemplar, para que o efeito resulte de uma forma determinada. Assim o artífice produz uma determinada forma na matéria, por causa do exemplar considerado, quer esse exemplar lhe seja exterior, quer seja concebido interiormente na sua mente. Ora, é manifesto que as coisas existentes em a natureza resultam de formas determinadas; e é necessário seja essa determinação das formas reduzida, como ao primeiro princípio, à divina sabedoria, que cogitou a ordem do universo, consistente na distinção das coisas. E, portanto, é necessário admitir-se que na divina sabedoria estão as razões de todas as coisas, a que chamamos antes idéias, isto é, formas exemplares existentes na mente divina. E essas, embora multiplicadas enquanto referidas às coisas, contudo não são realmente diversas da essência divina, pois a semelhança desta pode ser participada diversamente por seres diversos. Assim, pois, Deus é o exemplar primeiro de todas as coisas. Mas também, entre os seres criados, uns podem chamar-se exemplares de outros, enquanto estes tem com aqueles semelhanças, ou segundo a mesma espécie ou segundo a analogia de alguma imitação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Embora as criaturas não alcancem o serem semelhantes a Deus segundo a natureza delas, por semelhança específica, como o homem gerado é semelhante ao homem gerador; alcançam, contudo, a semelhança com Deus segundo a representação da essência inteligida por Ele, como a casa existente na matéria é semelhante à existente na mente do artífice.

RESPOSTA À SEGUNDA. –É da essência do homem existir na matéria; por isso não se pode encontrar um homem sem matéria. Embora, pois, tal homem exista por participação da espécie, não pode contudo ser reduzido a algo existente por si, na mesma espécie, mas a uma espécie superexcedente, como são as espécies separadas. E a mesma é a natureza dos outros seres sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Embora a ciência e a definição seja só dos seres, não é necessário contudo que as coisas tenham o mesmo modo de existir que o intelecto, de inteligir. Pois nós,por virtude do intelecto agente, abstraímos as espécies universais das condições particulares. Não é necessário todavia que os universais subsistam sem os particulares, como exemplares destes.

RESPOSTA À QUARTA. –Como diz Dionísio, a vida em si mesma e a sapiência em si mesma, ora designa o próprio Deus, ora virtudes inerentes às coisas mesmas; não porém coisas subsistentes, como queriam os antigos.

Art. 4 – Se Deus é a causa final de todas as coisas.

(Infra, q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; II Sent., dist. 1, q. 2, a. 1, 2; Cont. Gent., cap. XVII; Compend. Theol., cap. C, CI).

O quarto discute-se assim. – Parece não seja Deus a causa final de todas as coisas.

1. – Pois, agir por um fim parece ser próprio de um ser que precisa de um fim. Ora, Deus de nada precisa. Logo, não lhe cabe agir por um fim.

2. Demais. – O fim da geração e a forma do gerado, e o agente não são numericamente idênticos, como diz Aristóteles; pois o fim da geração é a forma do gerado. Ora, Deus é o primeiro de todos os agentes. Logo, não é a causa final de todas as coisas.

3. Demais. – Todas as coisas desejam o fim, mas nem todas desejam Deus, porque nem todas o conhecem. Logo, Deus não é o fim de todas as coisas.

4. Demais. – A causa final é a primeira das causas. Se, pois, Deus for causa agente e causa final, segue-se que há n'ele anterior e posterior, o que é impossível.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Pr 16, 4): Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo.

SOLUÇÃO. – Todo agente age por um fim; ao contrário, da ação do agente não resultaria antes uma que outra coisa senão pelo acaso. Ora, o agente e o paciente como tais têm idêntico fim, mas em sentidos diferentes. Pois uma e mesma coisa é o que o agente visa imprimir e o que o paciente visa receber. Há, porém, certos seres que simultaneamente agem e sofrem a ação, e são os agentes imperfeitos; e a esses convém que, mesmo no agir, visem alguma aquisição. Mas ao agente primeiro, que é somente agente, não cabe agir para a aquisição de algum fim; mas ele visa somente comunicar a sua perfeição, que é a sua bondade. E cada uma das criaturas visa conseguir a própria perfeição, que é semelhança da perfeição e da bondade divina. Assim, pois, a divina bondade é o fim de todas as coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Agir por indigência só é próprio do agente imperfeito, a que é natural agir e sofrer a ação. Mas tal não cabe em Deus. Por onde, só ele é maximamente liberal, porque não age para sua utilidade, mas só por sua bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A forma do gerado só é o fim da geração enquanto é semelhança da forma do generante, que visa comunicar a sua semelhança. Do contrário, a forma do gerado seria mais nobre que a do generante, pois o fim é mais nobre do que as coisas que dele dependem.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Todas as coisas desejam Deus como fim, desejando qualquer bem, quer pelo apetite inteligível, quer pelo sensível, quer pelo natural, que é sem conhecimento; pois nada tem a natureza de bom e de desejável senão enquanto participa da semelhança de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Sendo Deus a causa eficiente, exemplar e final de todas as coisas, e provindo d'ele a matéria prima, segue-se que o primeiro princípio de todas as coisas é só um na realidade. Pois, nada impede que em Deus se considerem muitas coisas, pela razão, das quais algumas caem, antes de outras, sob a apreensão da nossa inteligência.

Questão 45: Do modo da emanação das coisas, do primeiro princípio.

Em seguida discute-se sobre o modo da emanação das coisas, do primeiro princípio, que se chama criação.

Sobre o que oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se criar é fazer alguma coisa do nada.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que criar não é fazer alguma coisa do nada.

1. – Pois, diz Agostinho: fazer é produzir o que antes de nenhum modo existia; ao passo que criar é constituir alguma coisa, tirando-a do que já existia.

2. Demais. – A nobreza da ação e do movimento depende do seu termo. Por onde, mais nobre é a ação que parte de um bem para outro e de um para outro ser, do que a transitiva do nada para alguma coisa. Ora, a criação é a nobilíssima das ações e a primeira de entre todas. Logo, não é a passagem do nada para o ser, mas antes, de um ser para outro.

3. Demais. – Esta preposição – de (ex) – implica relação de alguma causa, e sobretudo da causa material, como quando falamos de uma estátua feita de bronze. Ora, não pode o nada ser matéria do ser, nem de nenhum modo causa dele. Logo, criar não é fazer alguma coisa, do nada.

Mas *em contrário*, àquilo da Escritura (Gn 1) – no princípio criou Deus o céu, etc. – diz a Glossa; criar é fazer alguma coisa, do nada.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, não devemos considerar somente a emanação de qualquer ser particular, de um agente particular, mas também o da totalidade dos seres, da causa universal, que é Deus; e é a esta emanação que designamos com o nome de criação. Pois, o procedente a modo de emanação particular não lhe é pressuposto a esta; assim, à geração do homem não é pressuposta a existência do homem, mas o homem é feito do não-homem, e o branco, do não-branco. Por onde, considerando-se a emanação universal de todos os seres, do primeiro princípio, é impossível seja pressuposto qualquer ser a essa emanação. Pois, o nada é o mesmo que nenhum ente. Por onde, assim como o homem é gerado do não-ser, que é não-homem, assim também a criação, que é a emanação do ser total, procede do não-ser que é o nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho emprega, em sentido equívoco, o nome de criação, no sentido em que dizemos serem criadas as coisas que se mudam para melhor, como quando dizemos ter sido alguém criado bispo. Ora, não é neste sentido que agora tratamos da criação, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As mudanças recebem a sua espécie e dignidade, não do termo de origem (a quo), mas do termo final (ad quem). Por onde, tanto mais perfeição e prioridade tem uma mudança, quanto mais o seu termo final tem nobreza e prioridade, embora seja mais imperfeito o termo de origem, oposto ao termo final. Pois, embora a geração, absolutamente, tenha maior nobreza e prioridade que a alteração por ser a forma substancial mais nobre que a acidental, contudo a privação da forma substancial, termo originário da geração, é maior imperfeição que o contrário, termo originário da alteração. Semelhantemente, a criação tem maior perfeição e prioridade que a geração e a

alteração, porque o termo final é a substância total da coisa; ao passo que o considerado termo originário é, absolutamente, não-ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que alguma coisa é feita do nada, a preposição de (ex) não designa a causa material, mas somente a ordem; como quando dizemos que da manhã se faz o meio dia, i. é., o meio dia vem após a manhã. Devemos, porém, entender que a preposição de (ex) pode incluir a negação implicada na expressão nada, ou ser incluída por ela. Se for o primeiro o sentido, então há ai a afirmação da ordem e indica a ordem daquilo que é, relativamente, ao não ser precedente. Se porém a negação incluir a preposição, então a ordem é negada, e o sentido da expressão – feito do nada, é: não é feito de alguma coisa, como se disséssemos: este fala do nada, porque não fala de ninguém. E ambos esses modos de nos exprimirmos se verificam, quando dizemos que alguma coisa é feita do nada. Mas, no primeiro sentido, a preposição de (ex) implica a ordem, como se disse. O segundo sentido importa a relação de causa material, que é negada.

Art. 2 – Se Deus pode criar alguma coisa.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 2; II Cont., Gent., cap. XVI; De Pot., q. 3, a. 1; Compend. Theol., cap. LXIX; Opusc. XXXVII. De Quatuor Opposit., Ca; p. VIII Phys., lect. III).

O segundo discute-se assim. – Parece que Deus não pode criar nada.

1. – Pois, segundo o Filósofo, os antigos filósofos admitiram como concepção comum do espírito que do nada nada se faz. Mas o poder de Deus não se estende até contrariar os primeiros princípios, de modo a fazer, por exemplo, com que o todo não seja maior que sua parte; ou que a afirmação e a negação sejam simultaneamente verdadeiras. Logo, Deus não pode fazer alguma coisa do nada, ou criar.

2. Demais. – Se criar é fazer alguma coisa do nada, então ser alguma coisa criada é vir-a-ser. Ora, todo vir-a-ser é mudar-se. Logo, criação é mutação. Mas toda mutação está em algum sujeito, como é claro pela definição de movimento, pois movimento é o ato do que existe em potência. Logo, é impossível que alguma coisa seja feita do nada por Deus.

3. Demais. – O que está feito necessariamente esteve, em algum tempo, para vir-a-ser. Ora, não se pode dizer que aquilo que é criado venha a ser e esteja feito simultaneamente; pois, nos seres permanentes, o que vem a ser não é, e o que já está feito já é; do contrário alguma coisa seria e não seria simultaneamente. Logo, se alguma coisa vem a ser, o seu vir-a-ser precede sua existência. Mas tal é impossível, sem que preexista um sujeito em que se sustente o próprio vir-a-ser. Logo, é impossível que alguma coisa se faça do nada.

4. Demais. – Não se pode percorrer uma distância infinita. Ora, é infinita a distância entre o ser e o nada. Logo, não é possível que do nada alguma coisa se faça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra; a isso diz a Glossa que criar é fazer alguma coisa do nada.

SOLUÇÃO. – Não somente não é impossível que alguma seja criada por Deus, mas é necessário admitir-se que todos os seres foram criados por Deus, como resulta do que já foi estabelecido (q. 44). Pois, se alguém faz alguma coisa de outra, aquela da qual faz é pressuposta à ação de quem faz e não é produzida por tal ação. Assim, o artífice opera com as coisas naturais, p. ex., a madeira e o ar, que não são causados pela ação da arte, mas pela da natureza; por sua vez, a própria natureza causa os seres naturais, quanto à forma, mas pressupõe a matéria. Se pois Deus não atuasse senão sobre algum

pressuposto, seguir-se-ia que esse pressuposto não foi causado por ele. Pois, já mostramos antes, que nada pode existir nos seres que não provenha de Deus, causa universal de todo o ser. Donde, necessário é dizer-se que Deus, do nada, traz as coisas ao ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os antigos filósofos como já antes se disse, só consideraram o emanarem os efeitos particulares das causas particulares, que, na sua ação, devem pressupor alguma coisa; e, assim, era comum opinião deles que do nada nada se faz. Mas isto não se dá com a primeira emanação, do princípio universal das coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A criação é mutação somente segundo o modo de se inteligir. Pois, é da essência da mutação que um mesmo ser seja diferente, agora, do que era antes. Assim, ora um mesmo ser atual é diferente agora do que era antes, como se dá com os movimentos segundo a quantidade, a qualidade e a ubiquação; outras vezes o ser é o mesmo só em potência, como na mutação substancial, cujo sujeito é a matéria. Mas na criação, pela qual é produzida toda a substância da coisa, só pelo intelecto é que se pode admitir que um mesmo ser seja agora diferentemente do que foi antes; como se se entender que alguma coisa, que não existiu antes totalmente, agora exista. Mas, como a ação e a paixão convenham na substância una do movimento, e difiram somente segundo relações diversas, como diz Aristóteles, necessário é que, subtraído o movimento, não remanesçam senão relações diversas no criador e no criado. Como, porém, o modo de exprimir siga o inteligir, como já se disse, a criação é expressa a modo de mutação; e por isso se diz que criar é fazer alguma coisa do nada. Embora, neste assunto, mais convenha se diga fazer e ser feito do que mudar e ser mudado; porque fazer e ser feito importam relação de causa e efeito e de efeito a causa, mas a mutação importa conseqüência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas coisas que vem a ser, sem movimento, simultâneos são o virem a ser e o serem feitas; quer tal feitura seja o termo do movimento, como a iluminação, pois simultaneamente uma coisa se ilumina e está iluminada; quer não seja termo do movimento, como simultaneamente se forma o verbo na mente e está formado. Assim, em tais casos, o que vem a ser é; mas, quando se diz vir-a-ser, quer-se significar que alguma coisa provém de outra e que antes não existia. Donde, realizando-se a criação sem movimento, simultaneamente alguma coisa é criada e está criada.

RESPOSTA À QUARTA. – Tal objeção procede de uma falsa imaginação, como se existisse algum termo médio infinito entre o nada e o ser, o que é claramente falso. E tal falsa imaginação provém de que a criação é expressa como certa mutação existente entre dois termos.

Art. 3 – Se a criação é alguma coisa na criatura.

(I Sent., dist. XL. Q. 1, a. 1, ad 1, II, dist. I q. 1, a. 2, ad 4, 5; II Cont., Gent., cap. XVIII; De Pot., q. 3, a. 3).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a criação não é alguma coisa na criatura.

1. – Pois, assim como a criação, em acepção passiva, é atribuída à criatura, assim, em acepção ativa, é atribuída ao Criador. Mas a criação, em acepção ativa, não é alguma coisa no Criador, porque então se seguiria que em Deus há algo temporal. Logo, a criação, em acepção passiva, não é alguma coisa na criatura.

2. Demais. – Não há meio termo entre o Criador e a criatura. Ora, criação exprime um meio termo entre ambos, pois não é Criador por não ser eterna; nem criatura, porque então seria necessário, pela mesma razão, admitir outra criação pela qual ela fosse criada, e assim ao infinito. Logo, a criação não é alguma coisa.

3. Demais. – Se a criação é alguma coisa, além da substância criada, é necessário seja acidente desta. Ora, todo acidente está num sujeito. Logo, a coisa criada seria o sujeito da criação e assim se identificariam o sujeito e o termo da criação, o que é impossível. Porque o sujeito é anterior ao acidente e o conserva; porém o termo é posterior à ação ou à paixão da qual é termo e, desde que existe, cessa a ação ou a paixão. Logo, a criação mesma não é alguma coisa.

Mas, *em contrário*. – Fazer-se alguma coisa, em toda a sua substância, é mais do que só pela sua forma substancial ou acidental. Ora, a geração pura e simples ou condicionada, pela qual alguma coisa se faz, na forma substancial ou acidental, é algo no ser gerado. Logo, com a maioria de razão a criação, pela qual alguma coisa se faz em toda a sua substância, é algo no criado.

SOLUÇÃO. – A criação introduz alguma coisa no criado, mas só relativamente. Pois, o que é criado não o é por movimento ou por mutação, porque o feito por movimento ou por mutação o é por algo preexistente, e tem lugar nas produções particulares de certos entes. Ora, tal se não pode dar na produção do ser total pela causa universal de todos os entes, que é Deus. Por onde Deus, criando, produz as coisas sem movimento. Ora, eliminando o movimento à ação e à paixão, não remanesce senão a relação, como já se disse. Donde resulta que a criação, na criatura, não é senão uma certa relação com o Criador como com o princípio do seu ser; assim como a paixão, que supõe o movimento, importa relação com o princípio deste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A criação, em acepção ativa, significa a ação divina, que é a sua essência, em relação à criatura. Mas, em Deus, a relação com a criatura não é real, senão somente racional. Porém, a relação da criatura com Deus é real, como já antes se disse quando se tratou dos nomes divinos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a criação significada como mutação, como já se disse; e sendo a mutação um termo médio, de certo modo, entre o movente e o movido, resulta que a criação é significada como termo médio entre o Criador e a criatura. E contudo a criação, em acepção passiva, está na criatura e é criatura. E nem por isso é necessário que esta seja criada por uma outra criação; porque as relações, referindo-se a outra coisa, pelo fato mesmo de serem tais, não se referem por algumas outras relações, mas por si mesmas, como já antes se disse, quando se tratou da igualdade das pessoas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ser criado é termo da criação enquanto esta significa mutação; mas enquanto verdadeiramente ela é relação, o criado é o sujeito dela e anterior a ela no ser, como o sujeito é anterior ao acidente. Mas a criação tem certa razão de prioridade, por parte do objeto ao qual se refere, porque é princípio do criado. Mas nem por isso há-se necessariamente de dizer que, enquanto existe a criatura é criada, pois a criação importa de· novo ou em começo, a relação da criatura com o Criador.

Art. 4 – Se ser criado é próprio dos seres compostos e subsistentes.

(De Pot., q. 3, a. 1, ad 12; a. 3, ad 2; a. 8, ad 3; De Verit., q. 27, a. 3, ad 9; Quot., IX, q. 5, a. 1; Opusc.XXXVII; De Quatuor Opposit., cap. IV).

O quarto discute-se assim. – Parece que ser criado não é próprio dos seres compostos e subsistentes.

1. – Pois, se diz no livro De causis: A primeira das coisas criadas é o ser. Ora, o ser da coisa criada não é subsistente. Logo, a criação não é própria do ser subsistente e composto.

2. Demais. – É criado o que vem do nada. Ora, os seres compostos não provêm do nada, mas dos seus componentes. Logo, não convém aos entes compostos o serem criados.

3·. Demais. – É propriamente produzido pela primeira emanação, o que é suposto na segunda; assim, a coisa natural é produzida pela geração natural, que é suposta na operação da arte. Ora, o que é suposto na geração natural é a matéria. Logo, a matéria é que propriamente é criada e não o composto.

Mas, *em contrário*,a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra. Ora, o céu e a terra são coisas compostas subsistentes. Logo, são propriamente criadas.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, ser criado é de certo modo vir a ser. Ora, este se ordena ao ser da coisa. Por onde, convém propriamente o vir a ser e o ser criado aos entes aos quais convém o ser. Ora, tal convém propriamente aos seres subsistentes, quer simples como as substâncias separadas, quer compostos como as substâncias materiais. Pois, o ser propriamente convém ao que o tem, e esse é subsistente no seu ser. Porém as formas, os acidentes e outras coisas semelhantes não se chamam seres, como se por si existissem, mas porque por elas alguma coisa existe; assim à brancura se chama ser porque por ela um sujeito é branco. Donde, segundo o Filósofo, do acidente mais propriamente se diz que é do ser, do que ser. Portanto, assim como os acidentes, as formas e atribuições semelhantes, não subsistentes, são mais coexistentes do que entes; assim, mais se devem chamar concriadasdo que criadas. Pois propriamente criados são os seres subsistentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando se diz que a primeira das coisas criadas é o ser, a palavra ser não importa a substância criada, mas a razão própria do objeto da criação. Pois, uma coisa se diz criada porque é ser, e não porque é tal ser; porquanto a criação é o emanar o ser total do ser universal, como já se disse. Um modo semelhante de falar seria dizer que o primeiro visível é a cor, embora o que propriamente é visto seja um objeto colorido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Criação não significa constituição de uma coisa composta por princípios preexistentes; mas se diz que um composto é criado quando é produzido para o ser simultaneamente com todos os seus princípios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção não prova que só a matéria seja criada; mas que a matéria não existe senão por criação. Pois a criação é a produção do ser total e não só da matéria.

Art. 5 – Se só Deus pode criar.

(Infra. q. 65, a. 3; 90, a. 3; II Sent., dist. I, q. 1, a. 3; IV, dist. V, q. 1, a. q.ª 3; II Cont. Gent., cap. XX, XXI,De Verit., q. 5, a. 9, De Pot., q. 3, a. 4; Quodl., III, q. 3, a. 1; Compend. Theol., cap. LXX; Opusc. XV, De Angelis, cap. X; XXXVII, De Quatuor Opposit., cap. VI).

O quinto discute-se assim. – Parece que nem só Deus pode criar.

1. – Pois, segundo o Filósofo, perfeito é o que pode fazer algo de semelhante a si. Ora, as criaturas imateriais são mais perfeitas que as materiais; e estas últimas fazem outras semelhantes a si, pois o fogo gera o fogo e o homem, o homem. Logo, a substância imaterial pode fazer outra semelhante a si; mas não o pode fazer senão por criação, porque não tem matéria com que faça. Portanto, alguma criatura pode criar.

2. Demais. – Quanto maior é a resistência por parte da coisa feita, tanto maior virtude se requer no que faz. Ora, mais resiste o contrário do que o nada. Logo, maior virtude há em fazer alguma coisa de um

contrário – o que todavia a criatura faz – do que fazer alguma coisa do nada. Portanto, com maioria de razão, a criatura pode fazer tal.

3. Demais. – A virtude de quem faz se considera segundo a medida do que é feito. Ora, o ser criado é finito, como já se provou quando se tratou da infinidade de Deus. Logo, para produzir por criação algo criado, não se requer mais que uma virtude finita. Mas ter uma virtude finita não é contra a natureza da criatura. Logo, não é impossível a criatura criar.

Mas, *em contrário*,diz Agostinho que nem os bons nem os maus anjos podem ser criadores de nada. Portanto, muito menos as outras criaturas.

SOLUÇÃO. – Como aparece logo, à primeira vista e segundo o que já se demonstrou, criar não pode ser ação própria senão de Deus somente. Pois, é necessário que os efeitos mais universais sejam reduzidos a causas mais universais e primeiras. Ora, dentre todos os efeitos, o mais universal é o ser em si mesmo. Por onde, importa seja ele o efeito próprio da causa primeira e universalíssima que é Deus. E por isso também se diz que nem a inteligência nem a alma nobre dá o ser senão enquanto opera por operação divina. Porém, produzir o ser em absoluto, e não enquanto tal ou tal, pertence à noção de criação. Por onde é manifesto, que a criação é ação peculiar do próprio Deus.

Pode dar-se, porém, que uma coisa participe da ação peculiar a outra, não por virtude própria, mas instrumentalmente, enquanto age por virtude dessa outra; assim o ar, por virtude do fogo, pode aquecer e queimar. E por isso alguns opinaram que, embora a criação seja ação própria de uma causa universal, contudo uma causa inferior, enquanto age em virtude da causa primeira, pode criar. E assim ensinou Avicena que a substância primeira separada, criada por Deus, cria outra depois de si, e a substância do orbe com a sua alma; e que a substância do orbe cria a matéria dos corpos inferiores. E também, do mesmo modo, o Mestre das Sentenças diz que Deus pode comunicar à criatura o poder de criar, de modo a criar por ministério e não por autoridade própria.

Mas isto não pode ser. Pois, a causa segunda instrumental não participa da ação da causa superior, senão enquanto, por alguma causa que lhe é própria, coopera para o efeito do agente principal. Pois, se assim não agisse, segundo o que lhe for próprio, em vão se esforçaria para agir; e nem seria necessário haver instrumentos determinados de determinadas ações. Assim vemos que o machado, cortando a madeira, fabrica um escabelo, efeito próprio do agente principal. Mas o efeito próprio de Deus criador – o ser em absoluto – é pressuposto a todos os outros. Por onde não pode nenhum outro ser cooperar dispositiva e instrumentalmente para tal efeito, porque a criação não depende de um pressuposto que possa ser disposto por ação do agente instrumental.Assim que é impossível convenha a alguma criatura o criar, quer por virtude própria, quer instrumentalmente, quer por ministério.

E, sobretudo, é impróprio dizer que um corpo crie, pois nenhum corpo age senão por contacto ou movendo; e assim requer para a sua ação algo de preexistente que possa ser tocado ou movido; o que é contra a noção de criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um ser perfeito, participante de alguma natureza, faz outro semelhante a si; não por certo produzindo absolutamente tal natureza, mas aplicando-a a alguma coisa. Assim tal homem não pode ser causa da natureza humana absolutamente, porque então seria causa de si mesmo; mas é causa de existir a natureza humana num outro homem gerado, pressupondo, portanto, para a sua ação uma matéria determinada pela qual é tal homem. Mas, assim como o homem participa da natureza humana, assim também qualquer ser criado participa, para que assim digamos, da natureza de existir, porquanto só Deus é o ser, como antes se viu (q. 7, a. 1, ad 3; a. 2). Por onde,

nenhum ser criado pode produzir algum ente absolutamente, senão enquanto causa nesteo ser; e assim é necessário que aquilo pelo que alguma coisa é tal serse preintelija à ação pela qual faz algo de semelhante a si. Ora, na substância imaterial não se pode preinteligir nada pelo que ela seja tal, porque ela é tal pela sua forma, pela qual tem o ser, pois as substâncias imateriais são formas subsistentes. Logo, a substância imaterial não pode produzir outra semelhante a si, quanto ao ser desta, mas quanto a alguma perfeição superveniente, como se dissermos que um anjo superior ilumina o inferior, segundo está em Dionísio. E conforme tal modo também nos seres celestes há paternidade, consoante as palavras do Apóstolo (Ef 3, 15): Do qual toda a paternidade toma onome nos céus e na terra. E disto evidentemente resulta que nenhum ser criado pode causar alguma coisa, salvo pressupondo-se outra coisa; o que repugna à noção de criação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De um contrário alguma coisa se faz por acidente, como diz Aristóteles; porém, em si, alguma coisa se faz de um sujeito em potência. Pois, o contrário resiste ao agente, privando a potência do ato ao qual o agente tende a reduzir a matéria; assim o fogo tende a reduzir a água a um ato semelhante a ele, mas é impedido pela forma e pelas disposições contrárias pelas quais a potência é como que ligada para que se não reduza ao ato. E quanto mais ligada estiver a potência, tanto maior virtude se requer no agente para reduzir a matéria ao ato. Por onde, muito maior virtude se requer no agente se não preexistir nenhuma potência. E assim é claro que muito maior virtude é fazer alguma coisa do nada do que do contrário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virtude de quem faz não se considera somente na substância da coisa feita, mas também no modo de fazer; assim, o maior calor não somente aquece mais senão ainda mais rapidamente. Embora, pois, causar um efeito finito não demonstre poder infinito, todavia causá-lo do nada demonstra tal poder, o que resulta claro do já dito. Se pois, tanto maior virtude se requer no agente quanto mais remota do ato estiver a potência, necessário é que a virtude de um agente, nenhuma potência sendo pressuposta, como é o agente infinito, seja infinita; porque nenhuma proporção entre uma potência e outra, que pressupõe a virtude de um agente natural, é como a proporção entre o não-ser e o ser. E como nenhuma criatura tem pura e simplesmente um poder infinito, nem um ser infinito, conforme já antes se provou, resulta que nenhuma criatura pode criar.

Art. 6 – Se criar é próprio de uma das Pessoas.

(II Sent., prol.; De Pot., q. 9, a. 5. ad 20).

O sexto discute-se assim. – Parece que criar é próprio de uma das Pessoas.

1. – Pois, o anterior é causa do posterior, e o perfeito, do imperfeito. Ora, a processão da divina Pessoa é anterior à da criatura e mais perfeita; porque a divina Pessoa procede por semelhança perfeita do seu princípio, ao passo que a criatura procede por semelhança imperfeita. Logo, as processões das divinas Pessoas são a causa da processão das coisas.E assim, criar é próprioda pessoa.

2. Demais. – As Pessoas divinas não se distinguem entre si senão pelas suas processões e relações. Portanto, o que é diferentemente atribuído às divinas Pessoas convém-lhes segundo as processões e relações delas. Ora, a causalidade das criaturas lhes é diversamente atribuída; pois, no Símbolo da fé(Niceno) atribui-se ao Pai o ser Criadorde todas as coisas visíveis e invisíveis; ao Filho, porém, que por ele todas as coisas foram feitas; e por fim ao Espírito santo, que é o Senhor e o vivificador. Logo, a causalidade das criaturas convém às Pessoas segundo processões e relações.

3. Demais. – Se se disser que a causalidade da criatura é considerada segundo algum atributo essencial apropriado a uma das Pessoas, isso não parece suficiente. Porque qualquer efeito divino é causado por qualquer atributo essencial, a saber, o poder, a bondade e a sapiência e, assim, não pertence mais a um que a outro. Logo, um determinado modo de causalidade não deve ser atribuído a uma Pessoa antes que a outra, salvo se se distinguirem as Pessoas, na criação, segundo relações e processões.

Mas, *em contrário*,diz Dionísio que todas as causalidades são comuns a toda a divindade.

SOLUÇÃO. – Criar é propriamente causar ou produzir o ser das coisas. Ora, como todo agente age conforme a natureza que tem, o princípio da ação podemos considerá-la pelo efeito da mesma; assim, é o fogo que gera o fogo.Portanto, criar convém a Deus segundo o seu ser, que é a sua essência, a qual é comum às três Pessoas. Por onde, criar não é próprio a uma qualquer das Pessoas, mas comum à toda a Trindade.

Contudo, as divinas Pessoas, segundo a natureza da processão delas, exercem a causalidade em relação à criação das coisas. Pois, como já se demonstrou antes, quando se tratou da ciência e da vontade de Deus, Deus é a causa das coisas pelo intelecto e pela vontade, assim como o artífice é causa das coisas artificiadas. Mas este opera pelo verbo concebido no intelecto e pelo amor da vontade referido a algum objeto. Por onde, Deus Padre fez a criatura pelo seu Verbo que é o Filho; e pelo seu Amor, que é o Espírito santo. E, deste modo, as processões das Pessoas são as razões da produção das criaturas, enquanto incluem os atributos essenciais, que são a ciência e a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As processões das divinas Pessoas são a causa da criação, conforme foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a natureza divina, embora comum às três Pessoas, convém-lhes contudo numa certa ordem, enquanto o Filho recebe a natureza divina do Pai, e o Espírito Santo, de ambos; assim também, a virtude de criar, embora comum às três pessoas, convém-lhes contudo numa certa ordem, pois o Filho a tem do Pai, e o Espírito Santo, de ambos. Por onde, o ser Criador se atribui ao Pai como a quem não recebe de outrem a virtude de criar. Do Filho porém se diz – Todas as coisas foram feitas por ele, – enquanto tem a mesma virtude, mas recebida de outrem; pois a preposição pordenota de ordinário a causa média ou o princípio proveniente de outro princípio. Mas ao Espírito Santo, que recebe de ambos a mesma virtude, atribui-se-lhe, que, dominando, governe e vivifique as coisas criadas pelo Pai por meio do Filho. – E também pode a razão comum destaatribuição ser deduzida da apropriação dos atributos essenciais. Pois, como já antes se disse, ao Pai é atribuído e apropriado o poder, que se manifesta maximamente na criação; e por isso lhe é atribuído o ser Criador. Ao Filho, porém, apropria-se a sabedoria, em virtude da qual o agente opera pelo intelecto; e por isso se diz do Filho: Todas as coisas foram feitas por ele. Ao passo que ao Espírito Santo se apropria a bondade, à qual pertence o governo, que conduz as coisas aos devidos fins, e a vivificação, porque a vida consiste num movimento interior, e o primeiro movente é o fim e a bondade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora qualquer efeito de Deus proceda de qualquer dos atributos, contudo cada efeito se reduz ao atributo com o qual tem conveniência, segundo a razão própria; assim a ordenação das coisas, com a sabedoria; e a justificação do ímpio, com a misericórdia e a bondade que se difunde com superabundância. Porém a criação, produção da própria substância da coisa, reduz-se ao poder.

Art. 7 – Se necessariamente se encontra nas criaturas o vestígio da Trindade.

(Infra, q. 93, a. 6; I Sent., disto III, q. 2, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XXVI: De Pot., q. 9, a. 9).

O sétimo discute-se assim. – Parece não se encontrar necessàriamente nas criaturas o vestígio da Trindade.

1. – Qualquer ser pode se investigar pelos seus vestígios. Ora, a Trindade das Pessoas não pode ser investigada partindo das criaturas, como já antes se disse. Logo, vestígios da Trindade não há nas criaturas.

2. Demais. – Tudo o que há na criatura é criado. Se, pois, o vestígio da Trindade se encontra nas criaturas, por alguma das propriedades destas, é forçoso haja também em cada uma delas o vestígio da Trindade; e assim ao infinito.

3. Demais. – Um efeito não representa senão a sua causa. Ora, a causalidade das criaturas pertence à natureza comum, mas não às relações pelas quais as Pessoas se distinguem e enumeram. Logo, na criatura não se encontra o vestígio da Trindade, mas somente da unidade de essência.

Mas, *em contrário*,diz Agostinho, que o vestígio da Trindade aparece nas criaturas.

SOLUÇÃO. – Todo efeito representa de certa maneira a sua causa, mas de diversos modos. Pois, tal efeito representa somente a causalidade e não a forma da causa; assim, o fumo representa o fogo. E tal representação se chama representação do vestígio; pois, o vestígio indica o passar de algum transeunte, não porém qual este seja. Mas tal outro efeito representa a causa quanto à semelhança da forma dela; assim o fogo gerado representa o fogo gerador e a estátua de Mercúrio, Mercúrio. E esta é a representação da imagem. Ora, as processões das divinas Pessoas se consideram relativamente aos atos do intelecto e da vontade, como já se disse. Pois, o Filho procede como Verbo do intelecto e o Espírito Santo, como Amor da vontade. Por onde, nas criaturas racionais, em que há intelecto e vontade, encontra-se a representação da Trindade, a modo de imagem, enquanto nelas se encontram o verbo concebido e o amor procedente. Porém em todas as criaturas se encontra a representação da Trindade a modo de vestígio, enquanto que em qualquer delas se encontram certos aspectos que de necessidade se hão de reduzir às divinas Pessoas como à causa. Pois, qualquer criatura subsiste no seu ser, tem uma forma pela qual está numa determinada espécie, e se ordena a algum outro ser. Portanto, enquanto é uma certa substância criada, representa a causa e o princípio e demonstra, assim, a pessoa do Pai, que é princípio sem princípio. Enquanto porém tem uma certa forma e espécie, representa o Verbo, porque a forma do artificiado provém da concepção do artífice. E, por fim, enquanto ordenada, representa o Espírito Santo, que é Amor; porquanto a ordem do efeito para outra coisa, provém da vontade do criador. E por isso diz Agostinho, que o vestígio da Trindade se encontra em cada criatura, enquanto é alguma coisa determinada, é formada por alguma espécie e tem uma certa ordem. E a isto se reduzem aqueles três aspectos – número, peso e medida– de que fala a Escritura (Sb 9); pois a medida se refere à substância da coisa limitada pelos seus princípios; o número, à espécie; o peso, à ordem. E ainda a estes três aspectos se reduzem outros três de que fala Agostinho: o modo, a espécie e a ordem.Assim como o de que fala alhures: o que consta, o que é discernido e o que é congruente: pois alguma coisa subsiste, pela sua substância; é discernida, pela forma, é congruente, pela ordem. Sendo que a isto facilmente pode ser reduzido tudo o que de semelhante for dito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A representação do vestígio funda-se nas coisas apropriadas; desse modo se pode chegar, pelas criaturas, à Trindade das divinas pessoas, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A criatura é um ser propriamente subsistente, na qual se encontram os três aspectos referidos; nem é necessário que em cada uma das propriedades da criatura se encontrem os três aspectos; mas, na medida deles é que o vestígio se atribui à coisa subsistente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também as processões das Pessoas são causa e razão da criação, de certo modo, como se disse.

Art. 8 – Se há criação nas obras da natureza e da arte.

(II Sent., dist. I. q. 1, a. 3, ad 5; a. 4, ad 4; De Pot., q. 3, a. 8; VII Metaphys., Lect. VII).

O oitavo discute-se assim. – Parece haver criação nas obras da natureza e da arte.

1. – Pois, em qualquer obra da natureza e da arte se produz alguma forma. Ora, esta não é produzida de alguma coisa, porque, por sua parte, não tem matéria. Logo, é produzida do nada. Assim que, em qualquer operação da natureza e da arte há criação.

2. Demais. – O efeito não é mais poderoso que a causa. Ora, nas coisas naturais só se encontra, como agente, a forma acidental, que é forma ativa ou passiva. Logo, por operação da natureza, não se produz nenhuma forma substancial. Resta, portanto, que o seja por criação.

3. Demais. – A natureza faz o semelhante a si. Ora, encontram-se certos seres gerados, em a natureza, que não o são por algo de semelhante a eles, como é claro nos animais gerados por putrefação. Logo, a forma deles não provém da natureza, mas existe por criação. E idêntica é a razão em casos similares.

4. Demais. – O que não é criado não é criatura. Se, pois nos seres da natureza não há criação, segue-se que não são criaturas; o que é herético.

Mas, *em contrário*,Agostinho distingue a obra da propagação, que é obra da natureza, da de criação.

SOLUÇÃO. – A dúvida presente é suscitada por causa das formas. Sobre as quais alguns, admitindo-as como latentes, ensinaram que não começam por ação da natureza, mas que já existiam anteriormente na matéria. E estes assim ensinaram por ignorância do que seja a matéria, não sabendo distinguir entre a potência e o ato. Pois, por preexistirem as formas potencialmente na matéria, admitiram-nas como absolutamente preexistentes. Outros, porém, ensinaram que as formas são produzidas ou causadas por um agente separado, a modo de criação; e, segundo estes, há criação em qualquer operação da natureza. Mas assim o ensinaram por ignorarem o que seja a forma. Pois, não consideravam que a forma natural do corpo não é subsistente, mas é o meio pelo qual alguma coisa existe. Assim, pois, que, como o ser feito e o ser criado convenham propriamente só ao ser subsistente, como já se disse, não é próprio das formas o serem feitas nem criadas, mas o serem concriadas. O que, porém, se faz por um agente natural é composto, porque é feito da matéria. Por onde, nas obras da natureza, não há criação, mas algo se pressupõe à operação da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As formas começam a existir em ato quando os compostos estão feitos; não que elas sejam feitas por si, mas somente por acidente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As qualidades ativas em a natureza agem em virtude das formas substanciais. Por onde, o agente natural não somente produz um semelhante a si pela qualidade, mas pela espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a geração dos animais imperfeitos basta o agente universal, que é a virtude celeste, à qual eles se assemelham, não pela espécie, mas por certa analogia; nem vale dizer que as formas deles são criadas por um agente separado. Porém para a geração dos animais perfeitos não basta o agente universal, mas se requer um agente próprio, que é um gerador unívoco.

RESPOSTA À QUARTA. – A operação da natureza pressupõe princípios criados; assim que, as coisas feitas pela natureza se chamam criaturas.

Questão 46: Do princípio da duração das coisas criadas.

Conseqüentemente devemos considerar o princípio da duração das coisas criadas. E sobre este assunto, três questões se discute:

Art. 1 – Se a universalidade das criaturas, designada atualmente pela denominação de mundo, começou ou existiu abeterno.

(II Sent .. dist. I, q. 1, a. 5; II Cont. Gent., cap. XXXI; seqq.; De Pot., q. 3, a. 17; Quodl., III, q. 14, a. 2; Compend. Theol., cap. XCVIII; VIII Phys., Lect. II; I De coel. et mund., 1ect. VI, XXIX; XII Metaphys., lect. V).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a universalidade das criaturas, atualmente designada pela denominação de mundo, não começou, mas existe abeterno.

1. – Tudo o que começou a existir foi, antes, possível; do contrário seria impossível o existir. Ora, o ser possível é a matéria, potencial em relação ao ser que existe pela forma, e ao não-ser que é privação. Se pois o mundo começou a existir, antes foi matéria. Mas não pode ser matéria sem forma. Ora, a matéria do mundo com a forma é o mundo. Logo, o mundo existiu antes de começar a existir, o que é impossível.

2. Demais. – O que tem a virtude de existir sempre não pode ora ser e ora não ser, porque uma coisa perdura no ser enquanto a virtude dela o permite. Mas todo incorruptível tem a virtude de existir sempre, pois esta não se limita a um determinado tempo de duração. Logo, nenhum incorruptível pode ora ser e ora não ser. Mas tudo o que começa a existir, ora é e ora não é. Por onde, nenhum incorruptível começa a existir. Há porém muito seres incorruptíveis no mundo, como os corpos celestes, e todas as substâncias intelectuais. Logo, o mundo, não começou a existir.

3. Demais. – Nada do que é ingênito começou a existir. Mas o Filósofo diz que a matéria e o céu são ingênitos. Logo, a universalidade das coisas não começou a existir.

4. Demais. – Vácuo é onde não há, mas pode haver corpo. Ora, se o mundo começou a existir, onde agora está o corpo do mundo antes não havia corpo nenhum, embora pudesse havê-lo; pois, do contrário, agora aí não estaria. Logo, antes do mundo, havia o vácuo, o que é impossível.

5. Demais. – O começar de novo a ser movido é em virtude do princípio que o motor ou o móvel tem atualmente em estado que antes não tinha; pois por isso um ser é movido. Por onde, antes de qualquer movimento de novo incipiente, houve outro e, logo, o movimento sempre existiu. E portanto também o móvel, pois o movimento não existe senão no móvel.

6. Demais. – Todo movente ou é natural ou voluntário. Ora, nenhum começa a mover sem que preexista algum movimento, pois a natureza sempre opera do mesmo modo. Por onde, sem que preceda alguma mutação em a natureza do movente ou no móvel, não começa a existir, pelo movente natural, um movimento que antes não existia. Mas, a vontade, sem imutação própria pode retardar em fazer o que propõe. Ora, tal não se dá senão em virtude de alguma imutação imaginada pelo menos, relativamente ao tempo. Assim, quem quer fazer uma casa amanhã e não hoje, espera exista amanhã, o que hoje não existe; e, ao menos, espera que dia de hoje passe e o de amanhã chegue; ora, isto não vai sem mudança, pois o tempo é o número do movimento. Conclui-se portanto que, antes de qualquer movimento incipiente de novo, existiu outro. E assim conclui-se o mesmo que antes.

7. Demais. – Tudo o que está sempre no seu princípio e sempre no seu fim não pode começar nem acabar; pois, o que começa não está no fim, e o que acaba não está no princípio. Ora, o tempo sempre está no seu princípio e no seu fim, pois não existe do tempo senão o momento presente, fim do pretérito e princípio do futuro. Logo, o tempo não pode começar nem acabar. E, por conseqüência, nem o movimento, do qual o tempo é o número.

8. Demais. – Deus é anterior ao mundo, ou por natureza somente ou também por duração. Se só por natureza, então, sendo Ele abeterno, também o mundo o é. Se porém é anterior pela duração, como o anterior e o posterior na duração constituem o tempo, então antes do mundo existia o tempo, o que é impossível.

9. Demais. – Posta a causa suficiente, posto fica o efeito; pois a causa à qual se não segue o efeito é imperfeita e necessita de outra que o faça seguir-se. Ora, Deus é a causa suficiente do mundo: final, em razão da sua bondade; exemplar, em razão da sua sabedoria; e efetiva, em razão do seu poder, como resulta do que já antes se viu. Como, porém, Deus é abeterno, também o mundo o é.

10. Demais. – De quem a ação é eterna também o efeito o é. Ora, a ação de Deus é a sua substância eterna. Logo, também o mundo é eterno.

Mas, *em contrário*, a Escritura: (Jo 17, 5) Pai, glorificai-me a mim em ti mesmo, com aquela glória que eu tive em ti antes que houvesse mundo, e (Pr 8, 22): O Senhor me possui no princípio de seus caminhos, desde o princípio, antes que criasse coisa alguma.

SOLUÇÃO. – Nada existe abeterno, exceto Deus; o que não é impossível de se provar. Pois, já se demonstrou antes que a vontade de Deus é a causa das coisas. Portanto, existem necessariamente as coisas que Deus quiser necessariamente, porque a necessidade do efeito depende da necessidade da causa, como diz Aristóteles. Ora, já antes se demonstrou que, falando em absoluto, Deus não quer necessariamente senão a si mesmo. Logo, não é necessário Deus querer que o mundo sempre existisse; mas o mundo existe enquanto Deus assim o quiser, porque a existência do mundo depende da vontade de Deus como da sua causa. Logo, não é necessário que o mundo tenha existido sempre; e isso não pode ser provado por demonstração.

Nem as razões que para isso apresenta Aristóteles são demonstrativas pura e simplesmente, mas só de certo modo, isto é, para contraditar as razões dos antigos que ensinavam que o mundo começou; mas segundo certos modos na verdade impossíveis. O que se verá por uma tríplice consideração. – Primeira, porque tanto na Física como tratado Do céu, rejeita certas opiniões, como as de Anaxágoras, Empédocles e Platão, contra as quais apresenta razões contraditórias. – Segunda, porque, sempre que trata desta matéria, traz os testemunhos dos antigos; o que não é próprio de quem demonstra, mas dequem persuade com probabilidade. – Terceira, porque expressamente diz haver certos problemas dialéticos dos quais não temos as razões; como – se o mundo é eterno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mundo, antes de existir, foi possível, não por certo pela matéria, potência passiva, mas pela potência ativa, Deus. E também no sentido em que se diz que alguma coisa é absolutamente possível, mas não por alguma potência, senão pela só natureza dos termos, que não se repugnam entre si; sentido em que o possível se opõe ao impossível, como é claro pelo Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que tem a virtude de existir sempre, desde que a tem, não pode ora existir e ora não existir; mas, antes que a tivesse, não existia. Por onde, a razão apresentada por

Aristóteles não conclui pura a simplesmente que os seres incorruptíveis não começaram a existir; mas que não começaram a existir, ao modo natural pelo qual o começam os seres geráveis e corruptíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aristóteles na Física, prova que a matéria é ingênita porque não tem um sujeito do qual ela seja; no tratado Do Céu, porém, que o céu é ingênito porque não é gerado de nenhum contrário. Por onde, é claro que de nenhum modo se conclui senão que a matéria e o céu não começaram por geração, como alguns ensinavam, sobretudo do céu. Nós, porém, dizemos que a matéria e o céu vieram ao ser pela criação, como resulta claro do que já foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Para a noção do vácuo não basta defini-lo como aquilo no que nada está; mas se requer que ele seja um espaço capaz de conter um corpo e no qual não haja nenhum corpo, como é claro por Aristóteles. Nós, porém, dizemos que não houve lugar nem espaço antes do mundo.

RESPOSTA À QUINTA. – O motor primeiro existiu sempre do mesmo modo; não assim, porém, o primeiro móvel que, tendo começado a existir, antes não existia. Contudo não começou a existir por mutação, senão por criação, que não é mutação, como já antes se disse. Por onde, é claro que a razão dada por Aristóteles procede contra os que admitiam os móveis eternos, mas o movimento não-eterno, como se vê pelas opiniões de Anaxágoras e Empédocles. Nós, porém, ensinamos que, desde que os móveis começaram, o movimento sempre existiu.

RESPOSTA À SEXTA. – O agente primeiro é um agente voluntário; e embora tivesse a vontade eterna de produzir algum efeito, contudo não o produziu eterno. E nem é necessário pressupor-se qualquer mutação, mesmo por imaginação de tempo. Pois, um é o modo de se inteligir o agente particular, que pressupõe alguma coisa para causar outra; e outro o de se inteligir o agente universal, que produz o todo. Assim, o agente particular produz a forma e pressupõe a matéria; e por isso importa que produza uma forma proporcionada à matéria devida. Por onde, e racionavelmente, nele se leva em conta o produzir a forma em tal matéria e não em tal outra, pela diferença que vai de matéria a matéria. Não é, porém, racionável a Deus, que simultaneamente produza a forma e a matéria; mas o é dele pensar-se que produz a natureza congruente com a forma e com o fim. Porém o agente particular pressupõe o tempo, como pressupõe a matéria. Por onde, e racionavelmente, nele se leva em conta ao agir num tempo posterior e não no anterior, por imaginação de suceder o tempo ao tempo. Mas do agente universal, que produz o ser e o tempo, não se pode pensar que atue agora e não antes, por imaginação de um tempo depois de outro, como se o tempo se lhe propusesse à ação; e deve-se pensar que deu ao seu efeito, quanto e quando quis, o tempo, conforme julgava conveniente para demonstrar o seu poder. Assim, o mundo leva mais manifestamente ao conhecimento do divino criador, não tendo existido sempre, do que sempre tendo existido; pois se é manifesto, do que não existiu sempre, que tem causa, não o é do que sempre existiu.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Como diz Aristóteles, a anterioridade e a posterioridade existem no tempo do mesmo modo que no movimento. Por onde, princípio e fim devem ter, no tempo, a mesma acepção que têm no movimento. Suposta porém a eternidade do movimento, é necessário que qualquer momento, em relação ao movimento, seja deste princípio e termo; o que se não dará se o movimento começou. E a mesma é a noção do momento do tempo. Assim, é claro que a objeção, instando quanto ao momento, como sendo sempre o princípio e o fim do tempo, pressupõe a eternidade do tempo. Por isso Aristóteles apresenta essa objeção contra os que, admitindo a eternidade do tempo, negavam a do movimento.

RESPOSTA À OITAVA. – Deus é anterior ao mundo pela duração. Anterior, porém, não designa a anterioridade do tempo, mas a da eternidade. – Ou, ainda, designa a eternidade do tempo imaginado e

não realmente existente; assim como quando se diz “acima do céu nada há”, acima designa um lugar imaginário somente,segundo o que, é possível imaginarem-se outras dimensões acrescentadas às do corpo celeste.

RESPOSTA À NONA. – Assim como o efeito resulta da causa agente natural, ao modo da forma desta; assim resulta do agente voluntário segundo a forma por este preconcebida e definida, como já antes se viu. Embora, pois, Deus seja abeterno a causa suficiente do mundo, deve-se, contudo, admitir o mundo produzido por ele enquanto isso estava na predefinição da sua vontade; isto é, tendo o ser depois de não o ter tido, para que mais manifestamente declare o seu autor.

RESPOSTA À DÉCIMA. – Posta a ação segue-se o efeito, segundo a exigência da forma, que é princípio da ação. Mas nos agentes voluntários, o que é concebido e predefinido é tomado como a forma, que é princípio da ação. Logo, da ação eterna de Deus não resulta um efeito eterno, mas o efeito que Deus quiser, como, p. ex., existir depois de não ter existido.

Art. 2 – Se é artigo de Fé ou conclusão demonstrável que o mundo começou.

(II Sent., dist. I, q. 1. art. 5; II Cont. Gent., cap. XXXVIII; De Pot., q. 3, a. 14; Quodl., XII, q. 6, a. 1; Opusc. XXVII, De AEternitate Mundi).

O segundo discute-se assim. – Parece não ser artigo de fé – que o mundo começou – mas conclusão demonstrável.

1. – Pois tudo o que é feito tem o princípio da sua duração. Ora, pode-se provar demonstrativamente que Deus é a causa efetiva do mundo; e, mesmo, assim o admitiram os filósofos mais prováveis. Logo, pode-se provar demonstrativamente que o mundo começou.

2. Demais. – Se é necessário admitir-se o mundo como feito por Deus, ou o foi do nada ou de alguma coisa. Ora, não de alguma coisa, porque então a matéria do mundo lhe seria anterior; contra o que, procedem as razões de Aristóteles ensinando que o céu é ingênito. Logo, é necessário admitir-se o mundo como feito do nada, e, assim, tendo o ser depois do não-ser e, portanto, como tendo começado.

3. Demais. – Tudo o que opera pelo intelecto opera começando de um certo princípio, como é claro por todas as coisas artificiais. Ora, Deus é agente pelo intelecto. Logo, opera começando de um certo princípio. E portanto o mundo, que é seu efeito, nem sempre existiu.

4. Demais. – É manifesto que certas artes e a habitação das regiões começaram em determinados tempos. Ora, isto não se daria se o mundo sempre tivesse existido. Logo, é manifesto que ele nem sempre existiu.

5. Demais. – É certo que nada pode se equiparar a Deus. Mas, se o mundo sempre existiu equipara-se a Deus pela duração. Logo, é certo que ele nem sempre existiu.

6. Demais. – Se o mundo sempre existiu, dias infinitos precederam um determinado dia. Ora, não se pode percorrer o infinito. Logo, nunca se teria chegado a esse determinado dia, o que é manifestamente falso.

7. Demais. – Se o mundo é eterno também a geração o é. Logo, um homem foi gerado por outro, ao infinito. Ora, o pai é a causa eficiente do filho, como diz Aristóteles. Logo, nas causas eficientes, pode-se proceder até ao infinito, o que é refutado pelo mesmo filósofo.

8. Demais. – Se o mundo e a geração sempre existiram, infinitos homens já existiram. Ora, a alma do homem é imortal. Logo, existiriam atualmente infinitas almas humanas, o que é impossível. Por onde e necessariamente, pode-se saber, e sem que o seja somente pela fé, que o mundo começou.

Mas, *em contrário*. – Os artigos da fé não se podem provar demonstrativamente, porque a fé se refere ao que se não vê, como diz a Escritura (Heb 11). Mas que Deus é o Criador do mundo, de modo que este tenha começado, é artigo de fé; pois dizemos – Creio em um só Deusetc.; e, demais, Gregório escreve que Moisés profetou do passado, dizendo – No princípio criou Deus o céu e a terra– por onde exprimiu a novidade do mundo. Logo, o começo do mundo só se conhece pela revelação. E logo, não pode ser provado demonstrativamente.

SOLUÇÃO. – Que o mundo não existiu sempre só se sabe pela fé e não pode ser demonstrativamente provado, como já antes se disse do mistério da Trindade. E a razão disto é que não se pode dar uma demonstração de que o mundo começou, tirada do próprio mundo. Pois o princípio da demonstração é aquilo que a coisa é. Ora, cada ser, segundo a natureza da sua espécie, faz abstração do lugare do tempoe, por isso, se diz que os universais existem em toda parte e sempre. Por onde, não se pode demonstrar que o homem, o céu ou a pedra não existissem sempre. Semelhantemente, também a demonstração não pode ser tirada do agente voluntário. Pois, a vontade de Deus não pode ser investigada pela razão, senão no tocante às coisas que, em absoluto, são necessariamente queridas por Ele, como já se disse.Pode,porém, a vontade divina ser manifestada ao homem pela revelação, na qual se apóia a fé. Por onde, pode-se acreditar que o mundo começou, não porém demonstrá-lo nem o saber pela ciência. E é útil atentemos nisto, não vá alguém, presumindo demonstrar o que é de fé, apresentar razões não necessárias, matéria de irrisão aos infiéis, que ficariam pensando que nós cremos, por tais razões, nas coisas de fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, dupla é a opinião dos filósofos que ensinaram a eternidade do mundo. Pois admitiam que a substância do mundo não provém de Deus; e destes o erro é intolerável e, portanto, por si mesmo refutado. Outros admitiam o mundo eterno, mas diziam que foi feito por Deus. Pois não querem tenha o mundo início no tempo, mas início na sua criação; assim que, de um modo apenas inteligível, ele sempre seja feito. E, como diz o mesmo autor, encontraram um meio para explicarem o seu pensamento. Pois assim como, dizem, um pé calcando desde toda a eternidade na poeira, sempre estaria por baixo o vestígio, que ninguém duvidaria ter sido causado pelo pé; assim também o mundo sempre existiu, se sempre existiu quem o fez.Mas para o entendermos devemos considerar que a causa eficiente, que age por movimento, necessariamente precede no tempo o seu efeito, pois este existe no termo da ação e é necessário seja todo agente princípio da ação. Se a ação, porém, for instantânea e não sucessiva, não é necessário a causa eficiente seja anterior ao que é feito, como é patente na iluminação. Por onde dizem que, de ser Deus a causa ativa do mundo não se segue necessariamente seja anterior ao mundo na duração, porque a criação que produziu o mundo não é uma mutação sucessiva, como já antes se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que admitem o mundo eterno dizem que ele foi feito, por Deus, do nada; não que tenha sido feito depois do nada, no sentido em que entendemos o vocábulo criação; mas porque não foi feito de alguma coisa. Assim, alguns deles não recusam o nome de criação, como se vê claramente em Avicena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa é a objeção de Anaxágoras, que apresenta Aristóteles. Mas não conclui com necessidade senão quanto ao intelecto que, deliberando, investiga o que deva ser feito; o que é semelhante ao movimento. Ora, tal é o intelecto humano, mas não o divino, como já antes se viu.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que admitem a eternidade do mundo admitem que uma região infinitas vezes se mudou de inabitável para habitável, e vice-versa. E semelhantemente, que as artes, por diversas corrupções e acidentes, infinitas vezes foram inventadas e de novo corrompidas. Donde vem o dizer Aristóteles que é ridículo concluir de tais mutações particulares, a novidade total do mundo.

RESPOSTA À QUINTA. – Mesmo que o mundo sempre tenha existido, nem por isso se equipararia à Deus na sua eternidade, como diz Boécio; porque o ser divino é o ser totalmente simultâneo, sem sucessão, o que se não dá com o mundo.

RESPOSTA À SEXTA. – Um percurso sempre se entende de termo a termo. Ora, sejam quantos forem os dias passados que se quisessem, daí até o dia atual é finito o número dos dias e puderam ser percorridos. Porém a objeção procederia se, postos os extremos, os meios fossem infinitos.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Nas causas eficientes em si mesmas é impossível proceder até ao infinito, como, p. ex., se as causas requeridas para um efeito se multiplicassem ao infinito; assim, se, uma pedra fosse movida por um bastão e este pela mão, e isto ao infinito. Mas não se reputa por impossível o poder proceder-se até ao infinito, por acidente, nas causas agentes; de modo que, por exemplo, todas as causas, multiplicadas ao infinito se ordenem a uma só causa, sendo porém a multiplicação delas acidental. Assim, se um artífice usa de muitos martelos, por acidente, porque um se quebra após outro, resulta por conseqüência que tal martelo entra em ação depois de tal outro. E semelhantemente sucede a tal homem, capaz de gerar, o ser gerado por outro, pois gera enquanto homem e não enquanto filho de outro homem. Por onde, todos os homens, que geram, têm o mesmo grau, nas causas eficientes a saber, o grau de gerador particular. E, portanto, não é impossível que o homem seja gerado pelo homem, ao infinito. Mas sê-lo-ia, se a geração de tal homem dependesse de tal outro e do corpo elementar e do sol e assim ao infinito.

RESPOSTA À OITAVA. – Os que admitem a eternidade do mundo fogem, de muitas maneiras, a esta objeção. Assim, uns não reputam por impossível existirem infinitas almas em ato, como se vê em Algazel, por se tratar, dizem, de um infinito por acidente. Mas isto já foi refutado antes. Outros, porém, afirmam que a alma se corrompe com o corpo. Outros, ainda, que, de todas as almas só remanesce uma. Outros, por fim, como se refere Agostinho, admitiam que haja um circuito de almas, por isto que as almas separadas dos corpos, após um determinado currículo temporal, de novo voltam a eles. E de todas estas opiniões vamos tratar nos artigos seguintes. Devemos todavia considerar que a objeção supra é particular; por ela poderia dizer alguém que o mundo foi eterno, ou, pelo menos, alguma criatura, como o anjo; mas não o homem. Nós porém indagamos universalmente, se alguma criatura existe abeterno.

Art. 3 – Se a criação das coisas teve um princípio temporal.

(II Sent., dist. 1, q. 1, a. 6).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a criação das coisas não teve um princípio temporal.

1. – Pois, o que não está no tempo não está em algum tempo. Ora, a criação das coisas não foi no tempo; porque, por ela, a substância é produzida quanto ao ser, e o tempo não mede a substância das coisas, sobretudo das incorpóreas. Logo, a criação não teve um princípio temporal.

2. Demais. – O Filósofo prova que tudo o que está vindo a ser esteve vindo a ser, e, assim, todo vir à ser implica anterioridade e posterioridade. Ora, o principio do tempo, sendo indivisível, não tem anterior e posterior. Logo, como o ser criado é de certo modo vir à ser, parece que as coisas não tiveram um princípio temporal.

3. Demais. – Também o próprio tempo foi criado. Ora, o tempo, sendo divisível, não pode ter um princípio temporal, pois o princípio do tempo é indivisível. Logo, a criação das coisas não teve um princípio temporal.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra.

SOLUÇÃO. – As palavras da Escritura – No princípio criou Deus o céu e a terra– são construídas de tríplice maneira, para excluir três erros. – Pois, alguns ensinaram que o mundo sempre existiu e o tempo não teve princípio. E para excluir esse erro se constrói – No princípio – isto é, do tempo. – Outros, porém, ensinaram serem dois os princípios da criação: um, dos bens; outro, dos males. E, para excluir este se constrói: No princípio, isto é, no Filho. Pois assim como o princípio efetivo é apropriado ao Pai, por causa do seu poder; assim, o princípio exemplar o é ao Filho, por causa da sua sabedoria. De modo que o dito da Escritura (Sl 103, 24), Todas as coisas fizeste com sabedoria, se entenda no sentido que Deus fez tudo no Princípio, isto é, no Filho, segundo as palavras do Apóstolo (Cl 1, 16): Nele, isto é, no Filho, foram criadas todas as coisas. – Outros, por fim, disseram que os seres corpóreos foram criados por Deus, mediante as criaturas espirituais. E, para excluir este erro constrói-se: No princípio criou Deus o céu e a terra, isto é, antes de todas as coisas.Pois quatro seres se admitem como simultaneamente criados, a saber: o céu empíreo, a matéria corpórea chamada terra, o tempo e a natureza angélica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se diz que as coisas foram criadas num princípio temporal, como se o princípio do tempo fosse a medida da criação; mas que, simultaneamente com o tempo, foram criados o céu e a terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa expressão do Filósofo se entende do vir a ser por movimento ou que é termo deste. Porque, como é forçoso admitir, em qualquer movimento, uma posição de anterioridade e outra de posterioridade, antes de qualquer movimento imaginado, isto é enquanto alguma coisa é movida e vem a ser – deve-se admitir um anterior e também algo que virá depois. Pois o princípio ou o termo do movimento, não é movimento em ato, como já antes se disse. Por onde, alguma coisa é criada, que anteriormente não o era.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada vem a ser senão segundo o que é. Ora, da essência do tempo é o momento; por onde, não pode ele vir a ser senão segundo algum momento; não que no tempo o momento seja primariamente tempo, mas que, por ele, começa o tempo.

Questão 47: Da distinção das coisas em comum.

Depois da produção do ser das criaturas, deve-se considerar a distinção das coisas. E esta consideração será tripartida. Pois, primeiro, consideraremos a distinção das coisas em comum. Segundo, a distinção do bem e do mal. Terceiro, a distinção da criatura espiritual e da corporal.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se a multidão e a distinção das coisas vêm de Deus.

(II Cont. Gent., cap. XXXIX usque XLV inclus.: III, cap. XCVII; De Pot., q. 3, a. 1, ad 9; art. 16; Compend. Theol., cap. LXXI, LXXII, CII, XII Metaphys., lect. II: De Causis, lect. XXIV).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a multidão e a distinção das coisas não vêm de Deus.

1. – É natural à unidade produzir a unidade. Ora, Deus é maximamente um, como resulta do já provado. Logo, não produz senão um efeito.

2. Demais. – O exemplado assemelha-se ao seu exemplar. Ora, Deus é a causa exemplar do seu efeito, como já antes se disse. Logo, Deus, sendo único, também um só é o seu efeito e não vários.

3. Demais. – O que depende do fim ao fim se proporciona. Ora, o fim da criatura é só um, a saber, a divina bondade, como antes se demonstrou. Logo, o efeito de Deus não é mais de um.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1) que Deus separou a luz das trevas edividiu as águas das águas.Logo, a distinção e a multidão das coisas vêm de Deus.

SOLUÇÃO. – Vários pensaram diversamente sobre a causa da distinção das coisas.

Assim, alguns atribuíram-na à matéria só, ou de simultaneidade com um agente. À matéria só, como Demócrito e todos os antigos físicos, que só admitiam a causa material; e, de acordo com estes, a distinção das coisas provém do acaso, pelo movimento da matéria. Porém à matéria simultaneamente com um agente atribuiu Anaxágoras a multidão das coisas, ensinando que o intelecto distingue as coisas, separando o que estava de mistura com a matéria. Mas esta opinião não pode se manter, por duas razões. Primeira, é que jáantes se demonstrou ter sido também a própria matéria criada por Deus. Por onde, é necessário reduzir a uma causa mais alta a distinção que, por algum modo pertence à matéria. Segunda, que a matéria existe por causa da forma e não inversamente. Ora, as coisas se distinguem pelas formas próprias. Logo, não é a matéria que lhes dá a distinção, mas antes e inversamente, na matéria criada há deformidade para se acomodar às diversas formas.

Outros porém atribuíram a distinção das coisas aos agentes segundos, como Avicena ensinando que Deus, inteligindo-se, produziu a inteligência primeira, na qual, não sendo a essência idêntica à existência, teve necessariamente começo a composição de potência e ato, como a seguir se verá. Assim, pois, a primeira inteligência, inteligindo a causa primeira, produziu a inteligência segunda; inteligindo-se a si mesma, no que tem de potência, produziu o corpo do céu que ela move; por fim, inteligindo-se a si mesma, no que têm de ato, produziu a alma do céu. Mas esta opinião não pode se manter, por duas razões. Primeira, porque, como já antes se demonstrou, só a Deus pertencendo o criar, as coisas que não podem ser causadas senão por criação são produzidas só por Deus. Ora, tais coisas são todas as que estão submetidas à geração e à corrupção. Segunda, porque, de acordo com tal posição, a universalidade das coisas não proviria da intenção do agente primeiro, mas do concurso de muitas causas

agentes. Ora, isso é o mesmo que dizer que provêm do acaso; e assim, pois, o complemento do universo, consistente na diversidade das coisas, proviria do acaso, o que é impossível.

Donde o dever-se admitir que a multidão e a distinção das coisas vêm da intenção do agente primeiro, Deus. Pois, trouxe as coisas ao ser, para comunicar a sua bondade às criaturas, que a representam. E, como esta não pode ser representada suficientemente por uma só criatura, produziu muitas e diversas; e assim o que falta a uma, para representar a divina bondade, é suprido por outra. Pois, a bondade, existente em Deus pura e simplesmente, bem como uniformemente, existe nas criaturas multíplice e divididamente. Por onde, com mais perfeição participa da divina bondade e a representa todo o universo do que outra criatura qualquer. – E por ser a divina sabedoria a causa da distinção das coisas, diz Moisés que as coisas são distintas pelo Verbo de Deus, que é a concepção da sabedoria; e isso mesmo diz a Escritura (Gn 1, 3): E disse Deus: Faça-se a luz... E dividiu a luz das trevas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O agente natural age pela forma pela qual existe, e esta sendo só uma para cada ser, só o ser uno é que age. Porém o agente voluntário, como Deus, segundo o que já antes se viu, age pela forma inteligida. Portanto, não repugnando à unidade e à simplicidade de Deus inteligirmuitas coisas, como já vimos, resulta que Ele, embora seja único, pode fazer muitas coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção valeria quanto ao exemplado perfeitamente representativo do exemplar, que se não multiplica senão materialmente; por onde a imagem incriada, que é perfeita, é só uma. Porém nenhuma criatura representando perfeitamente o exemplar primeiro, a divina essência, esta pode ser representada por muitas. E contudo, chamando-se às idéias exemplares, à pluralidade das coisas corresponde na mente divina a das idéias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas ciências especulativas, o meio da demonstração, o qual perfeitamente demonstra a conclusão, é só um; mas os meios prováveis são muitos. E semelhantemente, nas operações, não se exige que seja mais de um o meio que leva ao fim, quando esse meio é adequado, para que assim digamos, ao fim. Mas assim não se comporta a criatura com o fim, que é Deus. Por onde, é necessário sejam elas multiplicadas.

Art. 2 – Se a desigualdade das coisas provém de Deus.

(Infra, q. 65. a. 2; II Cont. Gent., cap. XLIV, XLV; III, cap. XCVII; De Pot., q. 3, a. 16; De Anima, a. 7; Compend. Theol., cap. LXXIII, c. II; De Div. Nom., cap. IV. lect. XVI).

O segundo discute-se assim. – Parece não provém de Deus a desigualdade das coisas.

1. – Quem é ótimo produz coisas ótimas. Ora, entre coisas ótimas, uma não o é mais que outra. Logo Deus, que é ótimo, deve fazer todas as coisas iguais.

2. Demais. – A igualdade é efeito da unidade, como diz Aristóteles. Ora, Deus é um. Logo, fez todas as coisas iguais.

3. Demais. – A justiça consiste em dar a indivíduos desiguais coisas desiguais. Ora, Deus é justo em todas as suas obras. Como, porém, a sua operação, pela qual comunica o ser às coisas, não pressupõe nelas nenhuma desigualdade, resulta que as fez todas iguais.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Eccle 33, 7-8): Porque é que um dia é preferido a outro dia, uma luz a outra luz, e um ano a outro ano, provindo todos do mesmo sol? Foi a ciência do Senhor que os diferenciou.

SOLUÇÃO. – Orígenes, querendo excluir a opinião dos que admitem distinção nas coisas, pela contrariedade dos princípios do bem e do mal, ensinou que, no princípio, todas as coisas foram criadas por Deus iguais. Dizia, pois, que Deus primeiramente criou só as criaturas racionais, e todas iguais. Nelas nasceu a desigualdade primeiramente do livre arbítrio, por se converterem umas mais ou menos a Deus e se afastarem outras mais ou menos d'Ele. Donde, as criaturas racionais que, por livre arbítrio, se converteram para Deus, foram promovidas às diversas ordens de anjos, segundo a diversidade dos méritos. Porém, as que se afastaram de Deus foram ligadas a diversos corpos, segundo a diversidade do pecado; e tal diz ser a causa da criação e da diversidade dos corpos.

Mas, segundo essa opinião, a universalidade das criaturas corpóreas não teria como causa a bondade de Deus a elas comunicada, mas sim a punição do pecado, o que vai contra as palavras da Escritura (Gn 1, 31): Viu Deus todas as coisas que tinha feito e eram muito boas. E, como diz Agostinho, que há de mais insensato que pretender que este sol único neste mundo único não foi destinado pelo Artífice supremo ao ornamento e a utilidade da criação corpórea, mas que tal se deu por uma alma ter pecado? E por conseqüência, se cem almas tivessem pecado este mundo teria cem sóis?

Portanto devemos dizer que, assim como a sabedoria de Deus é a causa da distinção das coisas, assim também da desigualdade. O que do seguinte modo se esclarecerá. Há dupla distinção nas coisas: uma formal, para as que só especificamente diferem; outra, porém, material, para as que só numericamente diferem. Mas como a matéria existe pela forma, a distinção material existe pela formal. Por onde vemos que, nas coisas incorruptíveis, há um só indivíduo de uma espécie, porque esta em um só suficientemente se conserva; mas nos seres geráveis e corruptíveis são muitos os indivíduos de uma espécie, para a conservação desta. Por onde se vê que a distinção formal é mais importante que a material. Ora, a distinção formal sempre requer a desigualdade, porque, como diz Aristóteles, as formas das coisas são como os números, nos quais as espécies variam pela adição ou subtração da unidade. Por onde, nos seres naturais, vemos que as espécies são gradativamente ordenadas; assim, os compostos são mais perfeitos do que os elementos, as plantas do que os minerais, os animais do que as plantas e os homens do que os outros animais; e, em cada uma dessas classes, encontram-se espécies mais perfeitas do que as outras. Portanto, sendo a divina sabedoria a causa da distinção das coisas, para a perfeição do universo, assim o será da desigualdade. Pois, não seria perfeito o universo se nas coisas só se encontrasse um grau de bondade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O agente ótimo deve produzir o seu efeito total ótimo; não contudo que faça ótima, pura e simplesmente, qualquer parte do todo, mas ótima em proporção com o todo; assim, desapareceria a bondade do animal se qualquer parte dele tivesse a dignidade dos olhos. Assim, pois, Deus fez ótimo todo o universo, ao modo da criatura; não fez ótimas porém cada uma das criaturas, mas uma melhor que outra. E por isso de cada uma delas diz a Escritura (Gn 1, 4): Viu Deus que a luz era boa, e assim com outras. Mas de todas juntas diz: Viu Deus todas as coisas que tinha feito; e eram muito boas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que primeiro procede da unidade é a igualdade, e, depois, a multiplicidade. Por isso do Pai, a quem, segundo Agostinho, se apropria a unidade, procedeu o Filho, a quem se apropria a igualdade; e, depois procedeu a criatura, à qual convém a desigualdade. Contudo também a criatura participa de uma certa igualdade, a saber, a de proporção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Foi essa razão a que moveu Orígenes. Mas não tem lugar senão na retribuição dos prêmios, cuja desigualdade é devida à desigualdade no mérito. Mas, na constituição das coisas, não há desigualdade das partes em virtude de qualquer desigualdade precedente, quer dos méritos, quer da disposição da matéria; mas em virtude da perfeição do todo. O que bem se vê nas obras da arte, pois

não é por ter matéria diversa que o teto difere dos alicerces, mas o artífice busca matéria diversa para que a casa seja perfeita, pelas diversas partes e tal matéria ele a faria, se pudesse.

Art. 3 – Se nas criaturas há uma ordem dos agentes.

O terceiro discute-se assim. – Parece que, nas criaturas não há ordem dos agentes.

1. – Pois, o agente que age sem intermediário é mais perfeito que o agente por intermediário. Ora, Deus é agente potentíssimo. Logo, não age por intermediário e, assim, uma criatura não age sobre outra.

2. Demais. – Um agente faz, por natureza, outro ser semelhante a si. Ora, aquilo à semelhança do que alguma coisa se faz é o exemplar. Se, pois, uma criatura é causa agente em relação a outra, segue-se que os seres mais dignos são os exemplares dos inferiores; opinião reprovada por Dionísio.

3. Demais. – Agente e fim incidem na mesma espécie, como diz Aristóteles. Se, pois, uma criatura é causa ativa de outra, será também uma a causa final da outra. O que vai contra a Escritura (Pr 16, 4): Tudo fez oSenhor por causa de si mesmo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 13, 1): Todo homem esteja sujeito aos poderes superiores. E Dionísio diz que a lei da Divindade é reduzir a si os seres inferiores por meio dos superiores. Logo, uma criatura age sobre outra.

SOLUÇÃO. – Alguns, opinando segundo a lei dos Mouros, ensinaram que as criaturas nenhuma ação têm; assim diziam que o fogo não aquece, mas Deus pelo fogo. – Ora, segundo estes, seriam em vão atribuídas às coisas as virtudes ativas, as qualidades e as formas. Por onde, deve-se dizer que a desigualdade mesma constituída nas coisas criadas pela divina sabedoria, como já se viu, exige que uma criatura atue sobre outra. Pois, a desigualdade das criaturas resulta de ser mais perfeita uma do que outra. Ora, o mais perfeito está para o menos perfeito como o ato para a potência. E como é da natureza do existente em ato agir sobre o existente em potência, é necessário que uma criatura atue sobre outra. Mas assim como a criatura, pelo seu ser atual, participa de Deus, ato puro, assim também de Deus participa quanto à virtude de agir, e age por virtude de Deus como a causa segunda por virtude da causa primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tudo o que se faz pela ação da criatura Deus pode fazer sem a criatura. Não é portanto por deficiência do seu poder que age mediante a criatura; mas por abundância da sua bondade; donde provém que não somente comunica à criatura que seja em si boa, mas ainda a dignidade de ser causa de bondade para outras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É reprovada por Dionísio a opinião dos que ensinavam que certas inteligências separadas são exemplares primeiros; porque o primeiro de todos os exemplares é Deus. Nada porém impede que, secundariamente, uma criatura seja o exemplar de outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim último de todos os seres é Deus. Há todavia outros fins subordinados a este, enquanto uma criatura é ordenada para outra como para o seu fim; isto é, as mais imperfeitas ordenadas às mais perfeitas, como a matéria para a forma; os simples para o composto; as plantas para os animais; os animais para os homens, como se vê na Escritura (Gn 1). Por onde se vê, que a ordem do universo se manifesta no agir uma criatura sobre outra, no ser uma feita à semelhança de outra e no ser uma o fim de outra.

Art. 4 – Se há um mundo só ou vários.

(De Pot., q. 3, a. 16, ad 1: XII Metaphys., lect. X; I De Cael. et Mund., lect. XVI sqq.).

O terceiro discute-se assim. – Parece que não há só um mundo, mas vários.

1. – Pois, como diz Agostinho, é inconveniente dizer que Deus criou as coisas sem razão. Mas, pela mesma razão por que criou um mundo podia criar muitos, por não estar o seu poder limitado à criação de um só, e ser infinito, como antes se demonstrou. Logo, Deus criou vários mundos.

2. Demais. – A natureza faz o que é melhor, e, com maioria de razão, Deus. Ora, melhor é haver vários mundos que um só, porque melhor é haver muitos do que um só. Logo vários mundos foram feitos por Deus.

3. Demais. – Tudo o que teve uma forma numa matéria pode ser numericamente multiplicado, permanecendo a espécie a mesma, porque a multiplicação numérica vem da matéria. Ora, o mundo tem uma forma material. Pois, assim como dizendo homem exprimo a forma, e dizendo este homem exprimo a forma na matéria; assim, dizendo mundo exprimo a forma, e dizendo este mundo exprimo a forma na matéria. Logo, nada impede haja diversos mundos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 1, 10): O mundo foi feito por ele; falando do mundo no singular, como se só existisse um.

SOLUÇÃO. – A ordem existente nas coisas criadas por Deus manifesta a unidade do mundo. Pois, se diz uno este mundo pela unidade da ordem, segundo a qual uns seres se ordenam a outros. Porque todos os seres criados por Deus mantêm entre si e para com Ele uma ordem, como já antes se demonstrou. Por onde, é necessário que todas as coisas pertençam a um só mundo. E só puderam admitir vários mundos os que admitiam não ser uma sabedoria ordenadora, mas o acaso, a causa do mundo; como Demócrito, dizendo que do concurso dos átomos nasceu este mundo e poderiam resultar infinitos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A razão de ser o mundo um só é que todas as coisas devem ser ordenadas por uma só ordem e em relação a um ser. E por isso Aristóteles concluiu a unidade de Deus governador, da unidade da ordem existente nas coisas; e Platão pela unidade do exemplar prova a unidade do mundo, que é como exemplado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum agente visa a pluralidade material como fim, porque a multidão material não tem termo certo, mas, por si, tende ao infinito; ora, este repugna à noção de fim. Mas quando se diz que é melhor existirem muitos mundos que um só, isso se diz segundo a multidão material. Ora, tal melhoria não está na intenção de Deus agente; porque, pela mesma razão se poderia dizer, se Deus tivesse feito dois mundos, que melhor teria sido se tivesse feito três, e assim ao infinito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mundo consta da sua matéria total. Pois, não é possível existir outra terra diferente desta, porque qualquer outra, onde quer que se achasse, tenderia para o centro desta. E a mesma razão vale para os outros corpos, que são partes do mundo.

Questão 48: Da distinção das coisas em especial.

Em seguida devemos tratar da distinção das coisas em especial. E em primeiro lugar, da distinção do bem e do mal; depois, da distinção entre a criatura espiritual e a corporal.

Sobre o primeiro ponto, devemos estudar o mal e a sua causa. Sobre o mal seis artigos se discutem:

Art. 1 – Se o mal é alguma natureza.

(II Sent., dist. XXXIV, a. 2; III Cont. Gent., cap. VII sqq.; De Malo. q. 1, a. 1; Compend. Theol., cap. CXV; De Div. Nom., cap. IV, lect XIV).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o mal é uma certa natureza.

1. – Pois, todo gênero é alguma natureza. Ora, o mal é um gênero e, por isso, diz Aristóteles, que o bem e omal não estão em um gênero, mas são gêneros de outros seres. Logo, o mal tem uma certa natureza.

2. Demais. – Toda diferença constitutiva de uma certa espécie é uma natureza. Ora, em moral, o mal é uma diferença constitutiva; pois, o hábito mau difere especificamente do bom como a liberalidade, da iliberalidade. Logo, o mal significa uma certa natureza.

3. Demais. – Cada um de dois contrários significa uma certa natureza. Ora, o mal e o bem não se opõem como a privação ao hábito, mas como contrários, conforme prova o Filósofo; por haver entre o bem e o mal um certo meio e por ser possível a volta do mal para o bem. Logo, o mal exprime uma certa natureza.

4. Demais. – O que não é não age. Ora, o mal age, porque corrompe o bem. Logo, o mal é um certo ente e uma certa natureza.

5. Demais. – Para a perfeição do universo só pode concorrer o que é ser e natureza. Ora, o mal concorre para tal perfeição, segundo diz Agostinho: De todas as coisas compõe-se a admirável beleza do universo; na qual, mesmo o que se chama mal, quando bem ordenado e no seu lugar, mais eminentemente realça o bem. Logo, o mal é uma certa natureza.

Mas, *em contrário*,diz Dionísio: o mal não é existente, nem é bom.

SOLUÇÃO. – Um contrário se conhece pelo outro; assim, pela luz as trevas. Poronde, também se deve concluir o que seja o mal pela natureza do bem. Ora, já antes dissemos que bem é tudo o que é apetível. E assim, buscando toda natureza o seu ser e a sua perfeição, necessariamente resulta que o ser e a perfeição de cada natureza têm razão de bondade. Por onde, não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza. E logo conclui-se que a palavra mal exprime uma certa ausência de bem. Donde vem o dizer-se que o mal nem é existente nem é bom; pois o ser, enquanto tal, sendo bom, desaparecido este, desaparece aquele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aristóteles, no lugar citado, exprime-se segundo a opinião dos Pitagóricos que, opinando ser o mal uma certa natureza, ensinavam que o bem e o mal são gêneros. Pois, Aristótelescostuma, sobretudo nas obras de lógica, pôr exemplos que eram prováveis no seu tempo, segundo a opinião de alguns filósofos. – Ou também se pode responder que, como diz o Filósofo, a primeira contrariedade é o hábito e a privação, porque essa contrariedade mantém-se sempre em todos os contrários, por ser sempre um deles imperfeito em relação ao outro; assim, o negro em relação ao branco, o amargo em relação ao doce. Por onde, o bem e o mal se chamam gêneros, não

pura e simplesmente, mas dos contrários; pois, como toda forma tem a natureza de bem, assim toda privação, como tal, tem a de mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o bem e o mal têm natureza de fim, só dos atos morais são diferenças constitutivas, pois estes se especificam pelo fim, objeto da vontade, do qual eles dependem. E nem a remoção do fim devido constitui espécie aos atos morais, senão enquanto essa remoção se liga ao fim indevido; assim como nos seres materiais não há privação de uma forma substancial senão pela substituição de outra. Assim, pois, o mal, diferença constitutiva nos atos morais, é um certo bem adjunto à privação de outro bem; p. ex. o fim do intemperante é, não por certo o privar-se do bem racional, mas o deleitável aos sentidos, sem o governo da razão. Por onde o mal, como tal, não é diferença constitutiva, senão em virtude do bem adjunto.

Por onde também é clara a **RESPOSTA À TERCEIRA.** – Pois, no lugar citado, o Filósofo fala do bem e do mal no atinente aos atos morais. Assim que, entre o bem e o mal há um meio; pois, bem se chama o que é ordenado; mal, não só o que é desordenado, mas também nocivo a outrem. Donde o dizer o Filósofo, que o pródigo é certamente vão, não porém mau. E por isso, do mal moral podemos voltar para o bem; não, porém, de nenhum mal, pois da cegueira não se sai para a visão, embora seja a cegueira um certo mal.

RESPOSTA À QUARTA. – De três modos se pode dizer que um ser age. De modo formal, como quando se diz que a brancura faz o branco; e, assim dizemos que o mal, em razão da privação mesma, corrompe o bem, pois o mal é a corrupção mesma ou privação do bem. De modo efetivo, como quando se diz que o pintor faz uma parede branca. De terceiro modo, como causa final, quando se diz que o fim é eficiente por mover a causa eficiente. Ora, por estes dois últimos modos, o mal nada faz por si mesmo, isto é, enquanto implica uma certa privação, senão enquanto o bem lhe é adjunto. Pois, toda ação o é por alguma forma; e tudo o que é desejado como fim é alguma perfeição. Por onde, como diz Dionísio, o mal não age nem é desejado senão por virtude do bem adjunto; por si, porém, é infinito e está fora da vontade e da intenção.

RESPOSTA À QUINTA. – Como já se disse, as partes do universo têm ordem entre si, enquanto uma age sobre outra e é desta fim e exemplar. Ora tal, como dissemos, não pode convir ao mal, senão por virtude do bem adjunto. Por onde, o mal não pertence à perfeição do universo, nem se inclui na ordem deste, senão por acidente, isto é, em razão do bem adjunto.

Art. 2 – Se há mal nas coisas.

(Supra, q. 22, a. 2. ad 2; I Sent., dist. XLVI, a. 3; II, dist. XXXIV, a. 1; III Cont. Gent., cap. LXXI; De Pot., q. 3, a. 6, ad 4: Compend. Theol., cap. CXLII; De Div., Nom., cap. IV, lect. XVI).

O segundo discute-se assim. – Parece que não há mal nas coisas.

1. – Pois, tudo o que há nas coisas ou é algum ente, ou privação de alguma coisa, o que é não-ente. Ora, Dionísio diz que o mal difere do existente e ainda mais do não existente. Logo, de nenhum modo há mal nas coisas.

2. Demais. – Ente e coisa são termos que se convertem. Por onde, se há mal nas coisas, segue-se que este é uma coisa; o que vai contra o que estabeleceu a objeção anterior.

3. Demais. – Muito branco é o que nenhuma mistura tem de preto, como diz Aristóteles, Logo, melhor é o que nenhuma mistura tem de mau. Ora, Deus sempre faz o que é melhor, e muito mais do que a criatura. Logo, nas coisas feitas por Ele nenhum mal se encontra.

Mas, *em contrário*,se a opinião supra fosse exata, desapareceriam todas as proibições e penas, que só existem por causa dos males.

SOLUÇÃO. – Como já antes se disse, a perfeição do universo exige a desigualdade entre as coisas, para que todas representem um grau de bondade. Ora, há um grau de bondade que leva uma coisa a ser de tal modo boa que nunca possa ser deficiente. Há outro, porém, que não exclui a deficiência. E ambos estes graus se acham realizados nos seres; pois, há certas coisas, como as incorruptíveis, que nunca podem perder o ser que têm; outras, porém, como as corruptíveis, que o podem. Ora, assim como a perfeição do universo exige existam não somente seres incorruptíveis, mas também corruptíveis; assim também exige existam certos seres de bondade deficiente e que, por isso mesmo às vezes descambam para o mal. Pois, a essência do mal consiste precisamente em haver num ente deficiência do bem. Por onde é manifesto, que há mal nas coisas, bem como corrupção, pois esta é uma espécie de mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mal difere do ser e do não-ser, ambos considerados em absoluto; pois nem um como hábito, nem uma como pura negação, mas existe a modo de privação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ser tem dupla acepção. Numa, significando a entidade da coisa, enquanto dividida pelos dez predicamentos, converte-se na coisa. Noutra, significa a verdade da proposição consistente na composição e notificada pelo verbo é; e, nesta acepção, o ser responde à pergunta: se é. E assim dizemos que a cegueira, ou qualquer outra privação, está nos olhos. De modo que, nesta acepção, também o mal é chamado ente. E foi pela ignorância desta distinção que alguns, considerando que algumas coisas se chamam más, ou que se diz existir o mal nas coisas, pensaram que o mal tem uma certa realidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus, a natureza ou qualquer agente fazem o que é melhor totalmente, mas não o que o é em cada uma das partes, senão pela relação com o todo, conforme já se disse. Ora, o todo em si, que é a universalidade das criaturas, é melhor e mais perfeito se nele existirem certas realidades que possam ter e que, de fato, às vezes tenham deficiência de bem; e Deus tal não impede. Quer por não ser próprio da providência destruir, senão salvar a natureza, como diz Dionísio; e da natureza mesma das coisas resulta, que as susceptíveis de deficiência às vezes são deficientes. Quer porque como diz Agostinho, Deus é tão poderoso de modo a poder tirar o bem do mal. Por onde, muitos bens seriam tolhidos se Deus não permitisse nenhum gênero de mal. Assim, não se geraria o fogo se o ar se não corrompesse; nem se conservaria a vida do leão se não fosse morto o asno. Nem tão pouco seria louvada a justiça do vingador e a paciência do padecente, se não fosse a iniqüidade do perseguidor.

Art. 3 – Se o mal tem no bem o seu sujeito.

(Supra, q. 9, a. 4, ad 2; II Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 4; III Cont. Gent., cap. XI; De Malo, q. 1, a. 2; Compend. Theol., cap. CXVIII).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o mal não tem no bem o seu sujeito.

1. – Pois, todos os bens são existências. Ora, Dionísio diz que – o mal não é existente, nem está nos seres existentes. Logo, o mal não tem no bem o seu sujeito.

2. Demais. – O mal não é um ente; mas o bem o é. Ora, o não-ser não exige um ser no qual exista como num sujeito. Logo, nem o mal exige o bem como sujeito de existência.

3. Demais. – Um contrário não pode ser sujeito de outro. Ora, o bem e o mal são contrários. Logo, este não está naquele como no sujeito.

4. Demais. – Chama-se branco aquilo em que a brancura está como no seu sujeito. Logo, também o mal é aquilo em que a maldade está como no seu sujeito. Se portanto, o mal tiver no bem o seu sujeito, segue-se que o bem é mal, contra o que diz a Escritura (Is 5, 20): Ai de vós os que ao mal chamais bom, e ao bom mau!

Mas, em contrária, diz Agostinho, que o mal não pode existir senão no bem.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, o mal importa a remoção do bem, não porém qualquer remoção. Pois, podemos considerar a remoção do bem privativa e negativamente. A remoção do bem, negativamente considerada, não tem natureza de mal; do contrário se seguiria que as coisas de nenhum modo existentes seriam más; e ainda, que uma coisa seria má por não ter a bondade de outra coisa; por ex., que o homem seria mau por não ter a velocidade da cabra ou a fortaleza do leão. Porém a remoção do bem, em acepção privativa, chama-se mal; assim, a privação da vista chama-se cegueira. Ora, o sujeito da privação e da forma é um e o mesmo, a saber, o ser em potência; quer o ser em potência pura e simplesmente, como a matéria, que é sujeito da forma substancial e da privação oposta; quer o ser em potência, sob certo ponto de vista, e em ato, absolutamente; como o corpo diáfano, que é sujeito das trevas e da luz. Ora, é manifesto que a forma pela qual alguma coisa existe em ato, é uma certa perfeição e um certo bem; assim que, todo ser em ato é um certo bem. E semelhantemente, todo ser em potência, como tal, é um certo bem enquanto ordenado para o bem; pois, assim como é ser em potência, assim é bem em potência. Logo, resulta que o sujeito do mal é o bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dionísio entende que o mal não está nos seres existentes, como se fosse parte ou propriedade natural de um ser existente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O não-ser, em acepção negativa, não exige um sujeito. Mas a privação é a negação num sujeito, como diz Aristóteles; e tal não-ser é o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal não tem, como o sujeito, bem que se lhe opõe, mas algum outro bem; assim, o sujeito da cegueira não é a vista, mas o animal. Parece, então, como diz Agostinho, que nesta questão falha a regra dos dialectas, afirmando que os contrárias não pedem existir simultaneamente. Deve-se porém entendê-la, segundo a acepção comum do bem e do mal e não enquanto especialmente se considera tal bem e tal mal. Assim, o branco e o preto, o doce e o amargo e semelhantes contrários não se tomam senão em acepção especial, por estarem em certos gêneros determinados. Mas o bem abrange todos os gêneros; por onde, um bem pode simultaneamente existir com a privação de outro.

RESPOSTA À QUARTA. – O profeta impreca o ai! contra os que dizem que o bem, como tal, é mau. Isto, porém, não resulta das premissas, como se vê do que foi dito.

Art. 4 – Se o mal corrompe totalmente o bem.

(Ia IIae, q. 85, a. 2; II Sent., dist. XXXIV, a. 5; Cont. Gent., cap. XII; De Malo, q. 2, a. 12).

O quarto discute-se assim. – Parece que o mal corrompe totalmente o bem.

1. – Pois um dos contrários é totalmente corrompido pelo outro. Ora, o bem e o mal são contrários. Logo, este pode corromper totalmente aquele.

2. Demais. – Agostinho diz que o mal prejudica enquanto priva do bem. Ora, o bem é semelhante e uniforme a si mesmo. Logo, é totalmente eliminado pelo mal.

3. Demais. – O mal, enquanto dura, prejudica e elimina o bem. Ora, um ser ao qual sempre se tira alguma coisa, um dia há-se de consumir, a menos que seja infinito, o que não se pode dizer de nenhum bem criado. Logo, o mal consome totalmente o bem.

Mas, *em contrário*,diz Agostinho que o mal não pode consumir totalmente o bem.

SOLUÇÃO. – O mal não pode consumir totalmente o bem, o que se evidencia se se considerar a tríplice divisão do bem. Há um certo bem totalmente eliminado pelo mal, e é o que a este se opõe; assim a luz é totalmente eliminada pelas trevas, e a vista pela cegueira. Há outro bem que não é totalmente diminuído pelo mal, nem diminui; a saber, o bem que é sujeito do mal; assim, pelas trevas, nada é diminuído da substância do ar. Há, por fim, outro bem diminuído certamente pelo mal, não porém totalmente; e este é a capacidade do sujeito para o ato.

Mas a diminuição deste bem não deve ser entendida como subtração, o que se dá com a diminuição quantitativa, mas como remissão, o que se dá com a diminuição qualitativa e formal. Ora, a remissão dessa capacidade se mede pelo contrário à intenção da mesma. Pois, tal intenção depende das disposições pelas quais a matéria é preparada para o ato: quanto mais elas se multiplicarem no sujeito, tanto mais capaz será este de receber a perfeição e a forma. E contrariamente, a capacidade sofre remissão pelas disposições contrárias: quando mais se multiplicarem na matéria e forem intensas, tanto mais se há de remitir o poder de agir.

Se, portanto, as disposições contrárias não puderem ser multiplicadas e intensas ao infinito, mas até certo limite, também a capacidade predita não poderá sofrer diminuição ou remissão ao infinito. O que bem se vê nas qualidades ativas e passivas dos elementos; assim, a frigidez e a umidade, que diminuem ou remitem a capacidade da matéria para a forma ígnea, não podem multiplicar-se ao infinito. Se, porém, as disposições contrárias o puderem, também a capacidade referida diminuirá ou se remitirá ao infinito. Todavia, não poderá ser totalmente eliminada, porque permanece sempre radicalmente na substância do sujeito. Assim, se se interpuserem infinitos corpos opacos entre o sol e o ar, ao infinito diminuirá a capacidade do ar para a luz; não poderá ela, porém, ser totalmente eliminada, enquanto permanecer o ar, que, por natureza, é diáfano. Semelhantemente, podem-se adicionar pecados ao infinito, pelos quais cada vez mais diminuirá a capacidade da alma para a graça, pois eles são como obstáculos postos entre nós e Deus, conforme aquilo de Isaías (Is 59, 2): Más são as vossas iniqüidades que puseram uma separação entre vós e o vosso Deus. Todavia a referida capacidade nunca será totalmente aniquilada, na alma, porque resulta da natureza desta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem oposto ao mal fica totalmente eliminado; não assim, porém, os outros bens, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A capacidade de que se acabou de falar é meio entre o sujeito e o ato. Por onde, pela parte por que atinge o ato, diminui pelo mal; permanece porém pela parte pela qual se atém ao sujeito. Logo, embora o bem seja semelhante a si mesmo, contudo, pela sua comparação com elementos diversos, é eliminado parcial e não totalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns, imaginando a diminuição do bem predito, por semelhança com a diminuição quantitativa, disseram que, assim como o contínuo pode ser dividido ao infinito, feita a divisão segundo a mesma proporção, de modo que se torne, p. ex., a metade da metade ou o terço do terço; assim acontece no caso vertente. – Mas neste caso não cabe tal **SOLUÇÃO.** Pois, na divisão em que se conserva a mesma proporção, subtrai-se cada vez menos; assim a metade da metade é menos que a do todo. Mas, o segundo pecado não diminui menos do que o precedente a capacidade referida, mas talvez, igualmente ou mais. – Por onde, devemos concluir que, embora a capacidade mesma seja algo de finito, contudo diminui ao infinito, não em si, mas por acidente, enquanto as disposições contrárias também aumentam ao infinito, como se disse.

Art. 5 – Se o mal é suficientemente dividido em pena e culpa.

(II Sent., dist. XXXV, a. 1: De Malo, q. 1, a. 4).

O quinto discute-se assim. – Parece que o mal é insuficientemente dividido em pena e culpa.

1. – Pois, um defeito é um mal. Ora, em todas as criaturas, há defeitos, por não poderem se conservar no ser, cujo defeito, entretanto, nem é pena nem culpa. Logo, o mal não é suficientemente dividido em pena e culpa.

2. Demais. – Nos seres irracionais não há culpa nem pena; há neles, todavia, corrupção e defeito, coisas que implicam essencialmente o mal. Logo, nem todo mal é pena ou culpa.

3. Demais. – A tentação é um mal, sem todavia ser culpa; pois, a tentação não consentida não é pecado, mas matéria para exercer a virtude, como diz a Glosa sobre aquilo da Escritura (2 Cor 12, 7): E para que a grandeza das revelações. Nem também pena, pois a tentação precede à culpa, ao passo que a pena se lhe segue a esta. Logo, insuficientemente se divide o mal em pena e culpa.

Mas, *em contrário*,parece que a divisão é supérflua. Pois, como diz Agostinho, mal é o que prejudica. Ora, o que prejudica merece pena. Logo, todo mal se contém na pena.

SOLUÇÃO. – O mal, como já antes se disse, é a privação do bem; e este, principalmente e por si, consiste na perfeição e no ato. Ora, o ato existe de dois modos: como ato primeiro e como segundo. Aquele é a forma e a integridade da coisa; este é a operação. Logo, também importa que o mal de duplo modo exista. De um modo, por privação da forma ou de alguma parte requerida para a integridade da coisa; assim, a cegueira e o carecer de um membro são males. De outro modo, por privação da operação devida; quer esta completamente inexista, quer não tenha o modo e a ordem devidos. Como, porém, o bem absoluto é o objeto da vontade, o mal, privação do bem, segundo uma razão especial, existe nas criaturas racionais que têm vontade. Portanto o mal, por privação da forma e integridade da coisa, tem a natureza de pena; pois é da natureza da pena ser contrária à vontade e principalmente suposto que todas as coisas estão sujeitas à providência e à justiça divinas, como antes se demonstrou. Porém, o mal que consiste na privação da operação devida, quanto ao que é voluntário, tem a natureza de culpa; pois, se imputa alguma coisa por culpa a quem se transvia da ação perfeita, da qual é senhor pela vontade. Assim, portanto, todo mal, considerado como voluntário, é pena ou culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo o mal a privação do bem e não negação pura, como já antes se disse, nem toda falta de bem é mal, mas a do bem natural ao ser e que este deve ter. Assim, a falta de visão não é um mal na pedra, mas no animal; porque é contra a natureza da pedra o ter a visão. Semelhantemente, também é contra a natureza da criatura o conservar-se no ser por si mesma; pois então, o mesmo ente daria e conservaria o ser. Donde, tal falta não é mal da criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pena e a culpa não dividem o mal absolutamente, mas sim, o voluntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A tentação, importando provocação ao mal, sempre há o mal da culpa no tentador. Mas, no tentado não existe propriamente o mal, senão enquanto é de certo modo alterado, ao modo porque a ação do agente está no paciente. Porém, enquanto induzido ao mal pelo tentador, o tentado incide em culpa.

RESPOSTA À QUARTA. – Da natureza da pena é o atingir o agente em si mesmo afligindo-o. Porém, da natureza da culpa é o prejudicar o agente na sua ação. Assim, ambas se contem no mal, enquanto este, por natureza, prejudica.

Art. 6 – Se a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.

(IIa IIae, q. 19, a. 1; II Sent., dist. XXXVII. q. 3, a. 2; De Malo, q. 1, a. 5).

O sexto discute-se assim. – Parece que a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.

1. – Pois, a culpa está para a pena como o mérito para o prêmio. Ora, o prêmio participa, mais do que o mérito, da natureza do bem, pois é deste o fim. Logo, a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.

2. Demais. – Maior mal é o que se opõe ao maior bem. Ora, a pena, como já se disse, opõe-se ao bem do agente; e a culpa, ao da ação. Sendo, porém, o agente melhor do que a ação, resulta que pior é a pena do que a culpa.

3. Demais. – A privação mesma do fim é uma certa pena, chamada a carência da visão divina; porém o mal da culpa vem da privação da ordem em relação ao fim. Logo, a pena é maior mal que a culpa.

Mas, *em contrário*. – O artífice sábio faz mal menor para evitar o maior; assim como o médico amputa um membro para se não corromper o corpo. Ora, a sabedoria de Deus inflige a pena para evitar a culpa. Logo, esta é maior mal que aquela.

SOLUÇÃO. – A culpa participa, mais do que a pena, da natureza do mal. E não só mais do que as penas sensíveis, que consistem na privação dos bens corpóreos, e às quais a maior parte dos homens atendem; mas também mais do que a pena em acepção universal, segundo a qual a privação da graça ou da glória são determinadas penas. E disto é dupla a razão. – A primeira é que pelo mal da culpa nós nos tornamos maus; não porém pelo da pena, segundo aquilo de Dionísio: Ser punido não é mal, mas sim fazer-se digno da pena.E isto porque, consistindo o bem puro e simples, no ato, e não na potência, e sendo o último ato a operação ou o uso de quaisquer coisas possuídas, o bem absoluto do homem é relativo à boa operação ou ao bom uso das coisas possuídas. Ora, nós usamos de todas as coisas pela vontade. Por onde, pela vontade boa, porque o homem usa bem das coisas possuídas, dizem que ele é bom; e pela vontade má, mau. Porém, o que tem a vontade má também pode usar mal do bem que possui; como se um gramático voluntariamente falar de modo incôngruo. Logo, consistindo a culpa em si mesma num ato desordenado da vontade, e a pena em a privação de qualquer dos bens de que usa a

vontade, mais perfeitamente participa da natureza do mal a culpa do que a pena. – A segunda razão pode se deduzir de ser Deus o autor do mal da pena, não porém do mal da culpa. E a razão é que o mal da pena priva do bem a criatura; quer se considere como bem da criatura um bem criado; assim a cegueira priva da visão; quer como bem incriado, assim pela carência da visão divina fica privada a criatura do bem incriado. Porém, o mal da culpa opõe-se propriamente ao bem incriado em si mesmo. Pois contraria ao implemento da divina vontade e ao divino amor, pelo qual o bem divino é amado em si mesmo e não só enquanto participado pela criatura. Por onde se vê, que a culpa mais participa da natureza do mal do que a pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a culpa tenha na pena o seu termo, como o mérito no prêmio, contudo a culpa não é incorrida por causa da pena, como o mérito é adquirido por causa do prêmio; mas antes inversamente, a pena é estabelecida para ser evitada a culpa. E assim esta é pior que aquela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ordem da ação, eliminada pela culpa, é bem mais perfeito do agente, por ser perfeição segunda, do que o bem eliminado pela pena, que é perfeição primeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se compara a culpa com a pena, como o fim com a ordem para o mesmo; porque de ambos pode se vir a ficar privado de certo modo, tanto pela culpa como pela pena. Pela pena, enquanto o próprio homem mesmo se afasta do fim e da ordem para o fim. Pela culpa, porém, enquanto tal privação pertence à ação, não ordenada para o fim devido.

Questão 49: Da causa do mal.

Em seguida se trata da causa do mal. E, sobre este assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 – Se o bem pode ser causa do mal.

(Ia IIae, q. 75, a. 1; II Sent., dist. I, q. 1. a. 1, ad 2; dist. XXXIV; a. 3; II Cont. Gent., cap. XLI; III, cap. X, XIII; De Pot., q. 3, a. 6, ad 1 sqq.; De Malo, q. 1, a. 3; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o bem não pode ser causa do mal.

1. – Pois, a Escritura diz (Mt 7, 18): Não pode a árvore boa dar maus frutos.

2. Demais. – De dois contrários um não pode ser a causa do outro. Ora, o mal é o contrário do bem. Logo, o bem não pode ser causa do mal.

3. Demais. – O efeito deficiente não procede senão da causa deficiente. Ora, o mal, se tiver causa, é um efeito deficiente. Logo, tem uma causa deficiente. Mas, como tudo o que é deficiente é mau, só o mal pode ser a causa do mal.

4. Demais. – Dionísio diz que o mal não tem causa. Logo, o bem não é a causa do mal.

Mas, *em contrário*, dia Agostinho: De nada mais pode nascer o mal, a não ser do bem.

SOLUÇÃO. – É forçoso admitir-se que todo mal tenha, de certo modo, causa. Pois, o mal é a falta do bem natural ao ser e que este deve ter. Mas a deficiência de um ser, em relação à sua natural e devida disposição, só pode provir de alguma causa que o arrasta contrariamente à sua disposição; assim, um grave não pode mover-se para cima senão por uma causa que o impele; e a ação do agente só é deficiente, por algum impedimento. Ora, só o bem pode ser causa, porque nada é causa senão enquanto ser, e todo ser, como tal, é bom.

E se considerarmos a natureza especial das causas veremos que o agente, a forma e o fim importam certa perfeição e se prendem à natureza do bem; e também a matéria, como potência para o bem, tem a natureza deste. E assim, do que já se disse antes, é claro que o bem é causa do mal, por meio da causa material; pois, se demonstrou que o bem é o sujeito do mal. Quanto à causa formal, o mal não a tem, pois ele é, antes, a privação da forma. E, semelhantemente, nem causa final, sendo, pelo contrário, o mal a privação da ordenação ao fim devido; pois, não só o fim tem a natureza de bem, mas também o útil, que se ordena ao fim. Porém, o mal tem causa ao modo do agente, não certo por si, mas por acidente.

Para cuja evidência deve saber-se que de um modo é causado o mal na ação e de outro no efeito. Na ação, o mal é causado por defeito de algum dos princípios dela, a saber, do agente principal ou do instrumental; assim, o defeito no movimento do animal pode provir da debilidade da força motora, como nas crianças, ou só na inaptidão do instrumento, como nos côxos. Porém, num efeito qualquer, o mal é causado ora pela virtude do agente, sem que o seja no efeito mesmo dele; ora por defeito do agente ou da matéria. Assim; é causado pela virtude do agente, quando, da forma visada pelo agente resulta necessariamente a privação de outra forma; p. ex., da existência da forma ígnea resulta a privação da forma do ar ou da água. Donde, quanto mais o fogo for perfeito em virtude, tanto mais perfeitamente imprimirá a sua forma e assim, também, tanto mais perfeitamente corromperá o seu contrário. Por onde, o mal e a corrupção do ar e da água resultam da perfeição do fogo. Mas isso por acidente, pois o fogo não visa privar a forma da água, senão imprimir a forma própria; mas, fazendo tal,

causa a dita privação, por acidente. Porém, se houver defeito no efeito próprio do fogo, p. ex., que este seja deficiente no aquecer, tal se terá dado ou por defeito da ação, o que redunda no defeito de algum princípio, como ficou dito; ou por indisposição da matéria que não recebe a ação do fogo agente. Mas o fato mesmo da deficiência atinge o bem, ao qual é próprio, por si, agir. Por onde, é verdade que o mal denenhum modo tem causa, a não ser por acidente. Assim, o bem é a causa do mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, O Senhor chama árvore má à má vontade e árvore boa à boa vontade. Mas a vontade boa não produz nenhum ato moralmente mau, pois é pela própria vontade boa que o ato moral é julgado bom. Porém, o ato mesmo da vontade má é causado pela criatura racional, que é boa. E assim é a causa do mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem não causa o mal que lhe é contrário, mas outro; assim, a bondade do fogo causa o mal da água; o homem, bom por natureza, causa o ato moral mau. E isto mesmo por acidente, como se disse. Contudo, acontece que também, de dois contrários, um causa o outro por acidente; assim, o frio reinante no exterior aquece, fazendo o calor retrair-se para o interior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal tem causa deficiente, de um modo nas coisas voluntárias, e de outro nas naturais. Pois, o agente natural produz o seu efeito tal como este é, salvo se for impelido por alguma causa extrínseca; e isto mesmo é um defeito do agente. Por onde, nunca aparece o mal no efeito, sem que preexista algum outro mal no agente ou na matéria, como já se disse. Nos atos voluntários, porém, o defeito da ação procede da vontade deficiente no ato porque não se submete, neste, à sua regra. Cujo defeito porém não é culpa, se bem dele resulta esta, porque a vontade obra com tal defeito.

RESPOSTA À QUARTA. – O mal não tem causa por si mesmo, mas só por acidente, como já se disse.

Art. 2 – Se o sumo bem, Deus, é causa do mal.

(Supra, q. 48, a. 6; II Sent., disto XXXII, q. 2, a. 1; dist. XXXIV, a. 3; dist. XXXVII, q. 3, a. 1; II Cont; Gent.., cap. XLI; III, cap. LXXI; De Malo, q. 1, a. 5; Compend. Theol., cap. CXLI; In Ioan., cap. IX, lect. ad Rom., cap. I, lect. VII).

O segundo discute-se assim. – Parece que o sumo bem, Deus, é causa do mal.

1. – Pois, diz a Escritura (Is 45, 6-7): Eu Sou o Senhor, e não há outro. Eu o que formo a luz e crio as trevas, o que faço a paz e crio o mal; e outra passagem (Am 3, 6): Se acontecerá algum mal na cidade, que o senhor não fizesse?

2. Demais. – O efeito da causa segunda reduz-se à causa primeira. Ora, o bem é a causa do mal, como já se disse. Sendo portanto Deus a causa de todo bem, como mais acima se demonstrou, segue-se também que todo o mal vem de Deus.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, a causa da salvação de uma nau é idêntica à do perigo. Ora, Deus é a causa da salvação de todas as coisas. Logo também é a causa de toda perdição e de todo mal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que Deus não é o autor do mal, porque não é causa da tendência para o não-ser.

SOLUÇÃO. – Como resulta do que já foi dito, o mal consistente na deficiência da ação é sempre causado pela deficiência do agente. Em Deus porém não há nenhuma deficiência, pois Ele é a suma perfeição, como já antes se demonstrou. Por onde, o mal consistente na deficiência da ação, ou causado por deficiência do agente, não se reduz a Deus como a sua causa. – Porém, o mal consistente na corrupção

de certas coisas reduz-se a Deus como à sua causa. E isto é claro tanto nas coisas naturais como na ordem do voluntário. Pois, já se disse que um agente produtor, pela sua virtude, de uma forma, da qual resulte corrupção e deficiência, causa, pela mesma virtude a corrupção e a deficiência. Ora, é manifesto que a forma principalmente visada por Deus nas coisas criadas é o bem da ordem do universo. Esta, porém, requer, como antes foi dito, existam certos seres susceptíveis da deficiência, que por vezes realmente têm. E assim Deus, causando, nas coisas, o bem da ordem do universo, por conseqüência e como por acidente causa as corrupções delas, conforme diz a Escritura (1 Rg 2, 6): O Senhor é o que tira a vida e a dá. E no dito da mesma (Sb 1, 13) –Deus não fez a morte– deve-se entender a morte como visada em si mesma. Pois, à ordem do universo pertence também a da justiça, exigindo que se inflija uma pena aos pecadores. E, neste sentido, Deus é o autor do mal que é pena, não porém do que é culpa, pela razão supra exposta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As passagens citadas se referem ao mal da pena, não porém ao da culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O efeito da causa segunda deficiente reduz-se à causa prima não deficiente, quanto ao que ele tem de entidade e de perfeição; não porém quanto ao que tem de deficiência. Assim, tudo o que na claudicação é movimento é causado pela virtude motora; mas o que nela é obliqüidade não vem da virtude motora mas da curvatura da perna. E semelhantemente, tudo o que é realidade e ato na má ação reduz-se a Deus como à sua causa; mas o que nela é deficiência não é causado por Deus, mas pela causa segunda deficiente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A submersão da nau é atribuída ao nauta, como à causa, porque não fez o necessário para a salvação dela; mas Deus não deixa de fazer o necessário à salvação. Por onde o símile não colhe.

Art. 3 – Se há um mal sumo, causa de todo mal.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 1, ad 1; dist. XXXIV, a. 1, ad 4; II Cont. Gent., cap. XLI; III, cap. XV; De Pot., q. 3, a. 6; Compend. Theol., cap. CXVII; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVI; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII).

O terceiro discute-se assim. – Parece que há um mal sumo, causa de todo mal.

1. – Pois, efeitos contrários têm causas contrárias. Ora, há contrariedade nas coisas, segundo a Escritura (Ecle 33, 15): Contra o mal está o bem, e contra a morte a vida; assim também contra o homem justo o pecador.Logo, há dois princípios contrários, um do bem, outro do mal.

2. Demais. – Se um dos contrários está em a natureza das coisas, também o outro, como diz Aristóteles. Ora, o sumo bem está em a natureza das coisas, pois ele é a causa de todo bem, como já antes se demonstrou. Logo, também o mal sumo, que lhe é oposto, é causa de todo o mal.

3. Demais. – Como nas coisas há o bom e o melhor, assim também o mau e o pior. Ora, bem e o melhor se dizem pela relação com o ótimo. Logo, o mau e o pior pela relação com algum sumo mau.

4. Demais. – Tudo o que é por participação se reduz ao que é por essência. Ora, as coisas más para nós não são más por essência, mas por participação. Logo, deve haver algum mal sumo, causa de todo mal.

5. Demais. – Tudo o que é acidental se reduz ao que é essencial. Ora, o bem é causa do mal acidental. Logo, é necessário admitir algum mal sumo, causa essencial dos males. Nem se pode dizer que o mal

não tenha causa por si, senão só acidente; porque daí resultaria que o mal não existe na maioria, mas só na minoria dos casos.

6. Demais. – O mal do efeito se reduz ao da causa, porque o efeito deficiente vem de causa deficiente, como já antes se disse. Ora, não se pode ir até o infinito. Logo, é necessário admitir um primeiro mal, causa de todo mal.

Mas, *em contrário*, o sumo bem é causa de todo ser, como já antes se demonstrou. Logo, não pode haver um princípio que lhe seja oposto e causa dos males.

SOLUÇÃO. – Do já dito resulta que não há um primeiro principio do mal, como há um do bem.

Primeiro, porque o primeiro princípio do bem é por essência bom, como antes já foi demonstrado. Ora, nada pode ser mau por essência, pois já se demonstrou que todo ser, como tal, é bom, e que o mal só pode existir no bem como no seu sujeito.

Segundo, porque o primeiro principio do bem é o sumo e perfeito bem, que preencerra em si toda bondade, como antes ficou demonstrado. Porém, não pode haver um mal sumo, pois, segundo já se demonstrouembora o mal sempre diminua o bem, todavia não pode nunca consumi-lo totalmente, e, assim, sempre remanescendo o bem, nada pode haver íntegra e perfeitamente mau. Pelo que o Filósofo diz: o mal integral se destruirá a si mesmo, pois, destruído todo o bem, o que é exigido para a integridade do mal, elimina-se também o próprio mal, cujo sujeito é o bem.

Terceiro, porque a essência do mal repugna à noção de princípio. Quer por ser o mal causado pelo bem, como antes já se demonstrou. Quer por não poder assim ser causa primeira; pois, a causa acidental é posterior à essencial, como está claro em Aristóteles.

E os que admitiram dois princípios primeiros, um bom e outro mau, esses caíram em tal erro pelo mesmo fundamento por que professaram semelhantes opiniões estranhas aos antigos; a saber, por não considerarem a causa universal de todo ser, mas somente as causas particulares de efeitos particulares. E por isso, se verificavam ser nociva a outra uma coisa, em virtude da sua natureza, consideravam a natureza dessa coisa má, como se, por ex., disséssemos ser a natureza do fogo má porque queimou a casa de um pobre. Ora, o juízo sobre a bondade de uma coisa não se deve formar pela referência a algo de particular, mas por si mesmo e pela referência a todo o universo, no qual cada coisa tem o seu lugar mui ordenadamente, como se vê pelo já dito. E semelhantemente, os que pensaram que dois efeitos particulares contrários têm duas causas particulares contrárias, não souberam reduzir estas à causa universal comum. E por isso julgaram que até quanto aos primeiros princípios há contrariedade nas causas. Mas, como todos os contrários convêm em algo de comum, necessário é descobrir-lhes uma causa comum superior às causas contrárias próprias; assim, superior às qualidades contrárias dos elementos encontra-se a virtude do corpo celeste. E semelhantemente, superior a tudo o que de qualquer modo existe, encontra-se um primeiro principio de existir, como antes já se demonstrou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os contrários convêm num mesmo gênero e também na razão de existirem. Por onde, embora tenham causasparticulares contrárias, todavia é necessário chegar-se a uma causa primeira comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da natureza da privação e do modo de ser (hábito) é que se refiram à mesma coisa. Ora, o sujeito da privação é o ser em potência, como já ficou dito. Por onde, sendo o mal a privação do bem, como resulta do já dito (ibid), o mal se opõe ao bem com o qual vai junta a potência; não porém ao sumo bem, que é ato puro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cada coisa se considera segundo a sua noção própria. Ora, assim como a forma é uma perfeição, assim a privação é uma remoção. Por onde toda forma, toda perfeição e todo bem se consideram pela aproximação ao termo perfeito; porém a privação e o mal, pelo afastamento do termo. Por isso não se considera o mau e o pior pela aproximação ao mal sumo, como se considera o bom e o ótimo pela aproximação ao sumo bem.

RESPOSTA À QUARTA. – Não se considera mal nenhum ser, por participação, mas por privação da participação. Por onde, não é necessário fazer-se a redução a algo que seja por essência mau.

RESPOSTA À QUINTA. – O mal não pode ter causa senão por acidente, como antes se demonstrou. Donde é impossível fazer-se a redução a algo que seja por si causa do mal. E o dizer-se que o mal existe na maioria dos casos é absolutamente falso. Pois, os seres geráveis e corruptíveis, em que unicamente consiste o mal da natureza, são pequena parte de todo o universo. E demais, em cada espécie, a deficiência da natureza se dá na minoria dos casos. Só nos homens o mal aparece na maioria, porque não o bem, quanto aos sentidos do corpo, é o bem do homem como homem, mas sim o bem racional; ora, são mais numerosos os sequazes dos sentidos que os da razão.

RESPOSTA À SEXTA. – Nas causas do mal não se pode proceder até ao infinito; mas é mister reduzir todos os males a alguma causa boa, da qual resulta o mal por acidente.

Tratado dos anjos

Questão 50: Da substância dos anjos em absoluto.

Em seguida deve-se tratar da distinção entre a criatura corpórea e a espiritual. E, primeiro, da criatura puramente espiritual chamada anjo na Sagrada Escritura. Segundo, da criatura puramente corpórea. Terceiro, da criatura composta de corpo e espírito, que é o homem.

Quanto aos anjos, pois, deve-se tratar primeiro, do que lhes pertence à substância. Segundo, do que lhes pertence ao intelecto. Terceiro, do que lhes pertence à vontade. Quarto, do que lhes pertence à criação.

Quanto à substância, esta deve ser considerada em absoluto e por comparação com os corpos.

Sobre a substância deles em absoluto cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo é absolutamente incorpóreo.

(II Cont. Gent.., cap. XLVI, XLXIX; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não é absolutamente incorpóreo.

1. — Pois o incorpóreo só em relação a nós e não em relação a Deus não é absolutamente incorpóreo. Ora, Damascenodiz que o anjo é dito incorpóreo e imaterial quanto a nós; mas, comparado com Deus, conclui-se que é corpóreo e material. Logo, não é absolutamente incorpóreo.

2. Demais. — Só o corpo é movido, como o prova Aristóteles. Ora, Damasceno diz, ibidem, que o anjo é uma substância intelectual sempre móvel. Logo, o anjo é substância corpórea.

3. Demais. — Ambrósio diz: Toda criatura está circunscrita pelos limites certos da sua natureza. Ora, estar circunscrito é próprio dos corpos. Logo, toda criatura é corpórea. Mas os anjos são criaturas de Deus, como se lê na Escritura (Sl 148, 2) Louvai o Senhor todos os seus anjos; ao que se acrescenta: Porque Ele falou e as coisas se fizeram; mandou e foram criadas. Logo, os anjos são corpóreos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 103, 4): Que faz os anjos, seus espíritos.

SOLUÇÃO. — É necessário admitirem-se certas criaturas incorpóreas. Pois, o que Deus principalmente visa, nas coisas criadas, é o bem, que consiste ao assemelhar-se com Ele. Ora, a perfeita assimilação do efeito com a causa se dá quando aquele imita a esta segundo a virtude pela qual a causa produz o efeito; assim o cálido produz o cálido. Ora, Deus produz a criatura pelo intelecto e pela vontade, como já ficou dito. Donde, para a perfeição do universo se requer existam algumas criaturas intelectuais. Inteligir, porém, não pode ser ato do corpo, nem de nenhuma virtude corpórea, porque todo corpo está situado no lugar e no tempo. Por onde, é necessário admitir-se, para que o universo seja perfeito, a existência de alguma criatura incorpórea. Mas os antigos, ignorando a virtude intelectiva e não distinguindo entre o sentido e o intelecto, opinaram que nada existe no mundo, fora o que pode ser apreendido pelos sentidos e pela imaginação. E como a imaginação só percebe o corpo, opinaram que nenhum ente, além do corpo, pode existir, como diz o Filósofo. Donde procedeu o erro dos Saduceus

dizendo que não há espírito (At 23, 8). Mas o fato mesmo de ser o intelecto superior ao sentido prova racionalmente que há certos seres incorpóreos compreensíveis só por aquele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As substâncias incorpóreas são o meio termo entre Deus e as criaturas corpóreas. Ora, o meio, comparado com um extremo, é outro extremo; assim o tépido, comparado com o cálido, é frígido. E por tal razão se diz que os anjos, comparados com Deus, são materiais e corpóreos; e não por haver neles algo da natureza corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Movimento aí se toma no sentido em que se diz que inteligir e querer são certos movimentos. Por onde se diz que o anjo é substância sempre móvel porque sempre está em ato de intelecção e não, como nós, ora em ato, ora em potência. Por onde se vê que a objeção procede de um equívoco.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser circunscrito por limites locais é próprio dos corpos; mas por limites essenciais é comum a qualquer criatura, tanto corporal como espiritual. Por onde diz Ambrósioque, embora certos seres não estejam contidos em lugares corpóreos, todavia não escapam à circunscrição da substância.

Art. 2 — Se o anjo é composto de matéria e forma.

(I Sent., dist. VIII, a. 5, a. 2; II, dist. III, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap L, LI; De Spirit. Creat., a. 1; Quodl. III, q. 8, IX, q. 4, a. 1; Compend. Theol., cap. LXXIV; Opusc. XV, De Angelis, cap. V seqq.; cap. XVIII; De Ent. et Ess., cap. V).

O segundo assim se discute. — Parece que o anjo é composto de matéria e forma.

1. — Pois, todo o contido em algum gênero é composto de gênero e diferença, a qual, acrescentada ao gênero, constitui a espécie. Ora, o gênero provém da matéria, e a diferença, da forma, como se vê em Aristóteles. Logo, tudo o que está em um gênero é composto de matéria e forma. Ora, o anjo está no gênero da substância. Logo, é composto de matéria e forma.

2. Demais. — Onde existem as propriedades da matéria existe esta. Ora, propriedades da matéria são receber e substar; por onde diz Boécioque a forma simples não pode ser sujeito. Ora, tal se dá com o anjo. Logo, este é composto de matéria e forma.

3. Demais. — A forma é ato. Ora, o que é só forma é ato puro. Mas o anjo não é ato puro, pois só Deus o é. Logo, não é somente forma, mas tem esta, na matéria.

4. Demais. — A forma propriamente é limitada e definida pela matéria. Logo, a forma sem matéria é infinita. Ora, a forma do anjo não é infinita, porque toda criatura é finita. Logo, a forma do anjo existe na matéria.

Mas em contrario diz Dionísioque a primeiras criaturas compreendidas como incorpóreas, são-no também como imateriais.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinam que os anjos são compostos de matéria e forma; é esta a opinião que Avicebrãose esforça por estabelecer. Pois supõe que tudo o que for distinto pelo intelecto também o será nas coisas. Ora, na substância incorpórea, o intelecto apreende algo pelo que ela se distingue da corpórea e algo pelo que com esta convém. Por onde, quer concluir daí que aquilo pelo que a substância incorpórea difere da corpórea é como que a forma daquela; e o que está sujeito a esta forma distintiva, e é como que comum, é a matéria da substância incorpórea. E por isso ensina ser a mesma a matéria

universal dos seres espirituais e dos corpóreos; de modo que se entenda que a forma da substância incorpórea esteja impressa na matéria dos seres espirituais, como a forma da quantidade o está na dos corpóreos.

Mas, de primeira vista, conclui-se que é impossível seja a mesma a matéria dos seres espirituais e dos corpóreos. Pois não é possível que a forma espiritual e a corporal sejam recebidas pela mesma parte da matéria, porque então uma mesma coisa, numericamente, seria corpórea e espiritual. Donde se conclui que uma parte é a parte da matéria que recebe a forma corpórea e outra a que recebe a forma espiritual. Mas a matéria não pode ser dividida em partes senão enquanto submetida à quantidade; removida esta, permanece a substância indivisível, como diz Aristóteles. Donde resulta que a matéria dos seres espirituais está sujeita à quantidade, o que é impossível. Logo, é impossível que uma mesma seja a matéria dos seres corpóreos e dos espirituais.

Mas, além disso, é impossível que a substância intelectual tenha qualquer espécie de matéria. Pois, a operação de cada ser segue-lhe o modo da substância. Ora, inteligir é operação fundamentalmente imaterial. O que se vê claramente pelo seu objeto; pois é deste que todo ato tira a sua espécie e sua essência.

Assim, pois, um ser é inteligido enquanto abstraído da matéria; porque as formas da matéria são individuais, e o intelecto não as apreende como tais. Donde se conclui que toda substância intelectual é absolutamente imaterial.

Por onde, não é necessário seja distinta, nas coisas, o que o é pelo intelecto; pois este não apreende as coisas ao modo delas, mas ao seu modo. E dai vem que as coisas materiais, inferiores ao nosso intelecto, existem neste, de modo mais simples do que em si mesmas. Porem as substâncias angélicas são superiores ao nosso intelecto. Donde, não poder ele chegar a apreendê-las tais como em si mesmas são; mas ao seu modo, enquanto apreende coisas compostas. E assim também apreende Deus, como já antes se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É a diferença que constitui a espécie. Ora, é constituído numa espécie o ser determinado a um grau especial, entre os entes; porque as espécies das coisas são como números, diferentes pela adição e subtração da unidade, como diz Aristóteles. Ora, nas coisas materiais, é uma a coisa que determina ao grau especial, a saber, a forma, e outra a que é determinada, a saber, a matéria; por onde, uma é a origem do gênero e outra a da diferença. Mas, nas coisas imateriais, não há um determinante e determinado; mas, cada uma delas, em si mesmas, tem um grau determinado entre os entes. Logo, o gênero e a diferença, nelas, não provém de origens diferentes, mas sim de uma mesma origem. O que todavia é diferentemente compreendido pelo nosso intelecto; pois, enquanto este considera uma dessas coisas indeterminadamente, descobre nelas a noção de gênero; e enquanto determinadamente, a de diferença.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa objeção é formulada por Avicebrão. E seria necessária se fossem idênticos os modos pelos quais recebem o intelecto e a matéria. Ora, isto é claramente falso. Pois a matéria recebe a forma para ser constituída, por esta, no ser de uma espécie, seja do ar, do fogo ou de qualquer outra. Mas não é assim que o intelecto recebe a forma; do contrario se verificaria a opinião de Empédocles, ensinando que conhecemos a terra pela terra e o fogo pelo fogo. Mas a forma inteligível está no intelecto segundo a natureza mesma da forma, pois é assim que é conhecida por ele. Por onde, tal recepção não é recepção da matéria, mas da substância imaterial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora, no anjo não haja composição de forma e de matéria, há todavia nele ato e potência. E isto pode ser manifestado considerando as coisas materiais, nas quais se descobre uma dupla composição. A primeira, de matéria e forma, pelas quais uma natureza é constituída. Mas a natureza assim composta não é o seu ser, senão o do seu ato; por onde, tal natureza está para o seu ser como a potencia para o ato. Logo, eliminada a matéria, e posto que a forma mesma subsista sem a matéria, contudo ainda permanece a relação da forma com o seu ser, como a da potência com o ato. E tal composição é a que se deve admitir nos anjos. E dai vem o dizerem alguns que o anjo é composto do pelo que é e daquilo que é, ou, do ser e daquilo que é, como diz Boécio; pois aquilo que é é a forma mesma subsistente; porém o ser em si é o pelo que a substância é; assim, a corrida é a pela que o corredor corre. Mas, em Deus, não difere a essência, da existência, como antes se demonstrou. Por onde, só Deus é ato puro.

RESPOSTA À QUARTA. — Toda criatura é finita por si mesma, enquanto a sua essência não é absolutamente subsistente, mas limitada pela natureza à qual advém. Mas nada impede que uma criatura seja, de certo modo, infinita. Assim as criaturas materiais têm a infinidade por parte da matéria, mas a finidade por parte da forma, que é limitada pela matéria na qual é recebida. Porém, as substâncias imateriais criadas, finitas na sua essência, são infinitas por não terem as suas formas recebidas por outro ser. Seria como se disséssemos que a brancura, existindo separada, é infinita, quanto à sua essência, por não ser esta concretizada em nenhum sujeito; mas, finita pela sua existência por estar realizada numa natureza especial. E por isso se diz que a inteligência é finita superiormente porque recebe o seu ser de um ser superior; mas é infinita inferiormente porque não é recebida em matéria nenhuma.

Art. 3 — Se é grande o número dos anjos existentes.

(Infra, q. 112, a. 4, ad 2; II Sent., dist, III, q. 1, a. 3; II Cont. Gent., cap. XCII; De Pot., q. 6, a. 6; Opusc. XV, De Angelis, cap. II)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos não são em grande número.

1. — Pois, o número é espécie de quantidade e resulta da divisão do contínuo. Ora, este não existe nos anjos, que são incorpóreos, como já antes de demonstrou. Logo, os anjos não podem ser em grande número.

2. Demais. — Quanto mais um ser se aproxima da unidade, tanto menos multiplicado é, como se vê nos números. Ora, a natureza angélica é, entre as outras naturezas criadas, a mais próxima de Deus. Logo, sendo Deus maximamente uno, resulta que em a natureza angélica há um mínimo de multidão.

3. Demais. — O efeito próprio das substâncias separadas são os movimentos dos corpos celestes. Ora, estes são em pequeno número determinado, que pode ser apreendido por nós. Logo, os anjos não são em maior multidão que os movimentos dos corpos celestes.

4. Demais. — Dionísiodiz que pelos raios da divina bondade subsistem todas as substâncias inteligíveis e intelectuais. Mas o raio não se multiplica senão pela diversidade dos que o recebem. Ora, não se pode dizer que a matéria seja receptiva do raio inteligível, por serem as substâncias intelectuais imateriais, como antes se demonstrou. Logo, conclui-se que a multiplicação das substâncias intelectuais não pode ser senão segundo a exigência dos corpos primários, a saber, os celestes; de maneira que nestes determinem, de certo modo, a multiplicação dos preditos raios. E assim se conclui o mesmo que antes.

Mas *em contrário* diz a Escritura (Dn 7, 10): Um milhão de ministros o serviam, e mil milhões assistiam diante dele.

SOLUÇÃO. — Diversos trataram, por vias diversas, a questão do número das substâncias separadas.

Assim, Platão ensinou que elas são as espécies das coisas sensíveis; como, p. ex., se disséssemos que a natureza humana em si é separada. E, segundo esta opinião, é necessário que as substâncias separadas sejam relativas ao número das espécies sensíveis. — Porém Aristóteles refuta esta doutrina, por ser a matéria da essência das espécies sensíveis. Por onde, as substâncias separadas não podem ser as espécies exemplares de tais sensíveis, mas têm natureza mais elevada que a das coisas sensíveis.

Ensinou todavia Aristóteles, que essas naturezas mais perfeitas se ordenam às sensíveis, em dependência das noções de motor e do fim, por isso se esforçou por deduzir, do número dos motores primeiros, o das substâncias separadas.

Mas, como isto repugna ao testemunho da Sagrada Escritura, Rabbi Moisés, judeu, querendo conciliar as coisas, ensinou que os anjos, como substâncias imateriais, multiplicam-se pelo número dos movimentos dos corpos celestes, segundo Aristóteles. Mas acrescentou, para salvar a Escritura, quem nesta, os anjos também são chamados homens anunciadores das coisas divinas, e das virtudes das coisas naturais, manifestativas da onipotência de Deus. — Mas é estranho ao costume da Escritura o chamarem-se às virtudes das coisas irracionais, anjos.

Deve-se portanto dizer que também os anjos, como substâncias imateriais, existem em multidão máxima e excedem toda multidão material. E é isto o que Dionísio: muitos são os exércitos bem-aventurados das inteligências supremas, excedendo a comensuração fraca e limitada dos nossos números materiais. E a razão disto é que, sendo a perfeição do universo o que Deus principalmente visou na criação das coisas, quanto mais perfeitos forem os seres tanto em maior excesso foram criados por Deus. Porém, assim como, nos corpos, o excesso se realiza pela grandeza, assim, nos seres incorpóreos, pode-se fundar ele na multidão. Pois vemos que os corpos incorruptíveis, os mais perfeitos entre os corpos, excedem como incomparavelmente, pela grandeza, os corruptíveis. Assim, toda a esfera dos corpos ativos e passivos é algo de pequeno em relação aos corpos celestes. Por onde, é racional que as substâncias imateriais excedam, pela multidão, e como incomparavelmente, as materiais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos anjos não há o número, quantidade discreta, causada pela divisão do continuo; mas o número causado pela distinção das formas, enquanto a multidão pertence aos transcendentais, como já ficou dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por ser a natureza angélica próxima de Deus, importa tenha o mínimo de multidão na sua composição; e não que a multidão se realiza em poucos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa objeção é de Aristóteles; e concluiria com necessidade, se as substâncias separadas existissem por causa das substâncias corpóreas. Então seriam inúteis as substâncias imateriais, salvo para causarem algum movimento nas coisas corpóreas. Mas não é verdade que as substâncias imateriais existam por causa das corporais, porque o fim é mais nobre que os meios. E por isso também Aristóteles diz, no mesmo passo, que essa razão não é necessária, mas provável. Demais, foi forçado a usar dela, pois, ao conhecimento dos seres inteligíveis só podemos chegar pelos dos sensíveis.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa objeção procede segundo a opinião dos que ensinavam ser a matéria a causa da distinção das coisas. Isto porém não está provado. Donde, a multiplicação dos anjos não se pode admitir como fundada na matéria nem nos corpos; mas sim em ter a divina sabedoria planejado diversas ordens de substâncias imateriais.

Art. 4 — Se os anjos diferem pela espécie.

(II Sent., dist. III, q. 1, a. 4; dist. XXXII, q. 2, a. 3; IV, dist. XII, q. 1, a. 1, qª 3; II Cont. Gent., cap. XCII; De Spirit. Creat., a. 8; Qu. De Anima. a. 3; De Ent. et Ess., cap. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos não diferem pela espécie.

1. — Sendo a diferença mais nobre que o gênero, os seres que convém pelo que têm de mais nobre convém pela última diferença constitutiva e, assim, são os mesmos em espécie. Ora, todos os anjos convém pelo que têm de mais nobre, a saber, a inteligência. Logo, são todos da mesma espécie.

2. Demais. — O mais e o menos não diversificam a espécie. Ora, os anjos diferem uns dos outros só pelo mais e pelo menos, a saber, enquanto um é mais simples que outro e de intelecto mais perspicaz. Logo, não diferem pela espécie.

3. Demais. — A alma e o anjo dividem-se por oposição. Mas todas as almas são da mesma espécie. Logo também os anjos.

4. Demais. — Quanto mais perfeita a natureza de um ser, tanto mais este deve se multiplicar. Ora, isto seria impossível se, numa espécie, só existisse um individuo. Logo, há muitos anjos de uma mesma espécie.

Mas *em contrário* é que, nos seres de uma mesma espécie, não há anteriores e posteriores, como diz Aristóteles. Ora, entre os anjos, ainda da mesma ordem, há primeiros, médio e últimos, como diz Dionísio. Logo, os anjos não são da mesma espécie.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que todas as substâncias espirituais, mesmo as almas, são da mesma espécie. Outros, que todos os anjos são da mesma espécie, não porém as almas. Outros ainda, que são da mesma espécie todos os anjos da mesma hierarquia ou da mesma ordem. — Mas isto é impossível. Pois, os seres que convém pela espécie e diferem pelo número, convém pela forma e se distinguem pela matéria. Ora, se os anjos não se compõem de matéria e forma, como antes se demonstrou, segue-se que é impossível haver dois anjos da mesma espécie. Como também seriam impossíveis várias brancuras separadas, ou várias humanidades; pois as brancuras não são várias senão enquanto existem em substâncias. — Mesmo, porém, que os anjos tivessem matéria, nem assim poderiam existir vários anjos da mesma espécie. Pois, então, seria necessariamente a matéria o princípio que distinguiria um do outro; não, certo, pela divisão quantitativa, por serem os anjos incorpóreos, mas pela diversidade das potências. Ora, esta diversidade material causa, não só a diversidade especifica, mas também a genérica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A diferença é mais nobre que o gênero, como o determinado o é mais que o indeterminado, e o próprio do que o comum; não, porém, por serem de naturezas diferentes. O contrário importaria em serem todos os irracionais da mesma espécie; ou em existir neles alguma forma mais perfeita que a alma sensível. Logo, os irracionais diferem, pela espécie, segundo diversos graus determinados da natureza sensitiva. E, semelhantemente, todos os anjos diferem pela espécie, segundo os diversos graus da natureza intelectiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mais e o menos não diversificam a espécie, enquanto causados pela intenção e remissão da mesma forma, mas enquanto causados pelas formas dos diversos graus; como se disséssemos que o fogo é mais perfeito que o ar. E é deste modo que os anjos se diversificam pelo mais e pelo menos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem da espécie prepondera sobre o do individuo. Por isso muito melhor é se multipliquem as espécies angélicas do que os indivíduos de uma mesma espécie.

RESPOSTA À QUARTA. — A multiplicação numérica, podendo estender-se até ao infinito, não é a visada pelo agente; mas só a especifica, como antes já se disse. Por onde, a perfeição da natureza angélica exige a multiplicação das espécies e não a dos indivíduos de uma mesma espécie.

Art. 5 – Se os anjos são incorruptíveis.

O quinto discute-se assim. — Parece não sejam os anjos incorruptíveis.

1. — Pois, diz Damasceno, do anjo, que é uma substância intelectual, dotada de imortalidade por graça e não por natureza.

2. Demais. — Platãodiz: Ó deuses dos deuses, dos quais o autor mesmo e o pai sou eu. Sois, por certo, minha obra; corruptíveis por natureza, mas, se eu quiser, incorruptíveis. Ora, estes deuses se podem entender como não sendo seres diferentes dos anjos. Logo, estes são, por natureza, corruptíveis.

3. Demais. — Segundo Gregório, todas as coisas tenderiam ao nada se a mão do Onipresente não as conservasse. Ora, o que pode ser reduzido ao nada é corruptível. Logo, como os anjos foram feitos por Deus, resulta que são corruptíveis por natureza.

Mas, em contrario, diz Dionísio que as substâncias intelectuais têm vida indeficiente, isentas de corrupção universal, da morte, da matéria e da geração.

SOLUÇÃO. — deve-se dizer que os anjos são, por natureza, incorruptíveis. E a razão é que nada se corrompe senão porque a forma se separa da matéria. Donde, sendo o anjo a própria forma subsistente, como já se disse, é impossível seja corruptível a substância dele. Pois, o que convém a um ser, pela própria natureza deste, nunca deste pode separar-se; porém do ser ao qual alguma coisa convém, por causa de outra, desse ela pode ser separada, separada que seja coisa pela qual a primeira lhe convinha. Assim, a rotundidade não pode ser separada do círculo, porque lhe convém pela própria natureza dele; mas um círculo de bronze pode perder a rotundidade se a figura circular for separada do bronze. Ora, o ser em si compete à forma, pois é pela forma que um ser é atual. Porém, a matéria é um ser atualizado pela forma. Por onde, o composto de matéria e forma deixa de ser atual quando a forma for separada da matéria. Mas se a própria forma for subsistente no seu ser, como é o caso dos anjos, conforme já se disse, ela não pode perder o ser. Por onde, a imaterialidade do anjo é a razão de ser ele incorruptível por natureza. E um sinal dessa incorruptibilidade pode ser deduzido da operação intelectual angélica. Pois, como cada ente opera enquanto está em ato, a operação indica o modo de ser do ente. Porém a espécie e a natureza da operação se compreendem pelo objeto. Ora, como todo objeto inteligível, estando fora do tempo, é sempiterno, resulta que toda substância intelectual é incorruptível por natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno se refere à imortalidade perfeita, que inclui onímoda imutabilidade; pois, toda mutação é de certo modo, morte, como diz Agostinho. Ora, a perfeita imutabilidade os anjos só alcançam pela graça, como a seguir se verá.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Platão entende, por deuses, os corpos celestes, que pensava serem compostos de elementos e, portanto, corruptíveis por natureza, embora sempre se conservassem no ser, por obra da vontade divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já antes se disse, é necessário o que tem causa à sua necessidade. Por onde, não repugna ao necessário nem ao incorruptível tenham o ser dependente de outro como da causa. Donde, o dizer-se que todos os seres, mesmos os anjos, voltariam ao nada, se não fossem conservados por Deus, não significa haja nos anjos algum princípio de corrupção; mas que o ser angélico depende de Deus como da causa. Pois não se chama corruptível o que Deus pode reduzir ao nada, subtraindo-lhe a conservação, mas o que traz consigo algum princípio de corrupção: a contrariedade, ou, ao menos, a potência da matéria.

Questão 51: Da relação dos anjos com os corpos.

Em seguida se trata dos anjos por comparação com os seres corpóreos. E, primeiro, da relação dos anjos com os corpos. Segundo, da relação dos anjos com os lugares corpóreos. Terceiro, da relação dos anjos com o movimento local.

Sobre o primeiro ponto três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

(I Sent., dist. VIII, a. 1; II Cont. Gent., cap. XCI; De Pot. q. 6, a. 6; De Malo. q. 16, a. 1; De Spirit. Creat., a. 5; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

1. — Pois, diz Orígenes: só da natureza de Deus, i.é., do Padre, do Filho e do Espírito Santo, pode-se entender que é próprio o existir sem substância material e sem nenhuma mistura de corpo. — Bernardo também diz:Concedamos só a Deus tanto a imortalidade como a incorporeidade, do qual, somente, a natureza, nem por si nem por outro, precisa do ajutório de um instrumento corporal. Pois é claro que todo espírito criado precisa de tal ajutório. — Agostinho, por fim, diz: Os demônios chamam-se animais aéreos, porque se ajudam da natureza dos corpos aéreos. Ora a mesma é a natureza do demônio e do anjo. Logo, os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

2. Demais. — Gregóriochama ao anjo animal racional. Ora, todo animal é composto de corpo e alma. Logo, os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

3. Demais. — É mais perfeita a vida dos anjos do que a das almas. Ora, a alma não somente vive, mas também vivifica o corpo. Logo, os anjos vivificam corpos que lhes estão naturalmente unidos.

Mas, *em contrário* diz Dionísio que os anjos, compreendidos como incorpóreos, também o devem ser como imateriais.

SOLUÇÃO. — Os anjos não estão naturalmente unidos a corpos. Pois o que é acidental a uma natureza não se encontra nela universalmente; assim, ter asas não é da natureza do animal e por isso não convém a todo animal. Ora, como inteligir não é ato do corpo, nem nenhuma virtude deste — como a seguir se verá — não é da natureza da substância intelectual como tal, estar unida a um corpo; mas isto é acidental, por qualquer outra razão, à uma substância intelectual. Assim, à alma humana convém estar unida a um corpo, por ser imperfeita e potencial, no gênero das substâncias intelectuais, não tendo, por natureza, a plenitude da ciência, mas tirando-a das coisas sensíveis por meio dos sentidos do corpo, como a seguir se dirá. Mas havendo, em qualquer gênero, algo de imperfeito, é necessário que, nesse mesmo gênero, preexista algo de perfeito. Há, portanto, algumas substâncias perfeitas intelectuais, em a natureza intelectual, que não precisam de tirar a ciência, das coisas sensíveis. Logo, nem todas as substâncias intelectuais estão unidas a corpos; mas há algumas separadas deles, e a estas chamamos anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como antes já se disse, alguns opinaram que todo ente é corpo. E considera-se como conseqüência dessa opinião, o terem alguns ensinado que não há nenhumas substâncias incorpóreas que não estejam unidas a corpos; e portanto, terem alguns afirmado que Deus é a alma do mundo, como Agostinho refere. Mas, como isto repugna à fé católica, que exalta Deus sobre todas as coisas, segundo a Escritura (Sl 8, 2) — A tua magnificência se elevou sobre os céu. — Orígenes, rejeitando tal opinião, no tocante a Deus, seguiu a opinião dos outros, no tocante às outras coisas; assim

como se enganou, em muitos outros assuntos, seguindo a opinião dos antigos filósofos. — E a expressão de Bernardo pode-se explicar dizendo que os espíritos criados precisam de um instrumento corporal, não que este lhes esteja naturalmente unido, mas sim que é assumido para algum fim, como a seguir se dirá. — E quanto a Agostinho, ele não afirma mas usa da opinião dos Platônicos, que ensinavam haver certos animais aéreos a que chamavam demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Gregório chama ao anjo animal racional, metaforicamente, pela semelhança com a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Vivificar, efetivamente, é absolutamente uma perfeição e, por isso, convém a Deus, segundo a Escritura (1 Rs 2, 6): O Senhor é quem tem a vida e a dá. Mas vivificar, formalmente, pertence à substância que é parte de alguma natureza e que não tem em si a natureza íntegra da espécie. Por onde, a substância intelectual não unida a um corpo é mais perfeita que a unida.

Art. 2 — Se os anjos assumem corpos.

(II Sent., dist, VIII, a. 2; De Pot., q. 6, a. 7)

O segundo discute-se assim. — Parece que os anjos não assumem corpos.

1. — Pois, a operação angélica, como a da natureza, nada tem de supérfluo. Mas tê-lo-ia se os anjos assumissem corpos, porque o anjo, tendo uma virtude que excede toda virtude corpórea, não precisa de corpo. Logo, o anjo não assume nenhum corpo.

2. Demais. — O fato de assumir termina em alguma união, pois, assumir é como que tomar para si. Ora, o corpo não se une ao anjo como à forma, como antes já se disse. Porém, o que se lhe une, como ao motor, não é assumido; do contrário, resultaria que todos os corpos movidos pelos anjos seriam por eles assumidos. Logo, os anjos não assumem corpos.

3. Demais. — Os anjos não assumem corpos de terra ou de água, porque não poderiam desaparecer subitamente; nem de fogo,m porque queimariam as coisas em que tocassem; nem de ar, porque o ar não é susceptível de figura nem de cor. Logo, os anjos não assumem corpos.

Mas *em contrário* diz Agostinho que os anjos apareceram a Abraão em corpos assumidos.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que os anjos nunca assumem corpos, e tudo o que se lê na divina Escritura sobre aparições angélicas, aconteceu em visão profética, isto é, em imaginação. — Mas isto repugna ao intento da Escritura. Pois, o que é visto por visão imaginaria o é somente na imaginação do vidente e, por isso, é visto por todos de maneiras diferentes. Ora, na divina Escritura aparecem, por vezes, anjos vistos igualmente por todos. Assim, os anjos aparecidos a Abraão foram vistos por ele, por toda a sua família, por Lote e pelos habitantes de Sodoma; semelhantemente, o anjo aparecido a Tobias foi visto por todos. Por onde é manifesto que tal aconteceu por visão corpórea, pela qual, vendo-se o que está fora do vidente, isso pode ser visto por todos. Ora, por tal visão, não se vê senão o corpo. Portanto, como os anjos não são corpos, nem estão naturalmente unidos a estes, como já se viu, resulta que, às vezes, assumem corpos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os anjos não precisam de um corpo assumido, por si mesmos, mas por causa de nós; para que, praticando familiarmente com os homens, indiquem-lhes a sociedade espiritual que estes esperam com eles terão, na vida futura. E o fato de terem os anjos assumido corpos, no Velho Testamento não foi senão o indício figurativo de que o Verbo de Deus

haveria de assumir um corpo humano; pois, todas as aparições do Antigo Testamento foram ordenadas a essa aparição, pela qual o Filho de Deus se manifestou encarnado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo assumido está unido ao anjo, não, certo, como à sua forma, nem somente como ao seu motor, mas como ao motor representado pelo corpo móvel assumido. Pois, assim como as propriedades das coisas inteligíveis são descritas pela Sagrada Escritura sob semelhanças com as coisas sensíveis; assim, os corpos sensíveis são formados pelos anjos, mediante a divina virtude, de modo que sirvam para representar as propriedades inteligíveis deles. E é assim que o anjo assume um corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o ar, pela sua rarefação, não conserve a figura nem a cor, todavia pode às vezes condensar-se, colorir-se e configurar-se, como se vê nas nuvens. E é assim que os anjos assumem um corpo aéreo, condensando-o, por virtude divina, quanto for necessário para a formação do corpo a ser assumido.

Art. 3 — Se os anjos exercem operações vitais, nos corpos que assumem.

(II Sent., dist. VIII, a. 4; De Pot., q. 6, a. 8)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos exercem operações vitais nos corpos que assumem.

1. — Pois aos anjos não convém nenhuma dissimulação da verdade. Ora, seria dissimulação se o corpo assumido por eles parecesse vivo, com operações vitais e, na realidade, não o fosse. Logo, os anjos exercem, no corpo que assumem, operações vitais.

2. Demais. — Nas obras angélicas nada é em vão. Ora, em vão se formariam, no corpo assumido pelo anjo, olhos, narizes e outros órgãos sensoriais, se ele não sentisse, com esses órgãos. Logo, o anjo sente, com o corpo assumido; o que é mui propriamente, operação vital.

3. Demais. — Mover-se com movimento progressivo é uma das operações vitais, como se vê em Aristóteles. Ora, manifestamente os anjos se manifestam movendo-se com os corpos que assumem. Pois, diz a Escritura (Gn 18, 16), que Abraão ia com eles conduzindo os anjos que lhe apareceram. E Tobias, ao anjo que lhe perguntava (Tb 5, 7) — Tu sabes o caminho que leva à terra dos Medos? — responde: Sei, e tenho andado muitas vezes estes caminhos. Logo, os anjos exercem freqüentemente operações vitais, nos corpos que assumem.

4. Demais. — Falar é operação do ser vivo que se realiza pela voz, som proferido pela boca do animal, como diz Aristóteles. Ora, é manifesto, em muitos lugares na Escritura, que os anjos falaram pelos corpos que assumiram. Logo, exercem, nesses corpos, operações vitais.

5. Demais. — Comer é operação própria do animal; por isso, o Senhor, depois da ressurreição, como prova da vida ressurgida, comeu com os discípulos, como está na Escritura. Ora, certos anjos, manifestando-se em corpos assumidos, comeram; e Abraão, depois de os haver adorado, ofereceu-lhes alimentos, como se lê na Escritura (Gn 18). Logo, os anjos exercem operações vitais, nos corpos que assumem.

6. Demais. — Gerar outro homem é ato vital. Ora, tal convém aos anjos, pelos corpos que assumiram, pois diz a Escritura (Gn 6, 4): Depois que os filhos de Deus tiveram comercio com as filhas dos homens,

geraram estas filhos que foram homens possantes e afamados no século. Logo, os anjos exercem operações vitais nos corpos que assumem.

Mas *em contrário*. — Os corpos assumidos pelos anjos não vivem, como antes já se disse. Logo, nem por tais corpos podem se exercer operações vitais.

SOLUÇÃO. — Certas operações vitais têm algo de comum com as outras operações; assim, a locução, operação vital, convém, como som, com os outros sons de seres inanimados; e a marcha, como movimento, convém com outros movimentos. Ora, os anjos podem, pelos corpos que assumem, exercer as operações vitais, no que elas têm de comum com outras operações. Não, porém, quanto ao que é próprio às tais operações; porque, segundo o Filosofo, a ação é própria de quem é própria a potência. Por onde, nenhuma operação vital pode realizar o ser sem vida, a qual é o princípio potencial de tal operação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como não é contra a verdade que a Escritura descreva coisas inteligíveis sob figuras sensíveis, pois tal não diz para afirmar que o inteligível seja sensível, mas para dar a entender, por figuras sensíveis, as propriedades dos inteligíveis, segundo certa semelhança; assim não repugna à veracidade dos santos anjos que os corpos por eles assumidos pareçam homens vivos, embora não o sejam. Pois não são assumidos senão para que as propriedades e as operações espirituais dos anjos sejam designadas pelas propriedades e operações humanas. O que não se poderia fazer congruentemente se eles assumissem verdadeiros homens porque então revelariam propriedades dos próprios homens e não dos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sentir é operação totalmente vital. Por onde, de nenhum modo se pode dizer que os anjos sintam, pelos órgãos dos corpos assumidos. Mas nem por isso tais órgãos se formaram superfluamente, pois não se formaram para que, por eles, se sentisse, mas para que designassem as virtudes espirituais dos anjos; assim como, pelos olhos, se designa a virtude cognoscitiva do anjo e, pelos outros membros, as outras virtudes deles, como ensina Dionísio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O movimento proveniente de um motor conjunto é operação propriamente vital. Mas assim não é que se movem os corpos assumidos pelos anjos, pois estes não são as formas daqueles. Por onde, movidos tais corpos, os anjos se movem por acidente; pois estão estes naqueles como motores nos moveis; e por isso estão num ponto porque não estão em outro. O que não se pode dizer de Deus. Por onde, embora Deus não se mova, movidas as coisas em que Ele está, porque está em toda parte, contudo os anjos se movem por acidente, pelo movimento dos corpos assumidos. Não, porém, pelo movimento dos corpos celestes, embora também estejam nestes como os motores nos móveis; porque os corpos celestes não mudam, totalmente, de lugar. Nem é determinado ao espírito que move o orbe, um lugar, segundo alguma parte determinada da substância desse orbe, o qual está ora no oriente, ora no ocidente; mas, sim, segundo uma posição determinada, pois, a virtude motora está sempre no oriente, como diz o Filosofo.

RESPOSTA À QUARTA. — Os anjos, propriamente, não falam pelos corpos assumidos, mas por um símile de locução, enquanto formam, no ar, sons semelhantes às vozes humanas.

RESPOSTA À QUINTA. — Nem ainda o comer, propriamente falando, convém aos anjos, pois, importa a absorção da comida convertível na substância de quem come. E embora o alimento não se convertesse no corpo de Cristo ressurrecto, mas se resolvesse na matéria primitiva, todavia Cristo tinha um corpo de natureza susceptível de se converter com o alimento e, por isso, houve verdadeiro ato de comer. Mas a comida tomada pelos anjos nem se convertia no corpo assumido, nem esse corpo era de natureza a

poder operar tal conversão; e por isso não houve verdadeiro ato de comer, senão figurativo da alimentação espiritual. E foi isto o que o anjo disse a Tobias, (Tb 12, 18-19) Quando eu estava convosco, parecia-vos que eu comia e bebia convosco; mas eu sustento-me de um manjar e bebida invisível. Abraão, porém, ofereceu-lhes alimentos, pensando que fossem homens; embora, neles, venerasse a Deus, pois Deus costuma estar nos profetas, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEXTA. — Como diz Agostinho, muitos experimentados, ou instruídos pelos experientes, confirmam que os Silvanos e os Faunos, chamados vulgarmente íncubos, são muitas vezes luxuriosos com as mulheres, desejando-as e realizando o ato carnal com elas, de modo que é imprudência negar tal fato. Porém os santos anjos de Deus de nenhum modo puderam assim manchar-se, antes do dilúvio. Por onde, entendem-se por filhos de Deus os de Sete, que eram bons; porém, a Escritura chama filhas dos homens às nascidas da estirpe de Caim, nem é para admirar que delas pudessem nascer gigantes, embora nem todos assim o nascessem, mas muito mais antes que depois do dilúvio. Se, porém, por vezes, alguns nasceram de coito com os demônios, tal não se operou pelo sêmen emitido por eles ou pelos corpos assumidos, mas pelo sêmen de algum homem, obtido para tal fim; e isto por ter o mesmo demônio, súcubo em relação ao homem, se tornado incubo em relação à mulher, assim como assumem as sementes de outros seres para a geração de alguns deles, como diz Agostinho. De modo que o nascido de tal operação não é filho do demônio, mas do homem de quem foi obtido o sêmen.

Questão 52: Da relação dos anjos com os lugares.

Em seguida se trata do lugar que ocupa o anjo. E, sobre este ponto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo está em algum lugar.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 3, a. 1; II, dist. VI, q. 1, a. 3; De Pot., q. 3, a. 19, ad 2; Quodl. I, q. 3, a. 1; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII)

O primeiro artigo discute-se assim. — Parece que o anjo não está em nenhum lugar.

1. — Pois, diz Boécio: A opinião comum entre os sábios, é que os seres incorpóreos não estão em nenhum lugar; e Aristóteles diz que nem tudo o que existe está em algum lugar, mas só o corpo móvel. Ora, o anjo não é corpo, como se demonstrou. Logo, o anjo não está num lugar.

2. Demais. — O lugar é uma quantidade com posição. Logo, tudo o que está em algum lugar tem alguma situação. Ora, ter uma situação não pode convir ao anjo, cuja substância é independente da quantidade, cuja propriedade diferencial é ter posição. Logo, o anjo não está em um lugar.

3. Demais. — Estar em um lugar é ser medido e contido por ele, como se vê pelo Filósofo. Ora, o anjo não pode ser medido nem contido pelo lugar, porque o continente é mais formal que o conteúdo, como, p. ex, o ar do que a água, como diz o Filósofo. Logo, o anjo não está em um lugar.

Mas em contrario é o que se diz na Coleta (do Completório): Os teus santos anjos, que habitam nessa casa, nos guardem em paz.

SOLUÇÃO. — Convém ao anjo estar em um lugar, mas só equivocadamente é que se diz que o anjo e o corpo estão num lugar. Pois, o corpo está em um lugar pelo ocupar, segundo o contato da quantidade dimensiva; ora, esta não existe nos anjos, mas sim a quantidade virtual. Portanto, pela aplicação da virtude angélica, de algum modo, a algum lugar, diz-se que o anjo está num lugar corpóreo.

Donde é claro que não se deve dizer que o anjo seja comensurado pelo lugar, ou que tenha uma situação no contínuo. Pois, tal convém ao corpo situado num lugar enquanto dotado de quantidade dimensiva. — Semelhantemente, também não se deve dizer tal, fundando-se em que o anjo seja contido pelo lugar. Pois, a substância incorpórea, atingindo pela sua virtude a coisa corpórea, contém-na sem que por essa seja contida. Assim, semelhantemente diz-se que o anjo está num lugar corpóreo, não como contido, mas como contendo, de certo modo.

Donde resulta clara **A RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

(Supra, q. 8, a. 2, ad 2; infra, q. 112, a. 1; I Sent., dist. XXXVII, q. 3, a. 2; IV dist. X, q. 1, a. 3, q^{a}. 2; Qu. De Anima, a. 10, ad 18).

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

1. — Pois, não é menor a virtude do anjo que a da alma. Ora, a alma está simultaneamente em vários lugares, por estar toda em qualquer parte do corpo, como diz Agostinho. Logo, o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

2. Demais. — O anjo está no corpo assumido; e, como tal corpo é contínuo, resulta que o anjo está em qualquer parte dele. Ora, as diversas partes deste lhe determinam os diversos lugares. Logo, o anjo está simultaneamente em vários lugares.

3. Demais. — Damasceno diz que o anjo opera onde está. Ora, Às vezes ele opera simultaneamente em vários lugares, como se vê do anjo que subverteu Sodoma. Logo, o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

Mas em contrario diz Damasceno, que os anjos, estando no céu, não estão na terra.

SOLUÇÃO. — O anjo tem virtude e essência finitas. Pelo contrario, a essência e a virtude divina é infinita e é a causa universal de tudo; por isso, tal virtude atinge todos os seres em toda parte e não só em alguns lugares. Porém, a virtude do anjo, sendo finita, não atinge todos os seres, senão um ser determinado. Ora, é necessário que o ser relativo a uma virtude, o seja como ser uno. Assim, pois, como o universo dos seres se refere, como dotados de unidade, à universal virtude de Deus, assim qualquer ser particular se refere, como um ser uno, à virtude angélica. Por onde, o anjo, estando em um lugar pela aplicação de sua virtude a esse lugar, segue-se que não está em toda parte, nem em muitos lugares, mas em um somente.

Mas, neste ponto, alguns se enganaram. Assim, certos, não podendo furtar-se à imaginação, conceberam a indivisibilidade angélica como a do ponto; e por isso acreditaram que o anjo não pode estar senão num lugar como o do ponto. — Porém manifestamente se enganaram. Pois o ponto é um indivisível que tem uma situação, ao passo que o anjo é um indivisível existente fora do gênero da quantidade e da situação. Por onde, não é necessário se lhe determine um lugar indivisível pela situação, mas sim divisível ou indivisível, maior ou menor segundo aplique voluntariamente e mais ou menos a sua virtude a um corpo. E assim a todo corpo ao qual ele se aplicar, pela sua virtude, corresponder-lhe-á um lugar.

Nem contudo é necessário, se algum anjo move o céu, que esteja em toda parte. — Primeiro, porque a sua virtude não se aplica senão ao que primariamente move. Ora, é uma a parte do céu na qual primariamente está o movimento, a saber, a do oriente. Por isso, o Filósofo atribui à parte do oriente a virtude de motor dos céus. — Segundo, porque não ensinam os filósofos que uma substância separada mova todos os orbes imediatamente. E, por isso, não é necessário esteja ela em toda parte.

Por onde é claro que estar em um lugar convém diversamente ao corpo, ao anjo e a Deus. Pois, o corpo está em um lugar circunscritivamente, porque é medido pelo lugar. O anjo, porém, não circunscritivamente, por não ser medido pelo lugar, mas definitivamente, pois se está em um lugar é que não está noutro. Deus, enfim, nem circunscritiva nem definitivamente, pois está em toda parte.

E daqui se deduz facilmente a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES**; pois, tudo aquilo ao que se aplica a ação do anjo, imediatamente, se lhe reputa por lugar, embora seja este contínuo.

Art. 3 — Se vários anjos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 3, a. 3; De Pot., q. 3, a. 7, ad 11; a. 19, ad 1; Quodl. I, q. 3, a. 1, ad 2)

O terceiro discute-se assim. — Parece que vários anjos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.

1. — Pois, vários corpos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar pelo encherem. Ora, os anjos não o enchem, porque só o corpo enche o lugar de modo a não haver vácuo, como se vê pelo Filósofo. Logo, vários anjos podem estar no mesmo lugar.

2. Demais. — O anjo e o corpo diferem entre si mais do que dois anjos. Ora, o anjo e o corpo podem estar simultaneamente no mesmo lugar, por não haver nenhum lugar que não esteja cheio pelo corpo sensível, como o prova Aristóteles. Logo, com maioria de razão, dois anjos podem estar no mesmo lugar.

3. Demais. — A alma está em qualquer parte do corpo, segundo Agostinho. Ora, os demônios, embora não se intrometam na mente, intrometem-se, contudo, por vezes, nos corpos; e assim a alma e o demônio estão no mesmo lugar. Logo, por semelhante razão, o mesmo se dá com quaisquer outras substâncias espirituais.

Mas em contrario. — Duas almas não podem estar num mesmo corpo. Logo, pela mesma razão, nem dois anjos poderão estar no mesmo lugar.

SOLUÇÃO. — Dois anjos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar. E a razão é por ser impossível duas causalidades completas procederem imediatamente de um mesmo agente. O que se evidencia em todo gênero de causas, pois, uma é a forma próxima de uma coisa e um é o motor próximo, embora possam existir vários motores remotos. Nem vale a instância apoiada no fato de vários puxarem um navio; porque, como a força de cada um, por si, é insuficiente para movê-lo, nenhum deles é o motor perfeito, mas todos, simultaneamente, exercem a função de um só motor, enquanto todas as forças se agregam para produzirem um si movimento. Por onde, entendendo-se que o anjo está num lugar porque sua virtude imediatamente ocupa um lugar ao modo de um continente perfeito, como já se disse, em um mesmo lugar não pode estar senão um só anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é o implemento o que impede estejam vários anjos no mesmo lugar; mas outra causa, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo e o corpo não estão do mesmo modo num lugar. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também o demônio e a alma não se comparam com o corpo segundo a mesma relação causal; pois, a alma é a forma do corpo, não, porém, o demônio. Por onde, a objeção não colhe.

Questão 53: Do movimento local dos anjos.

Em seguida devemos tratar do movimento local dos anjos. E, sobre assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo pode mover-se localmente.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 4, a. 1; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não pode mover-se localmente.

1. — Pois, como o Filósofo o prova, nenhum ser indivisível pode mover-se, nem enquanto está no ponto de partida porque então ainda não se move; nem quando já está no de chegada, porque, então, já se moveu. Donde resulta que tudo o que se move está, enquanto em movimento, parte, no ponto de partida e, parte, no de chegada. Ora, o anjo, é indivisível. Logo, não pode mover-se localmente.

2. Demais — O movimento é o ato do ser imperfeito, como diz Aristóteles. Ora o anjo bem-aventurado não é imperfeito. Logo, o anjo bem-aventurado não pode mover-se localmente.

3. Demais. — O movimento supõe a carência. Ora, nenhuma carência há nos santos anjos. Logo, eles não se movem localmente.

Mas, *em contrário*, pela mesma razão pode mover-se o anjo bemaventurado e a alma bem-aventurada. Ora, é necessário admitir-se que esta se move localmente, pois é artigo de fé que a alma de Cristo desceu aos infernos. Logo, o anjo beato se move localmente.

SOLUÇÃO. — O anjo beato pode mover-se localmente; mas, como o estar em um lugar convém equivocamente ao corpo e ao anjo, o mesmo se dá com o mover-se localmente. Pois, o corpo está em um lugar enquanto é por este contido e comensurado. E por isso é necessário também seja o movimento local do corpo comensurado pelo lugar e submetido às exigências destes. Donde resulta que, tal a continuidade da grandeza, tal a do movimento; e a anterioridade e a posterioridade na grandeza, são correlatas às do movimento local do corpo, como diz Aristóteles. Mas o anjo não está num lugar como comensurado e contido, senão, antes, como continente. Por onde, não há-de necessariamente o movimento local do anjo ser comensurado pelo lugar, nem submetido às exigências deste, de modo a ter continuidade local; mas é um movimento não contínuo. Assim, não estando o anjo em um lugar senão pelo contato da sua virtude, como já se disse, o movimento local do anjo não será, por força, senão os seus diversos contatos com os diversos lugares sucessiva e não simultaneamente, porque o anjo não pode estar simultaneamente em vários lugares, como antes se disse. Ora, não é necessário sejam tais contatos contínuos, pois, pode existir neles certa continuidade. Porquanto, como já ficou dito, nada impede se assinale ao anjo um lugar divisível pelo contato da sua grandeza. Por onde, assim como o corpo deixa, sucessiva e não simultaneamente, o lugar em que primeiro estava, e isso lhe causa a continuidade no seu movimento local; assim também o anjo pode deixar, sucessivamente, o lugar divisível em que primeiro estava e, assim, o seu movimento será contínuo. Mas como também pode deixar, simultaneamente, todo um lugar, e aplicar-se do mesmo modo e totalmente a outro, o seu movimento não será contínuo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esta objeção falha, duplamente, o fim que visou. Primeiramente, porque a demonstração de Aristóteles serve para o indivisível quantitativo, ao qual corresponde um lugar necessariamente indivisível; o que se não pode dizer do anjo. Segundo, porque a dita demonstração serve para o movimento contínuo. Pois, se o movimento não fosse contínuo, podia dizer-se que uma coisa se move estando no ponto de partida e no de chegada; porque, se chamaria

movimento à sucessão das diversas posições, relativamente à mesma coisa: e então esta poderia considerar-se como movendo-se, em qualquer das posições que ocupasse. Mas a continuidade do movimento tal não permite, pois nenhum contínuo está no seu termo, como se vê pela linha, que não está no ponto; donde necessariamente resulta, que tudo o que se move não está totalmente, enquanto em movimento, em nenhum dos termos, mas, parte, em um e, parte, em outro. Ora, não sendo contínuo o movimento do anjo, a demonstração de Aristóteles não colhe, no caso. Mas se o for, pode se conceder que o anjo, enquanto se move, está, parte, no ponto de partida e, parte, no de chegada; sem que todavia essa parcialidade se refira à substância do anjo, mas ao lugar. Porque, no inicio do seu movimento contínuo, o anjo está no lugar divisível total, donde começou a mover-se; mas, durante o seu movimento, está numa parte do primeiro lugar, que abandona, e noutra do segundo, que ocupa. E o poder ocupar partes de dois lugares convém ao anjo porque ele pode ocupar um lugar divisível pela aplicação de sua virtude, assim como o corpo pela da sua grandeza. Donde se segue que o corpo móvel localmente é divisível pela grandeza; o anjo, porém, pode aplicar a sua virtude a algo de divisível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O movimento do que existe em potência é o ato do imperfeito. Mas o resultante da aplicação de uma virtude é próprio a um ser atual, pois um ser tem virtude enquanto é atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O movimento do ser potencial supõe a carência deste; mas não supõe o do ser atual, pois, ao contrário, tal movimento é por carência de outro ser. E, desse modo, o anjo se move localmente por causa da nossa carência, conforme a Escritura (Hb 1, 14): Todos os espíritos são uns administradores, enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação.

Art. 2 – Se o anjo atravessa uma posição média.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 4, a. 2; Quodl. I, a. 3, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não atravessa nenhuma posição média.

1. — Tudo o que atravessa uma posição média antes de atravessar um lugar que lhe seja maior atravessa um que lhe seja igual. Ora, o anjo sendo indivisível, o lugar que lhe é igual é o próprio ao ponto. Se portanto o anjo, no seu movimento, atravessa uma posição média, necessariamente há-de percorrer pontos infinitos, no seu movimento, o que é impossível.

2. Demais. — O anjo tem uma substancia mais simples do que a nossa alma. Ora, esta pode, pelo pensamento, passar de um extremo a outro sem passar pelo meio; assim, posso pensar na Gália e depois na Síria, sem pensar na Itália, que está no meio. Logo, com maioria de razão, pode o anjo passar de um extremo a outro sem passar pelo meio.

Mas, em contrario, se o anjo se move de um lugar para outro, quando tiver chegado já não se move, porque já se moveu. Ora, tudo o que já se moveu movia-se, precedentemente, e portanto movia-se em algum lugar. Porém, se ainda não se movia, quando estava no ponto de partida, necessariamente havia de mover-se quando estava no meio. E assim é forçoso que o anjo atravesse uma posição média.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito antes, o movimento local do anjo pode ser contínuo ou não contínuo. — Se, pois, for contínuo, não pode o anjo mover-se de um extremo para outro, sem passar pelo meio. Porque, como diz Aristóteles, o meio é por onde passa o que se move continuamente, antes de chegar ao fim; pois, a ordem de anterioridade e posterioridade, no movimento contínuo, é correlata à de

anterioridade e posteridade na grandeza, como diz o mesmo Filosofo. Se, porém, o movimento não for contínuo, é possível que o anjo atravesse de um extremo a outro, sem passar pelo meio. O que assim se demonstra. Entre dois lugares extremos quaisquer há infinitos lugares médios, sejam esses lugares divisíveis ou indivisíveis. Se indivisíveis, a questão é clara; pois, entre dois pontos quaisquer, há infinitos pontos médios, porque dois pontos de modo nenhum podem se seguir um ao outro sem um meio termo, como o prova o Filosofo. E o mesmo se deve necessariamente dizer dos lugares divisíveis, o que se demonstra pelo movimento contínuo de qualquer corpo. Pois um corpo não se move de um lugar para outro sem ser num determinado tempo. Ora, nesse tempo total, que mede o movimento do corpo, não se podem tomar dois momentos nos quais o corpo que se move não esteja num lugar ou noutro; pois, se em ambos os momentos ele estivesse num e mesmo lugar, resultaria que nesse lugar estaria em repouso, porque o estar em repouso não é senão o estar num mesmo lugar em todos os momentos. Ora, como entre o primeiro e o último momento do tempo, que mede o movimento, há infinitosmomentos, resulta que, entre o primeiro lugar, donde começou o movimento, e o último, no qual terminou, há infinitos lugares. O que também se declara, sensivelmente, da maneira seguinte. Seja, pois, um corpo de um palmo, e seja de dois palmos o caminho que ele percorre. Ora, é manifesto que o primeiro lugar, donde começa o movimento, é de um palmo; e o lugar onde ele termina é de outro palmo. E é claro que quando o corpo começa a mover-se, paulatinamente abandona o primeiro palmo e penetra no segundo. Portanto, na medida em que se divide a grandeza do palmo, na mesma se multiplicam os lugares médios; porque, qualquer ponto tomado na grandeza do primeiro palmo é princípio de um lugar, cujo termo é o ponto tomado na grandeza do outro palmo. Por onde, sendo a grandeza divisível ao infinito, e sendo também os pontos de qualquer grandeza potencialmente infinitos, segue-se que, entre dois lugares quaisquer há infinitos lugares médios. Ora, o móvel só pode percorrer a infinidade destes pela continuidade do movimento; porque, assim como os lugares médios são infinitos em potência, assim também se devem admitir, no movimento contínuo, certos infinitos em potência. Se, portanto, o movimento não for contínuo, todas as suas partes se contarão como atuais. E, por conseqüência, se um móvel qualquer se mover por um movimento não contínuo, resulta ou que não percorre todos os meios, ou que se contam meios infinitos como atuais, o que é impossível. Logo, se o movimento do anjo não for contínuo, não percorre todos os meios. Ora, mover-se de um extremos para outro, sem passar pelo meio, pode convir ao anjo, não porém ao corpo. Porque este, sendo medido e contido pelo lugar de necessidade há de obedecer às leis do lugar, no seu movimento. Mas a substância do anjo não está sujeita ao lugar como contida por este, ao qual é superior, como continente; por isso, no poder do anjo está o aplicar-se ao lugar, como quiser, quer por um meio termo, quer sem ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar do anjo é considerado como lhe sendo igual, não pela grandeza deste, mas pelo contato da virtude; e assim o dito lugar pode ser divisível e nem sempre ser da natureza do ponto. Todavia os lugares médios, mesmo divisíveis, são infinitos, como ficou dito; são, porém, percorridos pela continuidade do movimento, como resulta do que acaba de ser demonstrado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Movendo-se localmente, a essência do anjo se aplica aos diversos lugares; a essência da alma, porém, não se aplica às coisas nas quais pensa, antes nela é que estão as coisas pensadas. Portanto não há ponto de comparação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No movimento contínuo, o ter-se movido não é parte, mas termo do mover-se; donde resulta que o mover-se é anterior ao ter-se movido. E por isso é necessário que tal movimento suponha uma posição média. Mas, no movimento não contínuo, o ter-se movido é parte, como a unidade é parte do número; por onde, a sucessão dos diversos lugares é o que constitui tal movimento, mesmo sem posições médias.

Art. 3 — Se o movimento do anjo é instantâneo.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 4, a. 3; Quodl. IX, q. 4; XI, q. 4)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o movimento do anjo é instantâneo.

1. — Pois, quanto mais forte for a virtude do motor, e quanto menos lhe resistir o móvel, tanto mais veloz será o movimento. Ora, a virtude do anjo, que se move a si mesmo, excede sem proporção a do motor de qualquer outro corpo. Ora, como as velocidades são inversamente proporcionais ao tempo, e como qualquer tempo é proporcional a outro, resulta que se um corpo qualquer se move no tempo, o anjo se move no instante.

2. Demais. — O movimento do anjo é mais simples do que quaisquer mutações corpóreas. Ora, certas são instantâneas, como a iluminação; quer esta não se realize sucessivamente, como a calefação; quer o raio luminoso atinja o que está próximo primeiro que o remoto. Logo, com maior razão, o movimento do anjo se realiza no instante.

3. Demais. — Se o anjo se move, no tempo, de um lugar para outro, é claro que, no último instante desse tempo, está no ponto de chegada. E assim, em todo o tempo precedente, esteve ou num lugar imediatamente precedente, considerado como ponto de partida, ou, parte, em um e, parte, em outro. Se, porém, se der esta última hipótese, segue-se que o anjo é divisível, o que é impossível. Logo, em todo o tempo precedente, esteve no ponto de partida. E, logo, aí repousa, pois, estar em repouso é estar sempre no mesmo lugar, como já se disse. Donde se segue que o anjo não se move senão no último instante do tempo.

Mas, em contrario, em toda mutação, há posições anteriores e posteriores. Ora, a prioridade e a posteridade, no movimento, contam-se pelo tempo. Logo, todo movimento se realiza no tempo, mesmo o do anjo, pois neste há posições anteriores e posteriores.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que o movimento local do anjo é instantâneo; pois, movendo-se ele de um lugar para outro, esteve, em todo o tempo precedente, no ponto de partida; porém, no último instante desse tempo está no ponto de chegada. E nem é preciso haver um meio entre esses dois pontos, assim como nenhum meio há entre o tempo e o termo do mesmo; ao passo que, entre dois momentos do tempo, há um meio. E por isso diziam não ser possível admitir-se um último instante, em que o anjo estava no ponto de partida; assim como na iluminação e na geração substancial do fogo não se pode admitir um último instante em que o ar foi tenebroso, ou em que a matéria esteve sob a privação da forma ígnea, mas, sim, um último tempo tal que, no seu termo, há luz no ar ou forma ígnea na matéria. Assim, a iluminação e a geração substancial chamam-se movimentos instantâneos.

Mas tal explicação não colhe no caso vertente; o que assim se demonstra. Da natureza do corpo em repouso é não estar em lugares diferentes, em tempos diferentes; logo, em qualquer dos instantes no primeiro, no médio ou no último — do tempo que mede o repouso, o corpo está no mesmo lugar. Mas da essência do movimento é que o móvel esteja em lugares diferentes, em tempos diferentes, e, portanto, em posição diversa em qualquer instante do tempo que mede o movimento. Donde, no último momento, há-de o corpo ter uma forma que antes não tinha e, assim, é claro que permanecer sempre em alguma coisa, por ex., na brancura, é estar nela em qualquer instante de determinado tempo. E, por isso, não é possível que um móvel em todo tempo precedente repouse no ponto de partida e esteja, no último instante do seu tempo, no ponto de chegada. Mas isto é possível no movimento, porque mover-se num tempo total qualquer não é estar na mesma posição em qualquer instante desse tempo. Portanto, todas as mutações instantâneas são termos do movimento contínuo,

assim como a geração é o termo da alteração da matéria e a iluminação, o do movimento local do corpo iluminador. Porém o movimento local do anjo não é o termo de nenhum outro movimento contínuo, mas é um movimento próprio independente. Donde, é impossível dizer-se que o anjo estava, num tempo total, em certo lugar, e, no último instante, em outro; mas é necessário determinar um instante em que esteve, ultimamente, no lugar precedente. Onde, porém, há muitos momentos sucedendo uns aos outros, ai há necessariamente tempo, pois este não é senão a sucessão do anterior e do posterior no movimento. Donde resulta que o movimento do anjo se realiza no tempo — contínuo se o seu movimento for contínuo; não contínuo, se assim o for. Pois tal movimento pode realizar-se desses dois modos, como já se disse. Ora, a continuidade do tempo provém da do movimento, como diz o Filósofo.

Mas esse tempo, contínuo ou não, não é idêntico ao que mede o movimento do céu e pelo qual se medem todos os seres corpóreos, donde resulta a mutabilidade deles. Pois, o movimento do anjo não depende de tal movimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se o tempo do movimento do anjo não for contínuo, mas uma sucessão dos instantes mesmos, não terá proporção com o tempo contínuo, que mede o movimento dos seres corpóreos, pois não tem a mesma natureza deste. Se porém for continuo, terá a proporção dita, não por causa do motor e do móvel, mas por causa das grandezas nas quais se opera o movimento. — Além disso, a velocidade do movimento do anjo não depende da quantidade da sua virtude, mas da determinação da sua vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A iluminação é termo do movimento e é alteração; não é porém, movimento local como significando que a luz se move primeiro para o que lhe é próximo do que para o remoto. Ora, o movimento do anjo é local e não é termo do movimento. Por onde, não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa objeção é procedente em relação ao tempo continuo. Ora, o tempo do movimento do anjo pode ser não continuo; e assim o anjo pode, em um instante, estar num lugar e, em outro instante, noutro lugar, sem que exista nenhum tempo intermediário. Se, porém, o tempo do movimento do anjo for continuo, este, em todo o tempo precedente ao último instante, move-se por infinitos lugares, como antes já se expôs. Está, porém, parte, em um dos lugares contínuos e, parte, em outro; não que a substância angélica seja divisível, mas que se aplica a uma parte do primeiro lugar e a uma do segundo, como também já se disse antes.

Questão 54: Do conhecimento angélico.

Considerado o que pertence à substância do anjo, deve se considerar o que lhe diz respeito ao conhecimento. Ora, esta consideração será quadripartita. Assim, primeiro, deve-se considerar o que pertence à virtude cognoscitiva do anjo. Segundo, o que pertence ao meio pelo qual o anjo conhece. Terceiro, o que é conhecido por ele. Quarto, o modo do conhecimento angélico.

Sobre o primeiro ponto cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se o inteligir do anjo é a sua substância.

(Opusc, XV, De Angelis, cap. XIII)

O primeiro se discute assim. — Parece que o inteligir do anjo é a sua substância.

1. — Pois o anjo é mais sublime e simples que o intelecto agente da alma. Ora, a substância do intelecto agente é a sua ação, como está claro em Aristóteles e em Averroes. Logo com maior razão, a substância do anjo é a sua ação, a saber, o inteligir.

2. Demais. — O Filósofodiz que a ação do intelecto é vida. Ora, sendo o viver a essência dos viventes, como diz Aristóteles, resulta que a vida é essência. Logo, a ação do intelecto é a essência do anjo que intelige.

3. Demais. — Se os extremos são idênticos, o meio não difere deles, porque mais dista um extremo do outro, do que o meio. Ora, no anjo se identificam o inteligente e o inteligido, ao menos quando o anjo intelige a sua essência. Logo o inteligir, meio entre o inteligente e o inteligido, identifica-se com a substância do anjo inteligente.

Mas, em contrario, mais difere da substância de uma coisa a ação do que a existência mesma da coisa. Ora, de nenhuma criatura a existência é substância, porque isto só é próprio de Deus, como resulta do anteriormente dito. Logo, nem do anjo, nem de qualquer outra criatura a ação é a substância.

SOLUÇÃO. — É impossível a ação do anjo, ou de qualquer outra criatura, ser a sua substância. Pois a ação é propriamente a atualidade da virtude, como a existência é a da substância ou essência. Ora, é impossível um ser, que não é ato puro, mas tem algo de potencial, ser a sua atualidade, porquanto esta repugna a potencialidade. E como só Deus é ato puro, só nele a substância é a existência e o agir. — Demais. Se o inteligir fosse a substância do anjo, seria necessário que esse inteligir fosse subsistente. Ora, não podendo haver mais de um inteligir subsistente, como não pode haver mais de um abstrato subsistente, a substância de um anjo não se distinguira da de Deus, que é o inteligir mesmo subsistente, nem da de outro anjo. — Se, além disso, o anjo mesmo fosse o seu inteligir, não poderia haver graus mais e menos perfeitos, no inteligir, pois isto se dá pela participação diversa do inteligir em si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito, que o intelecto agente é a sua ação, é uma predicação, não por essência, mas por concomitância; porque, estando a sua substância em ato, imediatamente, quanto nessa substância está, segue-se-lhe a ação. O que não se dá com o intelecto possível, que só age depois de atualizado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vida não está para o viver como a essência para a existência, mas como a corrida para o correr, em que aquela significa um ato em abstrato e este, em concreto. Donde se não segue que, se viver é existir, a vida seja essência. Todavia, algumas vezes, a vida é considerada como

essência; assim, na expressão de Agostinho, que a memória, a inteligência e a vontade são uma essência e uma vida. Mas não é isso o que quer dizer o Filósofo quando afirma que a ação do intelecto é vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação transitiva para algo extrínseco é, realmente, um meio entre o agente e o paciente; mas a que permanece no agente não é senão e unicamente pelo modo de significar. Pois, realmente, ela resulta da união do objeto com o agente; assim, é de unificar-se o inteligido com o inteligente que resulta o inteligir, um como efeito diferente de um e outro.

Art. 2 — Se o inteligir do anjo é a sua essência.

O segundo discute-se assim. — Parece que o inteligir do anjo seja a sua essência.

1. — Pois, para os viventes o viver é a essência, como diz Aristóteles. Ora, o inteligir é, de certo modo, viver, como diz o mesmo. Logo, o inteligir do anjo é a sua essência.

2. Demais. — Uma causa está para outra como um efeito para outro. Ora, a forma pela qual o anjo existe é a mesma pela qual intelige, pelo menos, a si mesmo. Logo o seu inteligir se lhe identifica com a essência.

Mas, em contrario. O inteligir do anjo é o seu movimento, como se vê claramente em Dionísio. Oram a essência não é movimento. Logo, a essência do anjo não é o seu inteligir.

SOLUÇÃO. — A ação do anjo não é a sua essência como não é a de nenhuma criatura. Pois, há duplo gênero de ação, como diz Aristóteles. Uma transitiva para algo de exterior, causando-lhe paixão, como queimar e cortar. Outra, porém, não passa para algo de extrínseco mas permanece no próprio agente, como sentir, inteligir e querer; e por tal ação, nada de extrínseco se muda, mas tudo se passa no próprio agente que age. Ora, é manifesto que, no primeiro gênero, a ação não pode ser a essência mesma do agente, pois esta é constitutiva do agente em si, ao passo que a ação considerada eflui do agente para o ato. A ação do segundo gênero, porém, tem, por natureza, a infinidade ou absolutamente ou de certo modo. Absolutamente como: o inteligir, cujo objeto é o verdadeiro; o querer, cujo objeto é o bem; e convertendo-se ambos com o ser, ambos, por essência, se referem a tudo e recebem a espécie do objeto. De certo modo, porém, o sentir é infinito, por se referir a todos os seres sensíveis, como, p. ex., a visão a todos os visíveis. Todavia, o ser de qualquer criatura está incluído num gênero e numa espécie; ao passo que só o ser de Deus é absolutamente infinito compreendendo em si tudo, como diz Dionísio. Por isso só a essência divina é o divino inteligir e o divino querer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Viver, umas vezes, se toma pela essência mesma do vivente; outras vezes, porém, pela operação vital, isto é, a operação pela qual se manifesta um ser vivo. E, neste sentido, o Filósofo diz que inteligir é, de certo modo, viver, distinguindo assim os diversos graus de seres vivos pelas diversas operações vitais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência mesma do anjo é a razão de todo o seu ser; não, porém, a de todo o seu inteligir, porque não pode inteligir tudo pela sua essência. Por onde, na sua noção própria, enquanto é uma determinada essência, respeita a existência mesma do anjo; mas lhe respeita o inteligir pela noção de um objeto mais universal, i. é. o verdadeiro ou o ente. E assim é claro que, embora seja a forma a mesma, não é esta todavia, segundo a mesma noção, o princípio de existir e de inteligir. E, por isso, não se segue que, no anjo, se identifiquem a essência e o inteligir.

Art. 3 — Se a virtude ou a potência intelectiva do anjo difere da sua essência.

(Infra, q. 77, a. 1; q. 79, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude ou potência intelectiva do anjo não difere da sua essência.

1. — Pois, inteligência e intelecto designam a potência intelectiva. Mas Dionísio, em vários lugares de seus livros, chama aos anjos intelectos e inteligências. Logo, o anjo é sua potência intelectiva.

2. Demais. — Se a potência intelectiva do anjo é diferente da essência deste, é necessário seja um acidente, pois chamamos acidente de um ser ao que é diferente da essência. Ora, a forma simples não pode ser sujeito, como diz Boécio. Logo, o anjo não é forma simples, o que vai contra o já estabelecido.

3. Demais. — Agostinho diz que Deus fez a natureza angélica aproximada d´Ele; porém. A matéria prima aproximada do nada. Donde resulta que o anjo é mais simples que a matéria prima, como mais próximo de Deus. Mas, a matéria prima é a sua potência. Logo, com maior razão, o anjo é a sua potência intelectiva.

Mas, em contrario, Dionísiodiz que os anjos se dividem em substância, virtude e operação. Logo, neles, uma coisa é a substância, outra a virtude e outra a operação.

SOLUÇÃO. — Nem no anjo, nem em nenhuma criatura, a virtude ou potência operativa é o mesmo que a essência. E isto assim se prova. Como a potência é relativa ao ato, é necessário que, tal a diversidade dos atos, tal a das potências; e por isso se diz que um ato próprio corresponde a uma potência própria. Ora, em toda criatura, a essência difere da existência e aquela está para esta como a potência para o ato, segundo resulta do que já foi dito. O ato, porém, ao qual é relativa a potência operativa é a operação. Ora, no anjo, o inteligir não se lhe identifica com a essência, como não se identifica com esta nenhuma outra operação, quer no anjo quer em qualquer outro ser criado. Por onde, a essência do anjo não é a sua potência intelectiva, como a essência de nenhuma criatura é a sua potência operativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo se chama intelecto e inteligência porque todo o seu conhecimento é intelectual. Porém o conhecimento da alma é, em parte, intelectual e, em parte, sensitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A forma simples, sendo ato puro, não pode ser sujeito de nenhum acidente; porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato. E um tal ser é só Deus; sendo essa forma à qual se refere Boécio no lugar citado. Porém a forma simples que não é a sua existência mas está para esta como a potência para o ato, pode ser o sujeito do acidente e, precipuamente, do acidente resultante da espécie, pois este pertence à forma; ao passo que o acidente do individuo, não resultante da espécie total, resulta da matéria, que é o princípio de individuação. E uma tal forma simples é o anjo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A potência da matéria corresponde ao ser mesmo substancial; não, porém, a operativa, que corresponde ao ser acidental. E, por isso, não há símile.

Art. 4 — Se no anjo há os intelectos agente e possível.

(II Cont. Gent., cap. XCVI)

O quarto discute-se assim. – Parece que no anjo há os intelectos agente e possível.

1. — Pois, o Filósofo diz que, assim como em toda a natureza há um princípio que é a causa de todas as coisas serem feitas, e outro que as faz a todas, assim também o mesmo se dá com a alma. Ora, o anjo é uma natureza de certa espécie. Logo, há nele os intelectos agente e possível.

2. Demais. — Receber é próprio do intelecto possível; iluminar, porém, é próprio do intelecto agente, como se vê em Aristóteles. Ora, um anjo recebe iluminação de outro que lhe é superior e ilumina o inferior. Logo, há nele os intelectos agente e possível.

Mas, *em contrário*, os intelectos agente e possível, em nós supõem relação com os fantasmas, que estão para o intelecto possível, como as cores para a visão; e, para o intelecto agente, como as cores para a luz, segundo se vê em Aristóteles. Ora, tal não se dá com o anjo. Logo, neste não há os intelectos agente e possível.

SOLUÇÃO. — A necessidade de supor, em nós, um intelecto possível, foi porque, de fato, ora, inteligimos em potência e não em ato. Donde ser necessário existir uma virtude potencial em relação aos inteligíveis, antes do ato mesmo de inteligir mas que se atualize, em relação a eles, quando adquire a ciência e, depois, quando raciocina. E uma tal virtude se chama intelecto possível. Por outro lado, a necessidade de se supor um intelecto agente está em que as naturezas das coisas materiais, que nós inteligimos, não subsistem fora da alma como imateriais e inteligíveis em ato, mas são somente, como tais, inteligíveis em potência. Donde ser forçoso existir alguma virtude que torne tais naturezas inteligeveis em ato, e tal virtude, em nós, se chama intelecto agente.

Ora, ambas essas necessidades não existem nos anjos porque estes não são, nunca, inteligentes em potência somente, em relação às coisas que naturalmente inteligem; nem os inteligíveis deles são potenciais, mas atuais; pois, inteligem, primária e principalmente, as coisas imateriais, como a seguir se verá. E, portanto, não pode haver neles os intelectos agentes e possível, senão equivocamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo admite a existência desses dois princípios em todos os seres susceptíveis de geração e vir-a-ser, como as suas próprias palavras o demonstram. Porém, nos anjos, a ciência não é gerada, mas existe naturalmente. Por isso não se lhes deve atribuir a agência e a possibilidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao intelecto agente é próprio o iluminar, não, por certo, outro ser inteligente, mas os inteligíveis, atualizando-os, pela abstração. Porém, ao intelecto possível é próprio o ser potencial em relação aos cognoscíveis naturais; e, por vezes, atualizar-se. donde, o fato de um anjo iluminar a outro não pertence à essência do intelecto agente; nem à do intelecto possível pertence o de ser iluminado quanto aos mistérios sobrenaturais, em relação a cujo conhecimento esse intelecto está, por vezes, em potência. Se, contudo, alguém quiser chamar a tais fatos intelectos agente e possível, fa-lo-á equivocamente; nem devemos nos importar com as denominações.

Art. 5 — Se os anjos têm somente o conhecimento intelectual.

(III Cont. Gent., cap. CVIII; De Malo, q. 16, a. 1, ad 14)

O quinto discute-se assim. — Parece que os anjos não têm somente o conhecimento intelectual.

1. — Pois, diz Agostinhoque nos anjos há a vida que intelige e sente. Logo, tem a potência sensitiva.

2. Demais. — Isidoro diz que os anjos conhecem muitas coisas por experiência. Ora, esta consta de muitos fatos rememorados, como diz Aristóteles. Logo, têm eles também a potência memorativa.

3. Demais. — Dionísio diz que, nos demônios, a fantasia é proterva. Ora, a fantasia pertence à virtude imaginativa. E, pela mesma razão, os anjos, por serem da mesma natureza.

Mas, em contrario, diz Gregório que o homem sente, como os animais, e intelige, como os anjos.

SOLUÇÃO. — A nossa alma tem certas potências, cujas operações se exercem por órgãos corpóreos; e tais operações são o ato de certas partes do corpo, como a visão o é dos olhos e a audição, dos ouvidos. Porém, ela tem certas faculdades, cujas operações não se exercem por órgãos corpóreos, como a inteligência e a vontade; e tais operações não são o ato de nenhuma parte do corpo. Ora, os anjos, não tendo corpos que lhes estejam naturalmente unidos, como no sobredito se colhe, só o intelecto e a vontade, dentre as faculdades humanas, podem lhes convir. E mesmo o Comentador reconhece que as substâncias separadas se dividem em inteligência e vontade. Pois, convém à ordem do universo que a suprema criatura intelectual o seja total e não parcialmente, como a nossa alma. E, por isso, os anjos são também chamados Intelectos e Inteligências, como antes já se disse.

E quanto às **OBJEÇÕES** em contrario pode-se lhes responder de duplo modo. — Ou que as autoridades citadas seguem a opinião dos que ensinavam terem os anjos e os demônios corpos que lhes estão naturalmente unidos. E assim Agostinho, nos seus livros, usa freqüentemente dessa opinião, embora sem pretender afirmá-la; e por isso diz que não se deve gastar muito tempo com tal assunto. — Ou então, de outro modo, pode-se responder que tais autoridades, e outras semelhantes, devem ser interpretadas como por comparação. Pois, assim como o sentido tem apreensão certa do sensível próprio, assim é costume dizer-se que também o intelecto sente as coisas por uma apreensão certa, chamada, igualmente, sentença. Porém a experiência, podendo ser atribuída aos anjos, por semelhança das coisas conhecidas, não o pode pela virtude cognoscitiva. Assim, há em nós experiência quando conhecemos o singular pelos sentidos; ma os anjos, embora conheçam o singular, como a seguir se verá, não o conhecem pelos sentidos. A memória, contudo, podemos admiti-la, nos anjos, na acepção que Agostinhoa admite em a nossa alma, se bem não lhes possa convir considerada como parte da alma sensitiva. Semelhantemente, a fantasia proterva é atribuída aos demônios por termo uma falsa estimação prática do verdadeiro bem; pois, o engano, em nós, propriamente resulta da fantasia, pela qual, à vezes, tomamos as semelhanças das coisas pelas próprias coisas, como acontece com os adormecidos e os loucos.

Questão 55: Dos meios do conhecimento angélico.

Em seguida trataremos dos meios do conhecimento angélico. E, sobre este assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos conhecem pela sua substância.

(Infra, q. 84, a. 2, q. 87, a. 1; Iª IIª, q. 50, a. 6; q. 51, a.1, ad 2; II Sent., dist. III, part, II, a. 2, a. 1; III, dist., XIV, a. 1, qª 2; II Cont. Gent., cap. XLVIII; De Verit., q. 8, a. 8)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem pela substância.

1. — Pois Dionísio diz que os anjos conhecem as coisas da terra pela natureza própria da inteligência. Ora, a natureza do anjo é a sua essência. Logo, é por esta que o anjo conhece as coisas;

2. Demais. — Segundo o Filósofo, nos seres sem matéria identificam-se a inteligência e o que é inteligido. Ora, é em virtude daquilo pelo que se intelige que o inteligido se identifica com o ser que intelige. Logo, nos seres sem matéria, como os anjos, o pelo que se intelige é a substância mesma do ser inteligente.

3. Demais. — O que existe em outrem neste está ao modo do mesmo. Ora, o anjo, tendo natureza intelectual, tudo o que nele existe aí está por modo inteligível, mas tudo nele está, porque os seres inferiores estão nos superiores essencialmente, e estes, naqueles, participativamente; por onde, diz Dionísio, que Deus congrega tudo em todos, isto é, todas as coisas em todos os seres. Logo, o anjo conhece, na sua substância, todas as coisas.

Mas, *em contrário*, Dionísio diz que os anjos são iluminados pelas razões das coisas, logo, conhecem por estas e não pela substância própria.

SOLUÇÃO. — O pelo que o intelecto intelige, está para o intelecto, que intelige, como se lhe fosse a forma; pois é pela forma que o agente age. Ora, para a potência ser perfeitamente completada pela forma, é necessário seja contido por esta tudo o ao que a potência se estende; e daí vem que, nos seres corruptíveis, a forma não completa perfeitamente a potência da matéria, porque esta se estende a mais seres que os abrangidos por tal ou tal forma. A potência intelectiva do anjo, porém, estende-se à intelecção de todas as coisas, por ser o ente ou o verdadeiro comum o objeto do intelecto. Todavia, a essência angélica, determinada a um gênero e a uma espécie, não compreende em si todas as coisas, sendo isto próprio à essência divina, de tal modo infinita, que em si e de modo perfeito, compreende, absolutamente, a todas. Por onde, só Deus conhece tudo pela sua essência; ao passo que o anjo assim não conhece, sendo necessário que o seu intelecto sela aperfeiçoado por certas espécies, para as conhecer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando se diz que o anjo conhece as coisas pela sua natureza, a preposição pela não determina o meio de cognição, que pe a semelhança do objeto, mas a virtude cognoscitiva, que convém ao anjo pela sua natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o sentido em ato é o sensível em ato, no dizer de Aristóteles, sem que, todavia, a própria faculdade sensitiva seja a semelhança mesma do sensível que está no sentido, mas que de ambos resulta a unidade como do ato e da potência; assim também se diz que a inteligência em ato é o objeto inteligido em ato, não por ser a substância da inteligência a semelhança mesma pela qual intelige, mas por lhe ser tal semelhança a forma. Assim, identifica-se esta expressão: nos seres sem

matéria o mesmo é a inteligência e o objeto inteligido. – como esta outra: inteligência em ato é o inteligido em ato. Pois, é por ser imaterial que alguma coisa é inteligida em ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As coisas inferiores, bem com as superiores, ao anjo lhe estão, de certo modo, na substância; não por certo, perfeitamente, nem pela razão própria, pois a essência do anjo, sendo finita, distingue-se, pela sua própria natureza, dos outros seres; mas por uma certa razão comum, na essência de Deus, porém, estão todas as coisas perfeitamente e segundo a razão própria, como na primeira e universal virtude operativa, da qual procede tudo quanto existe, seja próprio ou comum, em qualquer coisa. E por isso Deus, pela sua essência, tem o conhecimento próprio de todas as coisas; não, porém, o anjo, que só o tem comum.

Art. 2 — Se os anjos inteligem por espécies recebidas das coisas.

(II Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 1 ad 2; II Cont. Gent., cap. XCVI; De Verit., q. 8, a. 9)

O segundo discute-se assim. — Parece que os anjos inteligem por espécies das coisas.

1. — Pois, tudo o que é inteligido o é por alguma semelhança de si existente no ser que intelige. Ora, a semelhança de um ser, existente em outro, neste existe, ou a modo de exemplar, de maneira que tal semelhança é a causa do ser. Por onde e necessariamente toda a ciência do ser inteligente ou será a causa da coisa inteligida, ou será causada por esta. Ora, a ciência do anjo não é a causa das coisas existentes, em a natureza, mas só a ciência divina. Logo, é necessário que todas as espécies pelas quais o intelecto angélico intelige sejam recebidas das coisas.

2. Demais. — A luz da inteligência angélica é mais forte que a luz do intelecto agente, na alma. Ora, este abstrai dos fantasmas as espécies inteligíveis. Logo, aquela pode abstrair as espécies mesmo das próprias coisas sensíveis. E assim nada impede se diga que o anjo intelige por espécies recebidas das coisas.

3. Demais. — As espécies existentes no intelecto comportam-se indiferentemente para com o presente ou o distante, salvo enquanto recebidas das coisas sensíveis. Se, pois, o anjo não intelige por tais espécies, o seu conhecimento, se comportaria indiferentemente para com as coisas próximas e as distantes e, o anjo se moveria localmente em vão.

Mas, *em contrário*, diz Dionísioque os anjos não congregam o conhecimento divino mediante as coisas divisíveis ou sensíveis.

SOLUÇÃO. — As espécies pelas quais os anjos inteligem não são recebidas das coisas, mas lhes são conaturais a eles. Pois, a distinção e a ordem das substâncias espirituais devem ser entendidas como a distinção e a ordem das corporais. Ora, os corpos superiores têm, em a sua natureza, a potência totalmente aperfeiçoada pela forma; o que se não dá com os inferiores, que recebem ora, uma, ora, outra forma, pela ação de algum agente. Semelhantemente, também as substâncias inferiores intelectuais, a saber, as almas humanas, têm uma potência intelectiva naturalmente incompleta, mas que se completa sucessivamente ao receberem das coisas as espécies inteligíveis. Porém, nas substâncias espirituais superiores, isto é, nos anjos, a potência intelectiva é naturalmente completa pelas espécies inteligíveis, enquanto estas lhe são conaturais para inteligir tudo que naturalmente podem conhecer.

E isto mesmo também resulta do próprio modo de ser de tais substâncias. Pois, as almas substanciais inferiores; i. é, as almas, têm um ser afim com o corpo, enquanto formas dos corpos; assim que, pelo

seu próprio modo de ser, lhes cabe obtenham dos corpos e por eles a sua perfeição inteligível; do contrario, em vão estariam unidas a estes. Porém as substâncias superiores, i. é, os anjos, são totalmente independentes dos corpos, subsistentes imaterialmente e no seu ser inteligível; e, por isso, alcançam a sua perfeição inteligível por um efluxo inteligível, pelo qual recebem de Deus as espécies das coisas conhecidas simultaneamente com a natureza intelectual. Por onde, diz Agostinho, que os outros seres inferiores aos anjos são causados de tal modo que primeiro cheguem ao conhecimento da criatura racional e, depois, sejam constituídos no seu gênero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na mente do anjo estão as semelhanças das criaturas, não destas mesmas promanadas, mas de Deus, causa delas e em quem primariamente existem a semelhanças das coisas. E por isso Agostinho que, assim como a razão pela qual a criatura é feita está primeiro no Verbo de Deus, do que essa criatura mesma, assim o conhecimento dessa mesma razão primeiro se realiza na criatura intelectual, vindo, depois, a constituição mesma da criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Só pelo meio se pode chegar de um extremo a outro. Ora, o ser da forma, na imaginação, e que, se bem não tenha matéria, não vai sem condições materiais, é o meio entre o ser da forma, que está na matéria, e o da que está no intelecto pela abstração da matéria e das condições materiais. Por onde, por poderoso que seja o intelecto angélico, não poderia reduzir as formas materiais ao ser inteligível, sem que primeiro as reduzisse ao das formas imaginadas; ora, isto é impossível por não ter o anjo imaginação, como já se disse. Mas mesmo dado que pudesse abstrair das coisas materiais as espécies inteligíveis, não as abstrairia porque, tendo espécies inteligíveis conaturais, delas não precisaria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento do anjo se comporta indiferentemente para com o que é localmente distante e próximo. Mas nem por isso o movimento local do anjo é em vão, pois, não se move localmente para buscar o conhecimento, mas obrar alguma coisa em algum lugar.

Art. 3 — Se os anjos superiores inteligem por espécies mais universais que a dos inferiores.

(Infra., q. 89, a. 1; Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 2; II Cont. Gent., cap. XCVIII; De Verit., q. 8, a. 10; Qu. De Anima, a. 7, ad 2; a. 18; De Causis, lect. X)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos superiores não inteligem por espécies mais universais que as dos inferiores.

1. — Pois, considera-se o universal como abstraído do particular. Ora, os anjos não inteligem por espécies abstraídas das coisas. Logo, não se pode dizer que as espécies do intelecto angélico sejam mais ou menos universais.

2. Demais. — O conhecido em especial o é mais perfeitamente do que o conhecido em universal; pois, conhecer alguma coisa em universal é, de certo modo, o meio entre a potência e o ato. Se, portanto, os anjos superiores conhecem por formas mais universais do que as dos inferiores, segue-se que aqueles têm uma ciência mais imperfeita que a destes; o que é inadmissível.

3. Demais. — Coisas diversas não podem ter a mesma noção. Ora, se o anjo superior conhece, por uma forma universal, as diversas coisas, que o inferior conhece por várias formas especiais, resulta que aquele usa uma forma universal para conhecer coisas diversas. Logo, não poderá ter um conhecimento próprio de cada uma; o que é inadmissível.

Mas *em contrário* diz Dionísio que os anjos superiores participam mais em universal, da ciência, do que os inferiores. E, noutro passo que os superiores têm formas mais universais.

SOLUÇÃO. — entre os seres superiores são os que mais próximos e semelhantes são ao ser primeiro, que é Deus. Ora, em Deus, toda a plenitude do conhecimento intelectual contém-se na una essência divina, pela qual Ele tudo conhece. Esta plenitude inteligível porém existe nas criaturas inteligíveis de modo inferior e menos absolutamente. E por isso é forçoso que as inteligências inferiores conheçam por muitas espécies o que Deus conhece pela sua essência una; e tanto mais serão essas espécies quanto mais inferior for a inteligência. Assim, pois, quanto mais for o anjo superior, tanto mais poderá apreender, por menos espécies, a universalidade dos inteligíveis. E portanto e necessariamente as suas formas serão mais universais, abrangendo cada uma delas muitas coisas. E mesmo em nós temos de certo modo exemplo disto. Pois certos, por debilidade da inteligência, não podem compreender a verdade inteligível sem que lhes expliquem cada verdade em particular; ao passo que outros, de mais forte inteligência, com pouco podem compreender muito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O universal pode ser abstraído dos seres particulares, enquanto o intelecto, conhecendo-o tira das coisas o conhecimento. Porém, ao intelecto que não conhecer deste modo o universal por ele conhecido não será abstraído das coisas, mas lhes preexistirá de certo modo; quer na ordem causal, sendo assim que as razões universais das coisas existem no Verbo de Deus; quer ao menos, na ordem da natureza, estando assim tais razões no intelecto angélico.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos se pode conhecer uma coisa em universal. Em relação à coisa conhecida, como se se lhe conhecesse somente a natureza universal; e assim conhecer alguma coisa em universal é conhecer de modo mais imperfeito; pois, imperfeitamente conheceria o homem quem dele conhecesse apenas a qualidade de animal. De outro modo, quanto ao meio de conhecer e, assim, é mais perfeito conhecer alguma coisa em universal; pois, mais perfeito é o intelecto que, por um meio universal, pode conhecer cada ser em particular, do que não pode.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Seres diversos não podem ter a mesma razão adequada. Mas, se for excelente, pode ser uma mesma a razão própria e a semelhança de seres diversos. Assim, no homem, há uma prudência universal quanto a todos os atos de virtude; e essa mesma pode ser considerada como razão própria e semelhança da prudência particular do leão, quanto aos atos de magnanimidade; da prudência da raposa, quanto aos atos de cautela, e assim por diante. Semelhantemente, a essência divina, pela sua excelência, é tomada como a razão própria de tudo o que nela está singularmente; donde o se lhe assimilarem os seres singulares pelas suas razões próprias. E do mesmo modo se deve dizer, da razão universal existente na mente angélica, que por esta, em virtude da sua excelência, muitas coisas podem ser conhecidas por conhecimento próprio.

Questão 56: Do conhecimento angélico dos seres imateriais.

Em seguida se tratará do conhecimento dos anjos quanto às coisas que conhecem. E, primeiro, do conhecimento dos seres imateriais. Segundo, do conhecimento das coisas materiais.

Sobre o primeiro ponto três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo se conhece a si mesmo.

(II Cont. Gent., cap. XCVIII; De Verit., q. 8, a. 6; III De Anima, lect. IX; De Causis, lect. XIII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não se conhece a si mesmo.

1. — Pois, diz Dionísioque os anjos ignoram as próprias virtudes. Ora, conhecida a substância, conhecida está a virtude. Logo, o anjo não conhece a sua essência.

2. Demais. — O anjo é uma substância singular; do contrário, não agiria, pois, os atos são próprios dos seres singulares subsistentes. Ora, não sendo nenhum singular inteligível, não pode ser inteligido; e, assim, como o anjo só tem o conhecimento intelectual, nenhum anjo poderá conhecer-se a si mesmo.

3. Demais. — O intelecto se move pelo inteligível, pois, o inteligir é certo modo de padecer, como diz Aristóteles. Ora, nada se move ou parede por si mesmo, como se vê pelas coisas corpóreas. Logo, o anjo não pode inteligir-se a si mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o anjo, na sua própria conformação, i. é, na iluminação da verdade se conhece a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito, o objeto comporta-se diferentemente em relação à ação imanente no sujeito e à transitiva para algo de exterior. Pois, nesta última, o objeto ou a matéria, para a qual passa o ato, é separada do agente, como, p. ex., o ser aquecido, do que aquece, e o edifício, do edificador. Mas, para que a ação imanente resulte, é necessário, que o objeto se una com o agente; assim, é necessário que o sensível se una com o sentido para que este se atualize. De modo que o objeto unido com a potência, está para tal ação como forma, princípio de ação nos outros agentes; pois, como o calor é o princípio formal da calefação, no fogo, assim a espécie da coisa vista é o princípio formal da visão nos olhos.

Mas devemos considerar que tal espécie do objeto, ora está na faculdade cognoscitiva, em potência somente e, então, esta só em potência conhece; sendo, para que conheça em ato, necessário esteja a faculdade cognoscitiva reduzida ao ato da espécie. Se, porém, a faculdade tiver a espécie sempre em ato, então por esta pode conhecer sem nenhuma mutação ou recebimento precedente. Donde resulta que ser movido pelo objeto não é da essência do ser conhecente como tal, mas enquanto é potência cognoscitiva. E não importa para ser a forma princípio de ação, que ela própria seja às vezes inerente, e que seja por si subsistente; pois, o calor não aqueceria menos se fosse por si subsistente, do que aquece sendo inerente. Portanto, se há algum ser que, no gênero dos inteligíveis, se comporte como forma inteligível subsistente, esse se intelige a si mesmo. O anjo, porém, sendo imaterial, é uma forma subsistente e, assim, inteligível em ato. Donde resulta que, pela sua forma, que é a sua substância, intelige-se a si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A citação é de antiga tradução, corrigida pela nova, que diz:além disso também eles mesmos, i e., os anjos, terem conhecido as próprias virtudes; e em lugar disto estava na antiga tradução: e alem disso eles ignorarem as próprias virtudes. Embora também se

possa conservar a letra da antiga tradução, quanto à este ponto, que os anjos não conhecem perfeitamente a sua virtude, enquanto procedente da ordem da sabedoria divina, para eles incompreensível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nós não inteligimos as coisas corpóreas singularmente, não em razão da singularidade, mas da matéria que é nelas o princípio de individuação. Donde, se alguns seres singulares forem subsistentes, sem matéria, como os anjos, nada impede que sejam inteligíveis em ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser movido e padecer convêm ao intelecto em potência; por isso, não tem lugar no intelecto angélico, sobretudo quanto ao inteligir-se este a si mesmo. Pois, a ação do intelecto não é da mesma natureza que a dos corpos, transeunte para outra matéria.

Art. 2 — Se um anjo conhece outro.

(II Cont. Gent., cap. XCVIII; De Verit., q. 8, art 7)

O segundo discute-se assim. — Parece que um anjo não conhece outro.

1. — Pois, diz o Filósofo que, se o intelecto humano encerrasse em si alguma natureza do número das naturezas das coisas sensíveis, essa, existente interiormente, impediria a manifestação de naturezas estranhas; do mesmo modo que, se a pupila fosse colorida de uma certa cor, não poderia ver todas as cores. Ora, o intelecto humano se comporta, como o angélico, no conhecimento das coisas corpóreas, como o angélico, no dos seres imateriais. Ora, como este encerra em si uma determinada natureza, do número das naturezas imateriais, resulta que não pode conhecer outros.

2. Demais. — Toda inteligência conhece o que lhe é superior, enquanto por este causada; e o que lhe é inferior, enquanto o causa. Ora, um anjo não é a causa do outro. Logo, um não conhece outro.

3. Demais. — Um anjo não pode, pela sua própria essência, como conhecente, conhecer outro; pois, todo conhecimento supõe a razão de semelhança, e a essência do anjo conhecente, não sendo semelhante à do conhecido, senão genericamente, como já vimos, resulta que um anjo não teria de outro conhecimento próprio, mas só geral. E também, do mesmo modo, não se pode dizer que um anjo conheça outro pela essência do conhecido, pois o pelo que o intelecto intelige lhe é intrínseco e só a Trindade é extrinsecamente interior à inteligência angélica. Semelhantemente, ainda, não se pode dizer que um anjo conhece outro por uma espécie, pois esta, sendo imaterial, como o anjo inteligido, deste não difere, logo, de nenhum modo pode um anjo conhecer outro.

4. Demais. — Se um anjo inteligisse outro, ou seria por uma espécie inata e, então, se Deus criasse um novo anjo este não poderia ser conhecido pelos já existentes; ou por uma espécie adquirida das coisas e, então, resultaria que os anjos superiores não poderiam conhecer os inferiores, dos quais nada recebem. Logo, de nenhum modo, um anjo pode conhecer outro.

Mas, em contrario, é o dito: toda inteligência conhece as coisas que se não corrompem.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, de duplo modo efluiram do Verbo de Deus as coisas nele existentes abeterno: para o intelecto angélico, e como subsistentes na sua própria natureza. Efluiram para o intelecto angélico por lhe ter impresso as semelhanças das coisas que criou no ser natural. Porém, no Verbo de Deus, existiram, existiram não só as noções das coisas corpóreas mas também as de todas as criaturas espirituais. Assim, pois, em cada uma destas criaturas espirituais foram impressas pelo Verbo de Deus a noções de todas as coisas, tanto corpóreas como espirituais. Todavia, por tal arte que, em

cada anjo fosse impressa a noção da sua espécie, segundo a existência natural e intelectual, simultaneamente; de modo que o anjo subsistisse em a natureza de sua espécie, inteligindo-se por esta espécie. Porém, as noções de outras naturezas, tanto espirituais como naturais foram impressas no anjo somente segundo a existência intelectual, de modo que o anjo, por tais espécies impressas, conhecesse tanto as criatura corpóreas como as espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — as naturezas espirituais dos anjos se distinguem umas das outras por uma certa ordem, como já se disse. Assim que a natureza de um anjo não lhe impede o intelecto de conhecer outras naturezas angélicas; pois tanto os superiores como os inferiores têm-lhe afinidade com a natureza, existindo diferença somente quanto aos diversos graus de perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação de causa e a de causado não faz com que um anjo conheça outro, senão em razão da semelhança, enquanto causa e causado são semelhantes. Donde, admitindo-se entre os anjos semelhança sem causalidade, haverá em um o conhecimento do outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um anjo conhece outro pela espécie deste, existente no intelecto daquele, e a qual difere de outro anjo, de quem é semelhança, não pela existência material e imaterial, mas pela natural e intencional. Pois, é o anjo mesmo que é forma subsistente, com existência natural, e não a sua espécie, existente no intelecto de outro anjo, no qual ela tem existência inteligível somente; do mesmo modo que a forma da cor, na parede, tem existência natural, tendo, entretanto, no meio que a transmite, existência intencional somente.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus fez cada criatura proporcionada ao universo que quis criar. Por onde, se Ele tivesse determinado fazer mais anjos ou mais naturezas das coisas, teria impresso nas mentes angélicas mais espécies inteligíveis; do mesmo modo que o edificador, querendo fazer uma casa maior, far-lhe-ia maior o fundamento. Assim a razão porque Deus acrescentasse alguma criatura ao universo seria também a de acrescentar mais alguma espécie inteligível ao anjo.

Art. 3 — Se os anjos, pelas suas faculdades naturais, podem conhecer a Deus.

(II Sent., dist. XXIII, q. 2, a. 1; III Cont. Gent., cap. XLI, XLIX; De Verit., q. 8, a. 3)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos, pelas suas faculdades naturais, não podem conhecer a Deus.

1. — Pois, Dionísio diz, que Deus está colocado, por uma virtude incompreensível, sobre todas as inteligências celestes. E, em seguida, acrescenta que, por estar acima de toda substância, está segregado de todo conhecimento.

2. Demais. — Deus dista infinitamente do intelecto angélico. Ora, seres infinitamente distantes não podem ser atingidos. Logo, resulta que o anjo, pelas suas faculdades naturais, não pode conhecer a Deus.

3. Demais. — A Escritura diz (1 Cor 13, 12): Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Donde resulta que há um duplo conhecimento de Deus. Por um, Deus é visto na sua essência, no sentido em que se diz vê-lo face a face; por outro, é visto no espelho das criaturas. Ora, conhecer a Deus, pelo primeiro modo, o anjo não o pode pelas suas faculdades naturais, como já antes se demonstrou. E quanto à visão especular, ela não convém aos anjos, que não conhecem as coisas

divinas pelas coisas sensíveis, como diz Dionísio. Logo, pelas suas faculdades naturais, não podem conhecer a Deus.

Mas, em contrario, os anjos têm maior poder de conhecimento que os homens. Ora, estes, pelas faculdades naturais, podem conhecer a Deus, segundo a Escritura (Rm 1, 19): Porque o que se pode conhecer de Deus é-lhes manifesto. Logo, com maior razão, os anjos.

SOLUÇÃO. — Os anjos podem ter, pelas suas faculdades naturais, algum conhecimento de Deus. Para a evidencia do que, devemos considerar nos três modos pelos quais se pode conhecer alguma coisa. De um modo, pela presença da essência da coisa no conhecente, como a luz é vista nos olhos; e, assim, se diz que o anjo se intelige a si mesmo. De outro modo, pela presença da semelhança da coisa na potência cognoscitiva; como uma pedra é vista pelos olhos, por estar nestes a semelhança dela. De um terceiro modo, enquanto a semelhança da coisa conhecida não é recebida imediatamente dessa coisa, mas de outra que primeiro a recebeu; assim, vemos um homem num espelho. Ora, ao primeiro modo pertence o conhecimento divino, pelo qual Deus conhece pela sua essência; e este modo de conhecer não o pode ter criatura nenhuma pelas suas faculdades naturais, como antes já se disse. Ao terceiro modo pertence o conhecimeto pelo qual conhecemos a Deus, nesta vida, pela semelhança dele, existente nas criaturas, segundo a Escritura (Rm 1, 20): Porque as coisas visíveis de Deus, compreendendo-se pelas obras que foram feitas, tornaram-se visíveis. E, por isso, se diz que vemos a Deus num espelho, o conhecimento, porém, pelo qual o anjo, pelas suas faculdades naturais, conhece a Deus, é um meio termo entre os dois outro modos, e se assemelha ao conhecimento peço qual uma coisa é inteligida por meio da espécie dela recebida. Pois, estando a imagem de Deis impressa na própria natureza do anjo, este, pela sua essência, conhece a Deus, de quem é semelhança. Todavia, não contempla a essência mesma de Deus, porque nenhuma semelhança criada é suficiente para representar tal essência. Por onde, tal conhecimento mais se aproxima ao do terceiro modo, por ser a natureza mesma do anjo um como espelho representativo da divina semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao conhecimento de compreensão, como as sus palavras expressamente o declaram. E, de tal modo, Deus não é conhecido de nenhuma inteligência criada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De distar infinitamente de Deus o intelecto e a essência do anjo resulta que este não pode compreender a Deus, nem contemplar a divina essência, pelas suas faculdades naturais. Não resultam porém, quem por isso, nenhum conhecimento possa ter d Deus; pois, assim como Deus dista infinitamente do anjo, assim o conhecimento que Deus tem de si mesmo dista infinitamente do que o anjo tem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento, que o anjo naturalmente tem de Deus é um meio termo entre os dois modos de conhecer; contudo se aproxima mais de um do que do outro, como acima se disse.

Questão 57: Do conhecimento angélico em relação às coisas materiais.

Em seguida se trata das coisas materiais conhecidas dos anjos. E, sobre este assunto, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos conhecem as coisas materiais.

(II Cont. Gent., cap. XCIX; De Verit., q. 8, a. 8; q. 10, a. 4)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos não conhecem as coisas materiais.

1. — Pois, o objeto inteligido é a perfeição de quem intelige. Ora, as coisas materiais não podem ser a perfeição dos anjos, por lhes serem inferiores. Logo, os anjos não as conhecem.

2. Demais. — A visão intelectual apreende as coisas que estão na alma pela essência delas, como diz a Glosa. Ora, os seres materiais não podem estar na alma do homem ou na inteligência do anjo, pelas essências delas. Logo, não podem ser conhecidos pela visão intelectual, mas só pela imaginaria, que apreende as semelhanças dos corpos, e pela sensível, que apreende os próprios corpos. Como, porém, os anjos não têm visão imaginaria, nem a sensível, mas só a intelectual, não podem conhecer as coisas materiais.

3. Demais. — As coisas materiais não são inteligíveis em ato, mas são cognoscíveis pela apreensão do sentido e da imaginação, que não existem nos anjos. Logo, estes não as conhecem.

Mas, *em contrário*, o que pode a virtude inferior pode também a superior. Ora, se o intelecto humano, que é, na ordem da natureza, inferior ao angélico, pode conhecer as coisas materiais, como muito maior razão o pode este último.

SOLUÇÃO. — A ordem dos seres e tal, que os superiores são mais perfeitos que os inferiores e, o que estes contém de deficiente, parcial e multiplicente, aqueles contêm eminentemente e por uma certa totalidade e simplicidade. E, portanto, como no sumo vértice das coisas, todas preexistem sobresubstancialmente, em Deus, no seu ser simples, como diz Dionísio. Ora, dentre todas as outras criaturas, os anjos, sendo as mais próximas e semelhantes a Deus, mais e mais perfeitamente participam da bondade divina, como diz Dionísio. Portanto, nos anjos, todas as coisas materiais preexistem, mais simples e imaterialmente do que nelas próprias; porém, mais multíplice e imperfeitamente do que em Deus. Mas, como o ser está noutro ao está ao modo desse outro; e sendo os anjos, por naturezas inteligentes; por isso, como Deus, por essência, conhece as coisas materiais, eles as conhecem pelas possuírem nas espécies inteligíveis delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O objeto inteligido é a perfeição de quem intelige pela espécie inteligível existente. E, assim, as espécies inteligíveis existentes no intelecto angélico são deste as perfeições e os atos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sentido apreende as essências das coisas, mas somente os acidentes exteriores. Do mesmo modo a imaginação, que só apreende as semelhanças dos corpos. Só o intelecto apreende as essências das coisas; e por isso, diz Aristóteles, que o objetivo dele é a qüididade da coisa, em relação à qual o intelecto não erra, assim como também não erra o sentido em relação ao sensível próprio. Assim, pois, as essências das coisas materiais estão na inteligência do homem ou do anjo, como o inteligido está em quem intelige e não pela existência real delas. Há, porém, certas coisas que estão na inteligência ou na alma, por ambos os modos de ser; e, de ambos, há visão intelectual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se o anjo recebesse das próprias coisas materiais o conhecimento que delas tem, necessariamente abstraindo-as, as tornaria inteligíveis em ato, ora, não é delas que ele tira o conhecimento; mas as conhece pela espécies inteligíveis, em ato, das coisas que são conaturais, assim como a nossa inteligência conhece pelas espécies que torna inteligíveis por abstração.

Art. 2 — Se o anjo conhece o singular.

(Infra., q. 89, a. 4; II Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 3; II Cont. Gent., cap. C; De Verit., q. 8, a. 11; q. 10, a. 5; Qu. De Anima, a. 20; Quodl. VII, a. 1, a. 3; Opusc. XV, De Angelis, cap. XII, XV.)

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não conhece o singular.

1. — Pois, diz o Filósofo que o sentido conhece o singular porém, a razão (ou o intelecto), o universal. Ora, os anjos têm unicamente o intelecto, como faculdade cognoscitiva, segundo já se viu. Logo,

2. Demais. — Todo conhecimento se realiza por certa assimilação do conhecente com o conhecido. Ora, como o anjo é imaterial, conforme se viu, e a matéria é o princípio da singularidade, não pode haver nenhuma assimilação do anjo com o singular como tal, logo, aquele não pode conhecer este.

3. Demais. — Só por espécies singulares ou por espécies universais é que o anjo poderia conhecer o singular. Ora, não pelas primeiras, porque, então, ele deveria ter infinitas espécies. Nem pelas ultimas, pois, o universal não é princípio suficiente do conhecimento do singular como tal, porque todo universal se conhece o singular só em potência. Logo, o anjo não conhece o singular.

Mas, em contrario. Ninguém pode guardar o que não conhece. Ora, os anjos guardam os homens, conforme a Escritura (Sl 90, 11): Mandou aos seus anjos acerca de ti, que te guardem em todos os teus caminhos. Logo, o anjo não conhece o singular.

SOLUÇÃO. — Alguns negaram totalmente aos anjos o conhecimento do singular. — Mas isto, em primeiro lugar, derroga a fé católica dizendo que as coisas inferiores deste mundo são administradas pelos anjos, como diz a Escritura (Heb 1, 14): Todos os espíritos são administradores. Ora, se não conhecessem o singular nenhuma providência poderiam tomar em respeito do que se faz neste mundo, porque os atos têm por objeto o singular. O que vai contra a Escritura (Ecle 5, 5): Não digas diante do anjo: Não há Providência. E, segundo lugar, derroga o ensinamento da filosofia dizendo que os anjos são os motores dos orbes celestes, pela inteligência e pela vontade.

E, por isso, outros ensinaram que o anjo tem, certamente, conhecimento do singular, mas por causas universais, às quais se reduzem todos os efeitos particulares; como se um astrólogo julgasse certo eclipse futuro pelas disposições dos movimentos celestes. — Mas esta opinião não escapa às dificuldades apontadas, porque conhecer de tal modo o singular não é conhecê-lo como tal, isto é, como existente num lugar e momento dados. Assim, o astrólogo, conhecendo o eclipse futuro pelo cômputo dos movimentos celestes, conhece-o universalmente e não como realizado num lugar e momento dados, salvo se o conhecer pelos sentidos. Ora, a administração, a providência e o movimento visam o singular, enquanto relativos de um determinado lugar e tempo.

Portanto deve-se responder diferentemente, que, assim como o homem conhece, por diversas potências cognoscitivas, os gêneros de todas as coisas — pelo intelecto o universal e o imaterial; pelo sentido, o singular e o corpóreo; assim o anjo, por uma só potência intelectiva tem ambos esses conhecimentos. Pois a ordem das coisa postula que, quanto mais for um ser superior, tanto mais íntima

tenha a sua potência, que mais coisas abranja. Assim, como no homem mesmo se vê, o sentido comum, superior ao próprio, embora seja uma potência única, conhece tudo o que conhecem os cinco sentidos exteriores, e certas outras coisas, como a diferença entre o branco e o doce, que nenhum dos sentidos exteriores conhece; e o mesmo se dá em outros casos. Donde, sendo o anjo pela ordem natural superior ao homem, inconveniente é dizer-se que o homem, por qualquer das suas potências, conheça alguma coisa, que o anjo, pela sua única potência cognoscitiva, o intelecto, não conheça. Por isso, Aristóteles não admite que uma disputa conhecida de nós Deus a ignore.

Quanto ao modo, porém, pelo qual o intelecto angélico conhece o singular, podemos explica-lo assim. De Deus efluem as criaturas para subsistirem em as suas naturezas próprias, de modo a também serem objeto do conhecimento angélico. Ora, é manifesto que, de Deus, eflui para as coisas não só o pertencente à natureza universal, mas também o que constitui o princípio de individuação; pois, Deus é a causa da substância total da coisa, material e formalmente. E, como causa, do mesmo modo conhece, porque a ciência divina é causa das coisas, como já se demonstrou. Portanto, assim como Deis, pela sua essência. Pela qual causa todas as coisas não só é de todas a semelhança; mas também conhece a todas, tanto pelas naturezas universais como pela singularidade delas; assim também os anjos, pelas espécies neles infundidas por Deus, conhecem a coisas, não só quanto à natureza universal, mas também quanto à singularidade delas, por serem elas certas representações multiplicadas da única e simples essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere à nossa inteligência, que só por abstração intelige as coisas; e, por essa mesma abstração das condições materiais, o abstraído torna-se universal. Ora, tal modo de inteligir não convém aos anjos, como já se disse; e, logo, a razão não é a mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos, por natureza, não se assimilam às coisas materiais, como uma coisa assimila a outra por conveniência genérica, especifica ou acidental; mas como o superior se assimila ao inferior; assim, o sol com o fogo. E, por este mesmo modo, Em Deus há a semelhança formal e material de todas as coisas, por preexistir, nele, como na causa, tudo o que se encontra nas coisas. Assim, pela mesma razão, as espécies da inteligência angélica, que são certas semelhanças das coisas, não só formal, mas também materialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os anjos conhecem o singular por formas universais, que, todavia, são semelhanças das coisas, tanto quanto aos princípios universais como aos princípios de individuação. E, como podem conhecer muitas coisas, pela mesma espécie, já antes ficou dito.

Art. 3 — Se os anjos conhecem o futuro.

(Infra, q. 86, a. 4; IIa Iiae, q. 95, a. 1; I Sent., dist. XXXVIII, a. 5; II, dist. III, q. 2, a. 3, ad 4; dist. VII, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLIV; De Verit., q. 8, art. 12; De Malo, q. 16, a. 7; De Spirit Creat., a. 5, ad 7; Qu. De Anima, a. 20, ad 4; Quodl. VII, q. 3, a. 1, ad 1; Compend. Theol., cap. CXXXIV; In Isaiam, cap. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem o futuro.

1. — Pois, os anjos são superiores aos homens, pelo conhecimento. Ora, alguns homens conhecem o futuro. Logo, com maior razão, os anjos.

2. Demais. — O presente e o futuro são diferenças de tempo. Ora, o intelecto do anjo está acima do tempo; pois, a inteligência se equipara à eternidade, i. é., ao evo, como diz o livro Das causas. Logo, para o intelecto angélico não difere o pretérito do futuro, os quais ele conhece indiferentemente.

3. Demais. — O anjo não conhece por espécies oriundas das coisas, mas por espécies inatas universais. Ora, estas se referem igualmente ao pretérito, ao presente e ao futuro. Logo, resulta que os anjos indiferentemente os conhecem.

4. Demais. — Diz-se que alguma coisa está distante tanto temporal como localmente. Ora, os anjos conhecem as coisas localmente distantes. Logo, também as distantes no futuro.

Mas, *em contrário*. O que é próprio só à divindade não convém aos anjos. Ora, é-lhe sinal próprio conhecer o futuro, conforme a Escritura (Is 41, 23): Anunciar as coisas que hão de vir para o futuro, é ficaremos sabendo que vós sois deuses. Logo, os anjos não conhecem o futuro.

SOLUÇÃO. — De dois modos se pode conhecer o futuro. Na sua causa; e, então o futuro, necessariamente oriundo das suas causas, pode ser conhecido pela ciência certa, como, p. ex., que o sol nascerá amanha. Porém, as coisas oriundas na maioria dos casos das suas causas, são conhecidas, não certa mas conjecturalmente; assim, o médico conhece de antemão a saúde do enfermo. Este modo de conhecer o futuro o têm os anjos, e, tanto mais que nós, quanto mais universal e perfeitamente conhecem a causas das coisas; assim como os médicos, que mais agudamente vêm as causas, melhor prognosticam do futuro estado da doença. As coisas, porém, provenientes das suas causas, mas na minoria dos casos, são de todo desconhecidas, como o que é casual e fortuito.

Por outro lado, o futuro é conhecido em si mesmo. E, assim, só Deis conhece as coisas futuras, não só as provenientes das suas causas necessariamente, ou na maioria dos casos, como também as casuais e fortuitas, pois Deus vê tudo na sua eternidade. Pois esta, sendo simples, está presente a todo o tempo e o encerra em si. Por isso, Deus, de um intuito, percorre todas as coisas feitas na totalidade do tempo, como se foram presentes e as vê todas como em si mesmas são, conforme já antes se disse, quando se tratou da ciência de Deus. Ao passo que o intelecto angélico, como qualquer outro intelecto criado, é deficiente, em comparação com a eternidade divina. Por onde, o futuro, na sua substância, não pode ser conhecido por nenhum intelecto criado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os homens não conhecem o futuro, senão pelas suas causas, ou pela revelação de Deus. E, deste modo, os anjos conhecem muito mais sutilmente as coisas futuras.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o intelecto angélico esteja fora do tempo que mede os movimentos corpóreos, há todavia, nesse intelecto, o tempo segundo a sucessão das concepções inteligíveis, pois conforme diz Agostinho, Deus move a criatura espiritual no tempo. E assim, havendo sucessão no intelecto angélico, não lhe são presentes todas as coisas feitas na totalidade do tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora, em si mesmas, a espécies existentes no intelecto angélico igualmente se refiram ao presente, ao pretérito e ao futuro, todavia, estes tempos não se referem igualmente às espécies. Pois, as coisa presentes são de natureza a se assimilarem às espécies existentes na mente do anjo e, assim, por estas, podem ser conhecidas. Mas, as coisas futuras ainda não têm tal natureza e, por isso, não podem ser conhecidas por meio de tais espécies.

RESPOSTA À QUARTA. — As distâncias locais já estão em a natureza das coisas e participam de alguma espécie cuja semelhança existe no anjo; p que não é verdade das coisas futuras, como já e disse. Logo, o símile não é o mesmo.

Art. 4 — Se os anjos conhecem as cogitações dos corações.

(De Verit., q. 8, a. 13; De Malo, a. 16, a. 8; Opusc. X, a. 38; Opusc. XII, a. 36; I Cor., cap. II, lect. II)

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem as cogitações dos corações.

1. — Pois, Gregório diz, a propósito da passagem da Escritura (Jó 28) — Não se lhe igualará o ouro, ou o cristal – que, então, i. é., na beatitude dos ressurgidos, um será conhecido de outro como a si mesmo; e,como se trata do intelecto de cada um, a consciência é simultaneamente penetrada. Ora, os ressurgidos serão semelhantes aos anjos, como diz a Escritura (Mt 22, 30). Logo, um anjo pode ver o que está na consciência do outro.

2. Demais. — As figuras estão para os corpos como as espécies inteligíveis para o intelecto. Ora, o corpo, vista lhe fica a figura. Logo, vista a substância intelectual, vista foca a espécie inteligível que nela está. Portanto, como um anjo vê outro, e mesmo a alma, resulta que pode lhes conhecer o pensamento.

3. Demais. — As coisas que estão em o nosso intelecto são mais semelhantes ao anjo, que as existentes na fantasia; pois aquelas são inteligidas em ato, estas, porém, só em potência., ora, as existentes na fantasia podem ser conhecidas pelo anjo, como seres corporais, pois, a fantasia é uma virtude do corpo. Logo, resulta que o anjo pode conhecer as cogitações do intelecto.

Mas, *em contrário*, o que é próprio de Deus não convém aos anjos. Ora, é próprio de Deus conhecer as cogitações dos corações, segundo a Escritura (Jr 17): Depravado é o coração do homem, e impenetrável: quem o conhecerá? Eu sou o Senhor que esquadrinha os corações. Logo, os anjos não conhecem os segredos dos corações.

SOLUÇÃO. — A cogitação do coração pode ser conhecida de duplo modo. — De um modo, pelo seu efeito. E assim pode ser conhecida, não só pelo anjo, mas também pelo homem; e tanto mais sutilmente quanto tal efeito for mais oculto. Pois, às vezes, uma cogitação é conhecida, não só pelo ato exterior, mas também pela imutação do vulto; assim como também os médicos podem conhecer certos afetos da alma, pelo pulso. E tanto mais os anjos, ou os demônios, quanto mais sutilmente compreendem tais imutações corporais ocultas. Por isso Agostinho diz que, por vezes, compreendem mui facilmente as disposições humanas, não só as exteriorizadas pela voz, mas ainda as concebidas no pensamento, por serem sinais expressos no corpo pela alma; embora também diga não se possa afirmar como isso se realiza.

De outro modo, as cogitações podem ser conhecidas, enquanto existentes no intelecto, e os afetos, enquanto na vontade. E, assim, só Deus pode conhecer as cogitações dos corações e os afetos das vontades. Sendo a razão disto que a vontade da criatura racional só de Deus depende e só ele pode agir sobre Lea, da qual é o objeto principal e o último fim; o que a seguir se demonstrará. Portanto, as coisas existentes na vontade ou que só dela dependem apenas de Deus são conhecidas. Ora, é manifesto que só da vontade depende que alguém considere alguma coisa atualmente; pois, quem tem o hábito da ciência, ou espécies inteligíveis em si existentes, deles usa quando quiser. E por isso, diz a Escritura (1 Cor 2, 11): Ninguém conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem, que nele mesmo reside.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA PERGUNTA. — Atualmente o pensamento de um homem não é conhecido de outro, por duplo impedimento: pela crassidão do corpo, ou pela vontade que esconde os seus segredos. Ora, o primeiro obstáculo desaparecerá na ressurreição e não existe nos anjos. Mas o segundo permanecerá depois dela e existe atualmente nos anjos. E contudo, a claridade do corpo

representará a qualidade da inteligência, quanto à quantidade da graça e da glória. Assim que um poderá ver a inteligência do outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um anjo veja as espécies inteligíveis de outro, por ser proporcionado à nobreza das substâncias o modo das espécies inteligíveis, na sua maior e menor universalidade; todavia não se segue que um conheça, como outro, pensando atualmente, uma dessas espécies inteligíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite dos brutos não é senhor do seu ato, mas segue a impressão de outra causa, corporal ou espiritual. Como, pois, os anjos conhecem as coisas corpóreas e as disposições delas, pode, por aí, conhecer o que está no apetite e na apreensão fantástica dos brutos e também dos homens, enquanto, nestes, o apetite sensitivo se atualiza por alguma impressão corpórea, como sempre acontece com os brutos. Contudo não resulta daí necessariamente, que os anjos conheçam o movimento do apetite sensitivo e a apreensão da fantasia no homem, enquanto movidos pela vontade e pela razão; pois, a parte inferior da alma participa, de certo modo, da razão, como obediente à que impera, segundo diz Aristóteles. E, por isso, não se segue que o anjo, conhecendo o que está no apetite sensitivo ou na fantasia do homem, conheça o que está na cogitação ou na vontade; porque o intelecto e a vontade não dependem do apetite sensitivo e da fantasia, antes, pode usar destes de diversos modos.

Art. 5 — Se os anjos conhecem os mistérios da graça.

(IV Sent., dist, X, a. 4, qa. 4; Ephes., cap. III, lect. III).

O quinto discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem os mistérios da graça.

1. — Pois, dentre todos os mistérios, o mais excelente é o da Encarnação de Cristo. Ora, os anjos o conhecem desde o princípio; pois Agostinho diz, que este mistério estava escondido em Deus, desde os séculos, de modo que fosse conhecido dos principies e potestades celestes. E a Escritura diz (1 Tm 3, 16), que foi visto pelos anjos aquele grande sacramento de piedade. Logo, os anjos conhecem os mistérios da graça

2. Demais. — As razões de todos os mistérios da graça estão contidas na divina sabedoria. Ora, os anjos vêm a sabedoria mesma de Deus, que lhe é a essência. Logo, os anjos conhecem os mistérios da graça.

3. Demais. — Os profetas são instruídos pelos anjos, como se vê em Dionísio. Ora, os profetas conheceram os mistérios da graça, conforme diz a Escritura (Am 3, 7): Porque o Senhor Deus não faz nada sem ter revelado antes o seu segredo aos profetas, seus servos. Logo, os anjos conhecem os mistérios da graça.

Mas, *em contrário*, ninguém aprende o que conhece. Ora, os anjos, mesmo os mais elevados, interrogam sobre os mistérios divinos da graça e aprendem; pois, como se disse, a Sagrada Escritura introduz certas essências celestes fazendo perguntas ao próprio Jesus e aprendendo a ciência da sua divina operação por nós, e Jesus ensinando-as sem intermediário. E isto mesmo se vê na Escritura (Is 63, 1), onde aos anjos que perguntam: Quem é este que vem de Edom? Jesus responde: Eu, que falo a justiça.

SOLUÇÂO. — Os anjos têm duplo modo de conhecer. – Um, natural, pelo qual conhecem as coisas, quer pela essência deles, quer por espécies inatas. E, por este modo, não podem conhecer is mistérios da graça, que dependem da pura vontade de Deus. Pois, se um anjo não pode conhecer os pensamentos de

outro, dependentes da vontade deste, muito menos poderá conhecer o que só da vontade de Deus depende: e assim argumenta a Escritura (1 Cor 2, 11): Ninguém conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem, que nele mesmo reside; assim também as coisas que são de Deus ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus.

Há, porém, outro modo de conhecimento angélico, que os torna felizes, pelo qual vêm o Verbo e neste as coisas. E, por este modo, conhecem os mistérios da graça, não todos, por certo, nem todos os anjos igualmente, mas na medida em que Deus quiser lhes revelar, segundo a Escritura (1 Cor 2, 10): A nós, porém, Deus revelou-o por meio de seu Espírito. E isto de maneira que os anjos superiores, contemplando mais profundamente a divina sabedoria, conhecem, na visão de Deus, mais e mais altos mistérios e os manifestam aos inferiores, iluminando-os. E, desses mistérios, alguns eles os conheceram desde o princípio da sua criação; outros, porém, mais tarde lhes foram revelados, segundo lhes convinham aos deveres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De duplo modo podemos nos referir ao mistério da Encarnação de Cristo. Em geral, e assim a todos os anjos foi revelado desde o princípio da beatitude deles. E a razão é que todos os ofícios deles dependem deste princípio geral, como diz a Escritura (Heb 1,14): Em verdade todos os espíritos são uns administradores, enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação; o que se realiza pelo mistério da Encarnação. Por isso é necessário que esse mistério tenha sido revelado a todos comumente, desde o princípio. De outro modo, podemos considerar o mistério da Encarnação quanto à condições especiais. E, assim, nem a todos os anjos foram todas reveladas, desde o princípio; antes, certas só mais tarde foram conhecidas dos anjos, mesmos superiores, como se vê pela citada autoridade de Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora os anjos bem-aventurados contemplem a divina sabedoria, todavia, não a compreendendo, não conhecem necessariamente tudo o que ela encerra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo o que os profetas conheceram sobre o mistério da graça, pela divina revelação, mais excelentemente foi revelado aos anjos. E embora Deus tivesse revelado, em geral, aos profetas, o que haveria de fazer para a salvação do gênero humano, contudo, nesta matéria, os Apóstolos conheceram os profetas, conforme está na Escritura (Ef 3, 4): Por onde podeis, lendo-as, conhecer a inteligência que tenho do mistério de Cristo, o qual em outras gerações não foi conhecido dos filhos dos homens, assim como agora tem sido revelado aos seus santos Apóstolos. Mas ainda, dentre os próprios profetas, os posteriores conheceram o que não conheceram os anteriores, segundo a Escritura (118, 100):Mais que os anciãos entendi; e Gregório diz que na sucessão dos tempos acentuou-se o aumento do conhecimento divino.

Questão 58: Do modo do conhecimento angélico.

Em seguida, devemos tratar do modo do conhecimento angélico. E, sobre este ponto, sete artigos se discutem:

Art. 1 — Se o intelecto angélico às vezes está em potência.

(Ia IIae, q. 50, a. 6; II Cont. Gent., cap. XCVII, XCVIII, CI; De Malo, q. 16, a. 56)

O primeiro discute-se assim. – Parece que o intelecto angélico às vezes está em potência.

1. — Pois o movimento é o ato do existente em potência, como diz Aristóteles. Ora, as mentes angélicas, inteligindo, movem-se, como diz Dionísio. Logo, às vezes, estão em potência.

2. Demais. — Como o desejo busca o que não se tem mas que se pode ter, quem deseja inteligir alguma coisa está em potência em relação a ela. Mas a Escritura diz (1 Pd 1, 12): Ao qual os mesmos anjos desejam ver. Logo, a inteligência angélica, às vezes, está em potência.

3. Demais. — No livro Das causas se diz que a inteligência intelige ao modo da sua substância. Mas a substância angélica tem, de mistura, algo de potencial. Logo, às vezes, intelige em potência.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que os anjos, desde que foram criados, gozam, por uma santa e pia contemplação, da eternidade mesma do Verbo. Ora, o intelecto que contempla não está em potência, mas em ato. Logo, o intelecto angélico não é potencial.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, de dois modos pode o intelecto estar em potência. Um é o estado em que se encontra antes de aprender ou descobrir, i. é., antes de ter o hábito da ciência. Outro é o em que já tem a ciência, mas sem a atualizar. — Ora, do primeiro modo, o intelecto angélico nunca está em potência em relação às coisas que o seu conhecimento natural pode alcançar. Pois, assim como os corpos superiores, i. é, os celestes não têm, quanto à existência, uma potência que não seja completada pelo ato, assim as inteligências celestes, i. é, angélicas, não têm nenhuma potência inteligível que não seja totalmente completada pelas espécies inteligíveis conaturais. Mas, quanto ao que lhes for divinamente revelado, nada impede que lhes seja potencial o intelecto; pois, assim, também os corpos celestes estão, às vezes, em potência a serem iluminados pelo sol. — Do segundo modo, porém, o intelecto angélico pode estar em potência em relação às coisas que conhece por conhecimento natural; pois, nem todas as que assim conhece sempre atualmente as considera. Todavia, o conhecimento que tem do Verbo e das coisas vistas neste, nunca é potencial, pois o Verbo é contemplado sempre e atualmente, bem como as coisas nele vistas. Pois esta visão é a beatitude dos anjos; e a beatitude não consiste num hábito, mas num ato, como diz o Filósofo

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento, na expressão citada, não se entende como o ato do imperfeito, i. é, do que existe em potência, mas como o ato do perfeito, i. é, do que existe em ato. E assim, o inteligir e o sentir se chamam movimentos, como diz Aristóteles

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse desejo dos anjos não exclui a coisa desejada mas o tédio que dela pudessem ter. — Ou se diz, que desejam a visão de Deus, em respeito a novas revelações que dele recebem, conforme o oportuno às suas atividades.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na substância do anjo não há nenhuma potência desprovida do ato. E semelhantemente, nem o intelecto angélico está em potência de modo a ficar desprovido do ato.

Art. 2 — Se o anjo pode inteligir simultaneamente muitas coisas.

(II Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 4; II Cont. Gent., cap. CI; De Verit., q. 8, a. 14)

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não pode inteligir simultaneamente muitas coisas.

1. — Pois o Filósofo diz que se podem saber muitas coisas, mas inteligir só o que é uno.

2. Demais. — Nada é inteligido senão porque o intelecto é informado pela espécie inteligível, assim como o corpo o é pela figura. Ora, um mesmo corpo não pode ser informado por diversas figuras. Logo, um mesmo intelecto não pode inteligir simultaneamente diversos inteligíveis.

3. Demais. — Inteligir é um movimento. Ora, nenhum movimento termina em termos diversos. Logo, não pode o intelecto inteligir simultaneamente muitas coisas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a potência espiritual da mente angélica fácil e simultaneamente compreendo tudo o que quiser

SOLUÇÃO. — Assim como a unidade do movimento supõe a do seu termo, assim a unidade da operação supõe a do seu objeto. Ora, certas coisas, como as partes de um contínuo, podem ser consideradas como só uma ou como várias. Assim, considerando cada parte de per si, são muitas e, por isso, não são apreendidas pelo sentido e pelo intelecto por uma só operação e simultaneamente. De outro modo, as partes podem ser consideradas como formando uma unidade no todo e, então, são conhecidas simultaneamente por uma só operação, tanto pelo sentido como pelo intelecto, por ser considerado o contínuo, na sua totalidade, como diz Aristóteles. E, assim, também o nosso intelecto intelige simultaneamente o sujeito e o predicado como partes de uma mesma proposição e como duas coisas comparadas mas que convém na mesma comparação. Por onde se vê que muitas coisas, enquanto distintas, não podem ser simultaneamente inteligidas; mas o podem enquanto unificadas num mesmo inteligível. Ora, uma coisa é inteligível em ato quando a sua similitude está no intelecto. Portanto, todas as coisas que podem ser conhecidas por uma mesma espécie inteligível são conhecidas como um só inteligível e, logo, simultaneamente. As que, porém, são conhecidas por diversas espécies inteligíveis são apreendidas como diversos inteligíveis. Assim, pois, os anjos, quando conhecem as coisas pelo Verbo, as conhecem a todas por uma só espécie inteligível, que é a essência divina. E, portanto, por tal conhecimento conhecem a todas simultaneamente; assim como também na pátria os nossos pensamentos não serão volúveis, indo e vindo constantemente de umas para outras coisas, mas veremos toda a nossa ciência por um e simultâneo conspecto, como diz Agostinho. Porém, pelo conhecimento pelo qual os anjos conhecem por espécies inatas, podem inteligir por esse simultaneamente tudo o que conhecem, por uma mesma espécie; não assim o que conhecerem por espécies diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Inteligir muitas coisas como se fossem uma só é, de certo modo, inteligir uma só.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto é informado pela espécie inteligível que trás em si. E por isso pode, por uma só, intuir simultaneamente muitos inteligíveis, do mesmo modo que um corpo, por uma só figura, pode simultaneamente assimilar-se a muitos corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deve-se dar a mesma resposta que à primeira.

Art. 3 — Se o anjo conhece discorrendo.

(Infra, q. 79, ad. 8; q. 85, a. 5; De Verit., q. 8, a. 15; q. 15, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo conhece discorrendo.

1. — Pois, o discurso do intelecto consiste em conhecer uma coisa por meio de outra. Ora, os anjos conhecem assim quando, pelo Verbo, conhecem as criaturas. Logo, o intelecto angélico conhece discorrendo.

2. Demais. — Tudo o que pode a virtude inferior pode a superior. Ora, o intelecto humano pode silogizar e conhecer as causas pelos efeitos, e nisso consiste o discurso. Logo, o intelecto angélico, superior na ordem da natureza, também o pode, com maior razão.

3. Demais. — Isidoro diz que os demônios conhecem muitas coisas por experiência. Ora, o conhecimento experimental é discursivo; pois, como diz Aristóteles, de muitas coisas memoradas resulta uma experiência e, de muitas experiências, resulta um universal. Logo, o conhecimento dos anjos é discursivo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que os anjos não congregam o conhecimento divino por meio de difusos raciocínios, nem chegam simultaneamente a esses conhecimentos especiais por algum meio comum.

SOLUÇÃO. — Como já se disse muitas vezes, os anjos têm, entre as substâncias espirituais o grau que têm os corpos celestes entre as corpóreas; por isso, Dionísio lhes chama inteligências celestes. Ora, a diferença entre os corpos celestes e os terrenos está nestes alcançarem a sua última perfeição pela mudança e pelo movimento; ao passo que aqueles logo, pela própria natureza, a atingem. Assim, também os intelectos inferiores, i. é, dos homens, por um certo movimento e discurso da operação intelectual, atingem a perfeição e o conhecimento da verdade, passando de um objeto conhecido para outro. Se, porém, imediatamente, pelo próprio conhecimento do princípio, tivessem como conhecidas todas as conclusões conseqüentes, não haveria neles lugar para o discurso. Ora, é isto o que se dá com os anjos, pois, imediatamente, vêem tudo o que podem conhecer nas coisas que primeiro naturalmente conhecem. E por isso se chamam eles intelectuais, pois, também em nós se dizem inteligidas as coisas imediata e naturalmente apreendidas; sendo essa a razão por que se chama intelecto ao hábito dos primeiros princípios. Porém, as almas humanas que chegam ao conhecimento da verdade por um certo discurso se chamam racionais; e isso nelas se dá pela debilidade da sua luz intelectual. Se, pois, tivessem a plenitude dessa luz, como os anjos, imediatamente, no primeiro aspecto dos princípios, apreender-lhe-iam todo o conteúdo, vendo tudo o que dele se pudesse deduzir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O discurso designa um certo movimento. Ora, todo movimento passa de uma posição anterior para outra posterior. Daí o considerar-se como conhecimento discursivo o passar de um primeiro objeto conhecido para outro, que era, antes, ignorado. Se, porém, conhecido um, o outro o fosse simultaneamente, como no espelho é vista simultaneamente a imagem da coisa, então tal conhecimento não seria discursivo. Ora, é assim que os anjos conhecem as coisas no Verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos podendo silogizar, como conhecedores do silogismo, vêem nas causas os efeitos e nos efeitos as causas; não, porém, que adquiram o conhecimento da verdade desconhecida silogizando das causas para os causados e destes para aquelas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Admite-se experiência nos anjos e nos demônios por certa similitude, enquanto conhecem os sensíveis presentes, sem, todavia, nenhum discurso.

Art. 4 — Se os anjos inteligem compondo e dividindo.

(Infra, q. 85, a. 5; De Malo, q. 16, a. 6 ad 19)

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos inteligem compondo e dividindo.

1. — Onde há, pois, multidão de coisas inteligidas há composição dos intelectos, como diz Aristóteles. Ora, no intelecto angélico há tal multidão, porque intelige diversas coisas por diversas espécies, e não todas simultaneamente. Logo, há nele composição e divisão.

2. Demais. — Mais dista a afirmação da negação do que duas naturezas opostas quaisquer, porque a distinção primeira se faz pela afirmação e negação. Ora, como se viu, o anjo não conhece quaisquer naturezas distantes por uma, mas por várias espécies. Logo é necessário conheça, por diversas espécies, a afirmação e a negação. Donde resulta que o anjo intelige compondo e dividindo.

3. Demais. — A linguagem é sinal de inteligência. Ora, os anjos, falando com os homens, proferem enunciados afirmativos e negativos, que são sinais de composição e divisão no intelecto, como se vê em muitos lugares da Sagrada Escritura. Logo, resulta que o anjo intelige compondo e dividindo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que a virtude intelectual dos anjos resplandece pela perspícua e simples visão da mente divina. Ora, a inteligência simples não tem composição nem divisão, como diz Aristóteles. Logo, o anjo intelige sem composição nem divisão.

SOLUÇÃO. — Assim como no intelecto que raciocina a conclusão se liga ao princípio; assim, no que compõe e divide, o predicado se liga ao sujeito. Se, pois, o nosso intelecto visse, imediatamente, no próprio princípio, a verdade da conclusão, nunca inteligiria discorrendo ou raciocinando. Semelhantemente, se o nosso intelecto tivesse conhecimento imediato, pela apreensão da qüididade do sujeito, de tudo o que lhe pode ser atribuído ou deste removido, nunca inteligiria compondo e dividindo, mas somente inteligindo a qüididade. Por onde é claro que da mesma causa provém o inteligir do intelecto que discorre e do que compõe e divide; e essa está em que o intelecto não pode ver imediatamente, na primeira apreensão de qualquer coisa, primariamente apreendida, tudo o que nesta, pela sua virtude, está contido; o que se dá pela debilidade da nossa luz intelectual, como já se disse. Ora, tendo o anjo luz intelectual perfeita, por ser espelho puro e claríssimo,como diz Dionísio, resulta que ele, que não intelige raciocinando, também não intelige compondo e dividindo. Contudo, intelige a composição e a divisão dos enunciados, como também o raciocínio dos silogismos; pois, intelige as coisas compostas simplesmente, as móveis, imovelmente, e as materiais, imaterialmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é qualquer pluralidade de objetos inteligidos que causa a composição; mas a daqueles nos quais um é atribuído a outro ou deste removido. Ora, o anjo, inteligindo a qüididade de uma coisa, simultaneamente intelige tudo o que lhe pode ser atribuído ou dela removido. E assim, inteligindo a qüididade intelige, pelo seu uno e simples intelecto, tudo o que nós só podemos inteligir compondo e dividindo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As diversas qüididades das coisas diferem menos entre si quanto à razão de existir, do que a afirmação e a negação. Todavia, quanto à razão do conhecimento, a afirmação e negação mais convém entre si, porque, conhecendo-se a verdade da afirmação, imediatamente se conhece a falsidade da negação oposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O exprimirem os anjos enunciados afirmativos e negativos manifesta que eles conhecem a composição e a divisão; não, porém, que conheçam compondo e dividindo, mas conhecendo simplesmente a qüididade.

Art. 5 — Se no intelecto do anjo pode haver falsidade.

(III Cont. Gent., cap. CVIII; De Malo, q. 16, a. 6)

O quinto discute-se assim. — Parece que no intelecto do anjo pode haver falsidade.

1. — Pois, a protérvia implica a falsidade. Ora, nos demônios há a fantasia proterva, como diz Dionísio.

2. Demais. — A ignorância é causa de falsa apreciação. Ora, nos anjos pode haver ignorância, como diz Dionísio. Logo, resulta que neles pode haver falsidade.

3. Demais. — Quem quer que decaia da verdade da sabedoria e tenha razão depravada tem falsidade ou erro no seu intelecto. Ora, Dionísio o afirma dos demônios. Logo, resulta que no intelecto dos anjos pode haver falsidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que o intelecto é sempre verdadeiro. E também Agostinho: só o verdadeiro é inteligido. Ora, os anjos nada conhecem senão inteligindo. Logo, no conhecimento angélico não pode haver engano e falsidade.

SOLUÇÃO. — A verdade sobre este assunto depende, de certo modo, do que já antes se disse. Pois, já ficou dito que o anjo não intelige compondo e dividindo, mas inteligindo a qüididade. Ora, o intelecto que atinge aqüididade é sempre verdadeiro; assim como o sentido o é, quanto ao seu objeto próprio, como diz Aristóteles. Em nós, porém, há, por acidente, engano e falsidade no inteligir a qüididade, e isso em razão de alguma composição; quer tomemos a definição de uma coisa pela de outra coisa; quer as partes da definição não sejam entre si coerentes, como se, p. ex., tomássemos por definição, que certo ser é um animal quadrúpede volátil, sem que nenhum animal o seja. E isto se dá com os seres compostos, cuja definição consta de elementos diversos, nos quais um é matéria do outro. Mas na intelecção das qüididades simples não há falsidade, como diz Aristóteles; porque ou elas, na sua totalidade, não são atingidas e nós nada conhecemos, ou se conhecem como são.

Assim, pois, falsidade, erro ou engano por si, não pode haver no intelecto de nenhum anjo; mas o pode por acidente, embora de modo diferente do pelo qual existe em nós. Pois, nós, por vezes, chegamos à intelecção da qüididade compondo e dividindo; assim quando, dividindo, ou demonstrando, investigamos uma definição. Ora, tal não se dá com os anjos que, pela qüididade, conhecem todos os enunciados relativos a uma determinada coisa. É, porém, claro que a qüididade da coisa pode ser um princípio de conhecimento em relação àquilo que naturalmente lhes convém ou dela se remove; não, porém, em relação ao que depende da ordenação sobrenatural de Deus. Portanto, os anjos bons, tendo a vontade reta, não julgam pelo conhecimento da qüididade da coisa, daquilo que a esta pertence sobrenaturalmente, a não ser por ordenação divina. E, por isso, nesses anjos não pode haver falsidade ou erro. Os demônios, porém, com vontade perversa, desviando da divina sabedoria o intelecto, julgam das coisas, por vezes, absolutamente, segundo a condição natural. E não se enganam quanto ao que naturalmente pertence à coisa. Mas podem enganar-se quanto ao sobrenatural; como se, considerando um homem morto, julgassem que não haveria de ressurgir; e se, vendo Cristo homem, não o julgassem Deus.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES** feitas de um e outro lado. — Pois, a protérvia dos demônios vem de não se submeterem à divina sabedoria. — A ignorância, por outro lado, existe nos anjos não em relação aos cognoscíveis naturais, mas aos sobrenaturais. Também é claro que o seu intelecto da qüididade é sempre verdadeiro, salvo acidentalmente, enquanto, indevidamente, se ordena a alguma composição ou divisão.

Art. 6 — Se nos anjos há conhecimento verspertino e matutino.

(Infra q. 62, a. 1, ad 3; q. 64, a. 1, ad 3; II Sent., dist. XII, a. 3; De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2, respons. Ad object; Ephes., cap. III, lect. III)

O sexto discute-se assim. — Parece que nos anjos não há conhecimento vespertino nem matutino.

1. — Pois, a tarde e a manhã vão de mistura com as trevas. Ora, no conhecimento do anjo nenhuma treva há, porque não há nele erro nem falsidade. Logo, esse conhecimento não pode ser chamado matutino nem vespertino.

2. Demais. — Entre a tarde e a manhã está a noite e, entre a manhã e a tarde está o meio dia. Se, portanto, há nos anjos conhecimento matutino e vespertino, deve neles haver, pela mesma razão, conhecimento meridiano e noturno.

3. Demais. — A ciência se distingue pela diferença dos objetos conhecidos, e, por isso, diz o Filósofo que as ciência se dividem segundo os seus objetos. Ora, é tríplice a existência delas, a saber: no Verbo, em a natureza própria e em a natureza angélica, como diz Agostinho. Logo, se se admitir o conhecimento matutino e vespertino nos anjos, em virtude da existência das coisas no Verbo e em a natureza própria, também se deverá admitir neles o terceiro conhecimento, por causa da existência das coisas na inteligência angélica.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue, nos anjos, os conhecimentos matutino e vespertino.

SOLUÇÃO. — Essa concepção dos conhecimentos matutino e vespertino nos anjos foi introduzida por Agostinho, que quer entender os seis dias, nos quais se lê que Deus fez todas as coisas, de maneira a não significarem os nossos dias comuns percorridos pelo circuito do sol, pois se lê que o sol foi feito no quarto dia; mas um só dia, a saber, o conhecimento angélico representado nos seis gêneros de coisas. Pois, assim como o nosso dia habitual tem a manhã por princípio e a tarde por fim, assim o conhecimento da existência mesma primordial das coisas se chama matutino e se refere à existência das coisas no Verbo. Porém, se chamam conhecimento vespertino ao da existência mesma da coisa criada, considerada esta na sua própria natureza. Pois, a existência das coisas começou no Verbo como num princípio primordial, tendo esse efluxo o seu termo na existência que as coisas têm na própria natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tarde e manhã não se entendem, no conhecimento angélico, relativamente à mistura com as trevas, mas a um princípio e um termo. — Ou se deve responder que nada impede, como diz Agostinho, seja uma coisa, em comparação com outra, chamada luz e, com outra, treva. Assim como a vida dos fiéis e dos justos, em comparação com a dos ímpios, é chamada luz, segundo a Escritura (Ef 5, 8): Outrora éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor. Contudo, essa mesma vida, comparada com a da glória, é chamada tenebrosa pela Escritura (2 Pd 1, 19): Temos ainda a palavra dos profetas, à qual fazeis bem de atender, como a uma tocha que ilumina a um lugar tenebroso. Assim, pois, o conhecimento, pelo qual o anjo conhece as coisas segundo a natureza própria delas, é dia, comparado com a ignorância ou o erro; mas é obscuro, comparado com a visão do Verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O conhecimento matutino e vespertino se refere ao mesmo ser, i. é, aos anjos iluminados, distintos das trevas, i. é, dos maus anjos. Porém, os bons anjos, conhecendo a criatura, não se lhe prendem, o que seria o entenebrecer-se e fazer-se noite, mas o referem ao louvor de Deus em quem, como no princípio, tudo conhecem. E assim, depois da tarde não vem a noite, mas a manhã, por ser esta o fim do dia precedente e o princípio do seguinte, referindo os anjos o conhecimento da obra precedente ao louvor de Deus. E, quanto ao meio-dia, este se compreende na

denominação de dia, como sendo o meio entre dois extremos. — Ou pode o meio dia referir-se ao conhecimento do próprio Deus, sem princípio nem fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os anjos são criaturas. Por isso a existência das coisas, na inteligência angélica, se compreende no conhecimento vespertino, como o da existência delas na sua natureza própria.

Art. 7 — Se o conhecimento vespertino é o mesmo que o matutino.

(De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2, ad 10, 19, 22)

O sétimo discute-se assim. — Parece que o conhecimento vespertino é o mesmo que o matutino.

1. — Pois, diz a Escritura (Gn 1, 5): Da tarde e da manhã se fez o dia primeiro. Ora, por dia se entende o conhecimento angélico, como diz Agostinho. Logo, o mesmo é o conhecimento matutino que o vespertino dos anjos.

2. Demais. — É impossível uma potência ter simultaneamente duas operações. Ora, os anjos sempre estão em ato de conhecimento matutino, porque sempre vêem a Deus e as coisas em Deus, conforme a Escritura (Mt 18, 10): Os seus anjos sempre vêem a face de meu Pai, etc. Logo, se o conhecimento vespertino fosse diverso do matutino, de nenhum modo o anjo poderia ter aquele em ato.

3. Demais. — Diz a Escritura (1 Cor 13, 10): Mas quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, se o conhecimento vespertino é diferente do matutino, aquele está para este como o imperfeito para o perfeito. Logo, não poderá o conhecimento vespertino existir simultaneamente com o matutino.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que muito difere o conhecimento de qualquer coisa no Verbo de Deus e na sua própria natureza; de modo que o primeiro conhecimento merecidamente pertence ao dia e o segundo, à tarde.

SOLUÇÃO. — Como se disse, pelo conhecimento vespertino os anjos conhecem as coisas em a natureza própria delas. O que se não deve entender no sentido que eles tirem o seu conhecimento quase da natureza própria das coisas, como se a preposição em indicasse relação com um princípio; pois, segundo vimos, os anjos não tiram das coisas o seu conhecimento. Resta, portanto, que a expressão natureza própria deve ser compreendida relativamente à natureza do objeto conhecido, enquanto este cai sob o conhecimento; e assim chama-se conhecimento vespertino ao pelo qual os anjos conhecem a existência que as coisas têm em a natureza própria delas. E esta eles a conhecem por duplo modo: pelas espécies inatas e pelas razões das coisas existentes no Verbo. Pois, contemplando o Verbo, não somente conhecem a existência que elas têm nele, mas também a que têm a natureza própria; assim como Deus, contemplando-se a si mesmo, conhece o ser que as coisas têm na própria natureza delas. Se, portanto, se considerar como vespertino o conhecimento que têm, contemplando o Verbo, da existência das coisas em a natureza própria, então esse conhecimento é um e essencialmente o mesmo que o matutino, deste diferindo só quanto aos objetos conhecidos. Se, porém, se considerar como vespertino o conhecimento que os anjos têm, por formas inatas, da existência das coisas em a natureza próprias delas, então este difere do matutino. E é este o sentido de Agostinho dizendo que é um conhecimento imperfeito por comparação com o outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como, no sentir de Agostinho, o número de seis dias é considerado em relação aos seis gêneros de coisas conhecidas dos anjos; assim, a unidade do dia

é considerada em relação à do objeto conhecido, que, todavia, pode ser conhecido por diversos conhecimentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Podem pertencer simultaneamente à mesma potência duas operações, das quais uma se refira à outra; assim, é claro que a vontade quer simultaneamente o fim e os meios; e o intelecto intelige simultaneamente os princípios e, por estes, as conclusões, uma vez a ciência adquirida. Ora, o conhecimento vespertino, nos anjos, referindo-se ao matutino, como diz Agostinho, nada impede que ambos neles existam simultaneamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A presença do perfeito exclui o imperfeito, que lhe é oposto; assim a fé, referindo-se ao que se não vê, será excluída pela visão presente. Mas a imperfeição do conhecimento vespertino não se opõe à perfeição do matutino; pois, o ser uma coisa conhecida em si mesma não se opõe a ser conhecida na sua causa. E, do mesmo modo, em nada repugna seja uma coisa conhecida por dois meios, dos quais um é mais perfeito e outro mais imperfeito; assim como, para a mesma conclusão, podemos empregar um meio demonstrativo e um dialético. E semelhantemente, o anjo pode conhecer uma mesma coisa pelo Verbo encarnado e pela espécie inata.

Questão 59: Da vontade dos anjos.

Em seguida devemos tratar do que respeita à vontade dos anjos. E, primeiro, trataremos da vontade mesma. Segundo, do seu movimento, que é amor ou dileção.

E, sobre o primeiro ponto, quatro artigos se discutem:

Art. 1. — Se nos anjos há vontade.

(II Cont. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 23, a. 1)

O primeiro discute-se assim. – Parece que nos anjos não há vontade.

1. —Porque, como diz o Filósofo, a vontade está na razão. Ora, nos anjos não há razão, mas algo que lhe é superior. Logo, neles não há vontade, mas algo que lhe é superior.

2. Demais. — A vontade é uma espécie de apetite, como é claro pelo Filósofo Ora, este é de natureza imperfeita, pois se refere ao que ainda não é possuído. Resulta, logo, que nos anjos não há vontade, porque neles não há, sobretudo nos santos, nenhuma imperfeição.

3. Demais. — O Filósofo diz que a vontade é um motor movido, pois é movida pelo objeto apetecível inteligido. Ora, os anjos, sendo incorpóreos são imóveis. Logo neles não há vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que na alma está a imagem da Trindade representada pela memória, a inteligência e a vontade. Ora, a imagem de Deus se encontra, não só na alma humana, mas também no espírito angélico, pois também este é capaz de Deus. Logo, nos anjos há vontade.

SOLUÇÃO. — É forçoso admitir-se a vontade nos anjos. Para a evidência do que se deve considerar na procedência de todos os seres, da vontade divina; todos, a seu modo, mas diversamente, inclinando-se ao bem, pelo apetite. — Assim, certos buscam o bem pela só tendência natural, sem conhecimento, como as plantas e os corpos inanimados. E essa inclinação para o bem se chama apetite natural. — Outros, porém, buscam o bem com algum conhecimento; não, certo, conhecendo a natureza mesma do bem, mas conhecendo algum bem particular, como o sentido, que conhece o doce, o branco e coisas semelhantes. E essa inclinação resultante de tal conhecimento se chama apetite sensitivo. — Outros seres, por fim, buscam o bem conhecendo-lhe a natureza mesma, o que é próprio do intelecto. E esses buscam-no perfeitissimamente não como somente dirigidos ao bem por meio de outrem, como os seres sem conhecimento; nem como se dirigidos fossem ao bem particular somente, como os seres que têm apenas conhecimento sensível; mas como inclinados que são ao mesmo bem universal. E esta inclinação se chama vontade. Donde, conhecendo os anjos, pelo intelecto, a natureza universal do bem, é manifesto que neles há vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um é o modo pelo qual a razão transcende o sentido, e outro o pelo qual o intelecto transcende a razão. A razão transcende o sentido pela diversidade dos objetos conhecidos: este conhece o particular, aquela, o universal. E, por isso, é forçoso seja um o apetite próprio à razão, e tendente ao bem universal; outro, o próprio ao sentido e tendente ao bem particular. O intelecto e a razão, porém diferem quanto ao modo de conhecer, pois aquele conhece por intuição simples, e esta, discorrendo de um objeto para outro. Todavia, a razão, pelo discurso, chega a conhecer o universal, que o intelecto conhece sem discurso. Portanto, o mesmo é o objeto proposto ao apetite pela razão e pelo intelecto. Por onde, nos anjos, puras inteligências, não há apetite superior à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o nome da parte apetitiva seja derivado de se apetirem as coisas que se não têm, todavia ela se estende não só a tais coisas, mas ainda a muitas outras; assim como o nome lápida é derivado de lesão do pé, sem que, contudo, tal denominação convenha somente à lápida. Semelhantemente, a potência irascível é assim chamada por causa da ira, embora compreenda várias outras paixões, como a esperança, a audácia e demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a vontade é um motor movido porque o querer é um certo movimento e uma certa intelecção; ora, nada impede exista nos anjos um tal movimento, que é ato do ser perfeito, como diz Aristóteles.

Art. 2 — Se nos anjos difere a vontade, do intelecto e da natureza.

(I Sent., dist. XLII, q. 1, a. 2, ad 3; De Verit., q. 22, a. 10)

O segundo discute-se assim. — Parece que nos anjos não difere a vontade do intelecto e da natureza.

1. — Pois o anjo é mais simples que o corpo natural. Ora, este, pela forma, busca o seu fim, que lhe é o bem. Logo, com maior razão, o anjo. Mas a forma deste é ou a natureza mesma, na qual subsiste, ou a espécie, que lhe está no intelecto. Logo, o anjo, pela sua natureza ou pela espécie inteligível, busca o bem. Ora, essa tendência para o bem, pertencendo à vontade, esta, no anjo, não lhe difere da natureza ou do intelecto.

2. Demais. — O objeto da inteligência é o verdadeiro; o da vontade, porém, o bem. Ora, o bem e o verdadeiro não diferem real mas só nocionalmente. Logo, a vontade e o intelecto não diferem realmente.

3. Demais. — A distinção entre o próprio e o comum não diversifica as potências; pois a mesma potência visiva atinge a cor e a brancura. Ora, o bem e o verdadeiro estão entre si como o comum está para o próprio, por ser o verdadeiro um certo bem, a saber, do intelecto. Logo, a vontade, cujo objeto é o bem, não difere do intelecto, cujo objeto é o verdadeiro.

Mas, *em contrário*, nos anjos a vontade só tende para o bem; ao passo que o intelecto tende pelo conhecimento, para o bem e para o mal. Logo, a vontade, nos anjos, difere do intelecto.

SOLUÇÃO. — A vontade angélica não é senão uma certa virtude e potência, que não se lhes confunde com a natureza, nem com o intelecto. — Que se não lhes confunde com a natureza o prova o seguinte: a natureza ou a essência de um ser dentro nesse mesmo ser se compreende; e assim, tudo que se refere a algo de exterior a esse ser não lhe pertence à essência. Por isso vemos que a causa da inclinação ao ser, nos corpos naturais, não é algo que se lhes acrescente à essência; mas é a matéria, apetitiva da existência, que não tem, e a forma, que mantém o ser na existência. Mas a causa da inclinação deles a algo de extrínseco é-lhes acrescentada à essência; assim, inclinam-se ao lugar pelo peso ou leveza; e inclinam-se a fazer algo de semelhante a si, pelas qualidade ativas. Ora, a vontade, tendo inclinação natural para o bem, só haverá identidade entre a vontade e a essência quando o bem estiver totalmente contido na essência do ser que quer, a saber, em Deus, que senão em razão da sua bondade, nada quer fora de si. O que se não pode dizer de nenhuma criatura, por estar o bem infinito fora da essência de qualquer ser causado. Por onde, nem a vontade do anjo nem a de qualquer outra criatura podem-se lhes identificar com a essência. — Semelhantemente, a vontade se não pode identificar com o intelecto do anjo ou do homem. Pois, ao passo que o conhecimento se opera por estar o conhecido no conhecente, a vontade tende para a coisa exterior. Donde, o intelecto humano ou angélico atinge a

coisa exterior, enquanto a esta, existente pela essência fora dele, lhe é natural existir nele de certo modo. Porém, a vontade atinge a coisa exterior, enquanto que, por uma certa inclinação, tende de algum modo para tal coisa. Ora, é próprio de uma faculdade ter em si o exterior, e de outra, que esse ser tenda para tal coisa. E, portanto, em qualquer criatura, necessariamente difere o intelecto da vontade. Não, porém, em Deus, que tem em si mesmo o ser e o bem universais; por onde, tanto a vontade como o intelecto se lhe identificam com a essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O corpo natural, pela forma substancial, tem inclinações essenciais; mas tende para o exterior por meio de algo que lhe é acrescentado, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — as potências não se diversificam pela distinção material dos objetos, mas por uma distinção formal, fundada na noção do objeto. Portanto, as noções diversas de bem e de verdadeiro bastam para diversificar o intelecto, da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De se converterem o bem e o verdadeiro, resulta na realidade que o bem é inteligido pelo intelecto sob a noção de verdadeiro, e este é apetecido pela vontade sob a noção de bem. Contudo, a diversidade das noções basta para diversificar as potências, como já se disse.

Art. 3 — Se nos anjos há livre arbítrio.

(II Sent., dist. XXV, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. XLVIII; De Verit., q. 23, a. 1; q. 24, a. 3; De Malo, q. 16, a. 5; Compend. Theol., cap. LXXVI)

O terceiro discute-se assim. — Parece que nos anjos não há livre arbítrio.

1. — Pois, o ato do livre arbítrio é eleger. Mas, como a eleição depende do apetite pré-aconselhado, e o conselho, de um certo exame, conforme diz Aristóteles, não pode haver eleição, nos anjos, que não conhecem inquirindo, por ser isto próprio ao discurso da razão. Logo, conclui-se que, neles, não há livre arbítrio.

2. Demais. — O livro arbítrio supõe duplo termo. Ora, no intelecto angélico nada há que possa tender para um duplo termo, porque esse intelecto nunca se engana, como se disse, quanto aos inteligíveis naturais. Logo, nem pelo apetite pode haver nos anjos livre arbítrio.

3. Demais. — O que é natural aos anjos, lhes convém mais ou menos; pois, a natureza intelectual dos anjos superiores é mais perfeita. Ora, o livre arbítrio não é suscetível de mais nem menos. Logo, nos anjos, não há livre arbítrio.

Mas, *em contrário*. A liberdade do arbítrio supõe a dignidade humana. Ora, os anjos são mais dignos do que os homens. Logo, se existe nos homens, existe nos anjos, com maior razão, essa liberdade.

SOLUÇÃO. — Certos seres há que não agem com livre arbítrio, mas quase levados e movidos por outros; assim, a seta é movida ao fim pelo arqueiro. Outros, porém, agem com certo arbítrio, mas que não é livre, como os animais irracionais; assim, a ovelha foge do lobo, em virtude de um juízo pelo qual o julga nocivo a si, sem esse juízo ser livre, mas ínsito naturalmente. Por onde, só o ser inteligente pode agir com livre juízo, conhecendo a noção universal do bem, pela qual poderá julgar boa tal ou tal coisa. Por isso, onde houver intelecto, haverá livre arbítrio. E daí resulta que o livre arbítrio, bem como o intelecto, existe nos anjos, e mesmo de maneira mais excelente que nos homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo fala da eleição própria ao homem. Ora, como o juízo especulativo do homem difere do angélico, por ser este sem inquisição e aquele, inquisitivo,

assim também os juízos operativos. Por isso, há nos anjos eleição, sem todavia deliberação inquisitiva do conselho, mas com a imediata captação da verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse, o conhecimento se dá quando as coisas conhecidas estão no ser que conhece. Ora, só por imperfeição um ser não tem o que naturalmente deve ter. Donde, o anjo não seria de natureza perfeita, se o seu intelecto não fosse capaz de todas as verdades que naturalmente pode conhecer. Porém, o ato da virtude apetitiva implica a inclinação do afeto para a coisa exterior. Ora, a perfeição de um ser não depende de qualquer objeto, para o qual se incline, mas somente do objeto que lhe é superior. Por onde, não lhe é imperfeição, se o anjo não tem a vontade determinada às coisas que lhe são inferiores; mas ser-lhe-ia, se não fosse inclinada às que lhe são superiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livre arbítrio, bem como o juízo do intelecto, existe de modo mais nobre nos anjos superiores do que nos inferiores. Contudo, é verdade que a liberdade, em si mesma, considerando-se nela a remoção da coação, não padece aumento nem diminuição; porque as privações e as negações, em si mesmas, não se remitem nem intensificam, mas só pela sua causa ou por alguma afirmação adjunta.

Art. 4 — Se nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.

(Infra, q. 8, a. 5; II Sent., dist. VII, q. 2, a. 1; ad 1; De Malo, q. 14, a. 1, ad 3)

O quarto discute-se assim. — Parece que nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.

1. — Pois, diz Dionísio que, nos demônios, há furor irrascível e concupiscência amente. Ora, os demônios têm a mesma natureza que os anjos bons, pois o pecado não lhes mudou a natureza. Logo, nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.

2. Demais. — O amor e a alegria pertencem ao apetite concupiscível; porém, a ira, a esperança e o temor, ao irascível. Ora, essas paixões se atribuem, na Escritura, aos anjos bons e aos maus. Logo, nos anjos, há o apetite irascível e o concupiscível.

3. Demais. — Há certas virtudes atribuídas tanto ao apetite irascível como ao concupiscível; assim, a caridade e a temperança pertencem ao concupiscível; a esperança, porém, e a fortaleza, ao irascível. Ora, essas virtudes existem nos anjos. Logo, neles existem ambos os apetites.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que os apetites irascível e concupiscível pertencem à parte sensitiva, que não existe nos anjos. Logo, neles não há os dois apetites.

SOLUÇÃO. — Não o apetite intelectivo, mas só o sensitivo é que se divide em irascível e concupiscível. E disso a razão é que as potências se distinguem, não pela distinção material, mas só pela formal dos seus objetos; por isso, se a uma potência corresponde um objeto nocionalmente comum, não haverá distinção de potências pela diversidade dos objetos próprios contidos no comum. Assim, sendo a cor como tal o objeto próprio da potência visiva, não se distinguirão várias potências visivas pela diferença entre o branco e o preto. Mas, se objeto próprio de uma potência fosse o branco, como tal, distinguir-se-ia a potência visiva do branco da visiva do preto. Ora, é manifesto, pelo já dito, que o objeto do apetite intelectivo, chamado vontade, é o bem sob a sua noção comum; nem pode haver apetite que não busque o bem. Donde, o apetite da parte intelectiva não se divide pela distinção de quaisquer bens particulares, como acontece com o apetite sensitivo, que não visa o bem nocionalmente comum, mas

um certo bem particular. Portanto os anjos, tendo apenas o apetite intelectivo, o apetite deles se não divide em irascível e concupiscível, mas permanece indiviso e se chama vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Metaforicamente é que se atribui o furor e a concupiscência aos demônios; assim como também se atribui a Deus a ira, pela semelhança de efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor e a alegria, como paixões, pertencem ao apetite concupiscível; mas, como denominações de um ato simples da vontade, pertencem à parte intelectiva; sendo então amar querer um bem para si ou para outro e o alegrar-se é o descansar da vontade no bem possuído. E em geral nenhum afeto, como paixão, se predica dos anjos, segundo Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade, como virtude, não pertence ao apetite concupiscível, mas à vontade, Pois, o objeto desse apetite sendo o bem deleitável sensível, não pode atingir o bem divino, objeto da caridade. E pela mesma razão deve se dizer que a esperança não pertence ao apetite irascível; pois o objeto deste é o árduo sensível, que não é o arrastado pela virtude da esperança, que visa o árduo divino. Porém a temperança, como virtude humana, diz respeito às concupiscências dos deleitáveis sensíveis, as quais pertencem ao apetite concupiscível; e semelhantemente, a fortaleza diz respeito às audácias e aos temores do apetite irascível. Donde, a temperança, como virtude humana, pertence ao apetite concupiscível; e a fortaleza, ao irascível. Não é, porém, assim que essas virtudes existem nos anjos; pois, não há neles paixões de concupiscências, ou do temor e da audácia, que devam ser reguladas pela temperança e pela fortaleza. Mas se lhes atribui a temperança enquanto manifestam moderadamente a vontade pela regra da vontade divina; e a fortaleza enquanto firmemente executam a vontade divina; o que tudo fazem pela vontade e não pelos apetites irascível e concupiscível.

Questão 60: Do amor ou da dileção dos anjos.

Em seguida deve se considerar o ato da vontade, que é o amor ou dileção, pois, todo ato da virtude apetitiva deriva do amor ou dileção.

E, sobre este ponto, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se nos anjos há amor ou dileção natural.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 2.)

O primeiro discute-se assim. – Parece que nos anjos não há amor ou dileção natural.

1. —Pois, o amor natural se opõe ao intelectual, como se vê em Dionísio. Ora, o amor do anjo é intelectual. Logo, não é natural.

2. Demais. — Os seres que amam por amor natural mais são conduzidos do que agem por si; pois nenhum tem o domínio da sua natureza. Ora, os anjos não são conduzidos, mas agem por si, dotados que são de livre arbítrio, como já se demonstrou. Logo, neles não há amor ou dileção natural.

3. Demais. — Toda dileção ou é reta ou não; respeitando aquela à caridade, esta, à iniqüidade. Ora, a caridade não respeita à natureza, por ser superior a esta; nem a iniqüidade, por ser contrária à mesma. Logo, não há nos anjos dileção natural.

Mas, *em contrário*, a dileção se segue ao conhecimento, pois só se ama o que se conhece, como diz Agostinho. Ora, nos anjos há conhecimento natural. Logo, também há a dileção natural.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se nos anjos a dileção natural; o que se evidencia considerando-se que o anterior deve existir no posterior. Ora, sendo a natureza, essência do ser, anterior ao intelecto, o que pertence à natureza deve existir também nos seres inteligente. Mas, é comum a toda natureza uma certa inclinação, que é o apetite natural ou o amor; e essa inclinação existe diversamente nas diversas naturezas; em cada uma ao modo dessa. Donde, na natureza intelectual, a inclinação natural se funda na vontade; na sensitiva, no apetite sensitivo; enfim, na desprovida de conhecimento, na só tendência da natureza. Por isso, o anjo, sendo de natureza intelectual, necessário é tenha na sua vontade a dileção natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor intelectual se opõe ao natural, que é somente natural; pois, como tal lhe não acrescenta a natureza, além da essência da mesma, a perfeição do sentido ou do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os seres da totalidade do universo são conduzidos por outro; salvo o agente primeiro, o qual, identificando-se nele a natureza e a vontade, age de modo que por nenhum outro é conduzido. Por onde, não é inconveniente que o anjo seja conduzido, pois a sua inclinação natural lhe foi infundida pelo autor da sua natureza. Contudo, ele não é conduzido de modo tal que não tenha atividade própria, dotado que é de vontade livre.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o conhecimento natural sempre é verdadeiro, a dileção natural sempre é reta, pois, o amor natural nada mais é do que a inclinação da natureza, nela infundida pelo seu autor. Dizer, portanto, que não seja reta a inclinação da natureza é ir contra o autor desta. Contudo, uma é a retidão da dileção natural, outra a da caridade e da virtude; pois, esta é perfectiva daquela. Do

mesmo modo que uma é a verdade do conhecimento natural, e outra a do conhecimento infuso ou adquirido.

Art. 2 — Se nos anjos há dileção eletiva.

(Ia IIae, q. 10, a. 1; De Verit., q. 22, a. 2.)

O segundo discute-se assim. — Parece que nos anjos não há dileção eletiva.

1. — Pois a dileção eletiva é o amor racional resultando do conselho, que consiste numa inquisição, como diz Aristóteles. Ora, o amor racional se opõe ao intelectual, próprio dos anjos, como diz Dionísio. Logo, nos anjos não há dileção eletiva.

2. Demais. — Além do conhecimento infuso, só há nos anjos o natural, pois eles não partem de princípios para chegar a conclusões. E assim comportam-se para com tudo o que naturalmente podem conhecer como o nosso intelecto para com os primeiro princípios naturalmente cognoscíveis, conforme já se disse. Logo, nos anjos, além da dileção gratuita só há a dileção natural, não havendo, portanto, a eletiva.

Mas, *em contrário* — Pelo que nos é natural, nem merecemos nem desmerecemos. Ora, os anjos, pela sua dileção, merecem ou desmerecem. Logo, há neles dileção eletiva.

SOLUÇÃO. — Há nos anjos uma dileção natural e outra eletiva, sendo aquela o princípio desta, pois sempre o que tem prioridade de existência exerce a função de princípio. Por onde, sendo a natureza o que é primário em qualquer ser, é necessário que o atinente a ela seja nesse ser o princípio. E isto bem se vê no homem, quanto ao intelecto e quanto à vontade. Pois, o intelecto conhece os princípios naturalmente e desse conhecimento resulta para a ciência das conclusões, não conhecidas naturalmente, mas por invenção ou por doutrina. E semelhantemente, o fim é na vontade o que o princípio é no intelecto, conforme diz Aristóteles. Donde, a vontade tende naturalmente para o seu fim último, pois todo homem quer naturalmente a felicidade. E dessa vontade natural resultam todas as demais vontades, porque o homem quer, por causa de um fim, tudo o que quer. Portanto, a dileção do bem, que o homem naturalmente quer como fim, é uma dileção natural; porém, a dileção do bem, amado por causa do fim, é derivada da primeira e é a dileção eletiva

Mas as coisas se passam diferentemente em relação ao intelecto e à vontade. Pois, como já ficou dito, pelo conhecimento intelectual as coisas conhecidas estão no ser que conhece. Sendo por imperfeição da natureza intelectual que o intelecto humano não apreende imediata e naturalmente todos os inteligíveis, mas só alguns, pelos quais, de certo modo, alcança os outros. — Ao passo que, inversamente, o ato da virtude apetitiva parte do apetente para as coisas, das quais, umas são por si boas e apetecíveis, e outras o são dependentemente de outra. Por isso, não é imperfeição apetecer naturalmente uma coisa, como fim e outra, por eleição, como ordenada ao fim. Ora, sendo a natureza intelectual dos anjos perfeita, neles há só o conhecimento natural; não o racionativo; havendo porém a dileção natural e a eletiva. — Tudo porém o que se acaba de dizer é com exclusão do sobrenatural, do qual não é a natureza o princípio suficiente, e disso se tratará em seguida

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dividindo-se por oposição o amor racional do intelectual, nem toda dileção eletiva é amor racional. Pois, chama-se amor racional ao que resulta do conhecimento racionativo. Ora, nem toda eleição resulta do discurso da razão, mas só a eleição humana, como já se dissequando se tratou do livre arbítrio. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta a resposta do que ficou dito.

Art. 3 — Se o anjo se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva.

(Ia IIae, q. 26, a. 4; q. 29, a. 4; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo não se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva.

1. — Pois a dileção natural se refere ao fim, como já se disse; ao passo que a eletiva, aos meios. Mas o referente ao fim não se pode identificar com o referente aos meios, no mesmo ponto de vista. Logo, a dileção natural e a eletiva não podem ter o mesmo objeto.

2. Demais. — O amor é virtude unitiva e concretiva, como diz Dionísio. Mas a união e a concreção se referem a diversos objetos reduzidos a um só. Logo, não pode o anjo amar-se a si mesmo.

3. Demais. — Dileção é movimento. Mas todo movimento tende para um termo. Logo, o anjo se não pode amar a si mesmo por amor natural nem eletivo.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a amizade para com outrem vem da que temos para conosco mesmo.

SOLUÇÃO. — Tendo o amor por objeto o bem, e sendo este substancial e acidental, conforme diz Aristóteles, de dois modos pode uma coisa ser amada: como bem subsistente e como bem acidental ou inerente. A que se ama pelo primeiro modo, a essa se lhe deseja algum bem; a que se ama pelo segundo é a que se deseja para outra coisa: assim a ciência é amada, não por ser boa, mas por ser possuída. A esta espécie de amor alguns chamaram concupiscência; à primeira, porém, amizade. Ora, é claro que os seres privados de conhecimento naturalmente apetecem o que lhes é o bem; assim, o fogo apetece o lugar superior. Por isso, também o anjo e o homem naturalmente apetecem o bem próprio e a própria perfeição; e a isto se chama amar-se a si mesmo. Por onde, naturalmente o anjo, como o homem, ama-se a si mesmo, pois deseja para si algum bem, pelo apetite natural. Mas, na medida em que deseja para si e por eleição algum bem, nessa mesma ama-se a si por dileção eletiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo, como o homem, não se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva, em relação ao mesmo ponto de vista, mas a diversos, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como mais é ser uno do que ser unido, assim é mais uno o amor a si mesmo do que o às diversas coisas que estão unidas ao amante. E Dionísio, usando os termos união e concreção, quis mostrar como o amor deriva do amante para os outros seres, do mesmo modo que, de um deriva unicidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o amor é ação imanente no agente, assim é movimento imanente no amante, e não transitivo, necessariamente, a algo de exterior; pode, porém, refletir-se sobre o amante para que se ame a si mesmo, assim como o conhecimento se reflete no conhecente, para que se conheça a si mesmo.

Art. 4 — Se um anjo, pela dileção natural, ama a outro como a si mesmo.

(De div. nom., cap. IV, lect. IX)

O quarto discute-se assim. — Parece que um anjo, por dileção natural, não ama a outro como a si mesmo.

1. — Pois, a dileção resulta do conhecimento. Ora, um anjo não conhece a outro como a si mesmo, pois, conhecendo-se a si mesmo por meio da sua essência, só conhece a outro pela sua semelhança, como já se disse antes. Logo, um anjo não ama a outro como a si mesmo.

2. Demais. — A causa é superior ao causado e o princípio, ao que de si deriva. Ora, a dileção para com outrem deriva da para consigo mesmo, conforme diz o Filósofo. Logo, um anjo não ama a outro como a si mesmo, mas se ama a si mesmo mais.

3. Demais. — A dileção natural ama o fim e não se pode perder. Ora, um anjo não é fim de outro; e além disso, essa dileção pode perder-se, como se vê pelos demônios, que não amam aos bons anjos. Logo, um anjo não ama a outro, por dileção natural, como a si mesmo.

Mas, *em contrário*, o que se encontra em todos os seres, mesmo nos desprovidos de razão, é natural. Ora, como diz a Escritura (Ecle 13, 19), todo animal ama ao seu semelhante. Logo, um anjo ama naturalmente a outro como a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o anjo e o homem naturalmente se amam a si mesmo. Ora, o que com outro ser se unifica com este se identifica e, por isso, cada ser ama o que consigo se unifica. E se o for por união natural, ama-lo-á por dileção natural; se por união não-natural, ama-lo-á por dileção não-natural. Assim, o homem ama o seu concidadão por dileção da virtude política; o consangüíneo, porém por dileção natural, pois se unifica com ele pelo princípio da geração natural. Ora, é manifesto que o que com outro se unifica, genérica ou especificamente, por natureza se unifica. Por onde, um ser ama, por dileção natural, aquilo que com ele especificamente se unifica, na medida em que ama a sua própria espécie. O que se vê, mesmo nos seres desprovidos de conhecimento; pois, o fogo tem inclinação natural para comunicar a sua forma, que é o seu bem, a outro ser; assim como naturalmente se inclina a buscar o seu bem, isto é, estar na parte superior. Portanto, deve-se dizer que um anjo ama a outro, por natural dileção, na medida em que com esse outro convém, por natureza. Na medida, porém, em que com esse outro convém, por outras conveniências ou dele difere, por certas diferenças, não o ama por natural dileção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão como a si mesmo pode, de um modo, determinar o conhecimento ou a dileção da parte do conhecido e do amado. E assim um anjo conhece a outro como a si mesmo, conhecendo a existência desse outro como se conhece a si mesmo existente. De outro modo, pode determinar o conhecimento e a dileção, da parte de quem ama e conhece. E assim, não conhece a outro como a si mesmo, pois, se conhece a si por meio da sua essência, a outro, porém, não o conhece pela essência desse. Semelhantemente, não ama a outro como a si mesmo, porquanto a si mesmo se ama pela sua vontade, a outro, porém, não o ama pela vontade desse..

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como não designa a igualdade, mas a semelhança. Pois, fundando-se a dileção natural na unidade natural, o que está menos unificado com o anjo, naturalmente é menos amado. Por onde, ele ama naturalmente o que consigo se unifica, numericamente, mais do que o unificado específica ou genericamente. Mas é natural tenha, para com outro, dileção semelhante à para

consigo mesmo, enquanto que, amando-se a si mesmo, por querer para si o bem, ame a outro querendo-lhe o bem desse outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a dileção natural visa o fim, não enquanto alguém deseja para outro algum bem, mas enquanto, desejando para si algum bem, conseqüentemente o deseja para outrem, estando este identificado com aquele. E nem pode essa dileção natural ser perdida, mesmo dos anjos maus, de modo que deixassem de ter dileção natural para com os santos anjos, com os quais comunicam pela natureza, embora os odeiem, diversificados que são pela justiça e pela injustiça.

Art. 5 — Se o anjo, pela dileção natural, mais ama a Deus que a si mesmo.

(Ia IIae, q. 109, a. 3; IIa IIae, q. 26, a. 3; II Sent., dist. III, part. II, q. 3; III dist. 29, a. 3; Quodl. I, q. 4, a. 3; De div. nom., cap. IV, lect. IX, X)

O quinto discute-se assim. — Parece que o anjo, por dileção natural, não ama a Deus mais que a si mesmo.

1. — Pois, como já se disse, a dileção natural se funda na união natural. Ora, a natureza divina dista maximamente da do anjo. Logo, por dileção natural, o anjo ama a Deus menos que a si próprio ou mesmo que a outro anjo.

2. Demais. — Toda causa inclui, em grau eminente, o seu efeito. Ora, o que alguém ama por dileção natural é por causa de si, pois todo ser ama alguma coisa, enquanto é o seu bem. Logo, por dileção natural, o anjo não ama a Deus mais que a si mesmo.

3. Demais. — A natureza se reflete sobre si mesma, pois vemos que todo agente naturalmente age para a conservação de si. Ora, a natureza não se refletiria sobre si mesma se tendesse mais para outra coisa do que para si própria. Logo, por dileção natural, o anjo não ama a Deus mais que a si mesmo.

4. Demais. — É próprio à caridade o amarmos a Deus mais que a nós mesmos. Ora, a dileção da caridade não é natural aos anjos, mas se lhes infunde nos corações pelo Espírito Santo, que lhes foi dado, como diz Agostinho. Logo, por dileção natural, os anjos não amam a Deus mais que a si mesmos.

5. Demais. — A dileção natural sempre permanece, permanecendo a natureza. Ora, o amor a Deus mais que a si mesmo não permanece no anjo ou no homem pecadores; pois, como diz Agostinho dois amores fizeram duas cidades, a saber: a terrena, o amor de si até o desprezo de Deus; a celeste, porém, o amor de Deus até o desprezo de si. Logo, amar a Deus mais que a si mesmo não é natural.

Mas, *em contrário*. Todos os preceitos morais da lei pertencem à lei natural. Ora, amar a Deus mais que a si mesmo, sendo preceito moral da lei, o é também da lei natural. Logo, por dileção natural, o anjo ama a Deus mais que a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que o anjo, por dileção natural, ama a Deus mais que a si mesmo, por amor de concupiscência, pois mais deseja para si o bem divino do que o seu bem. E também por amor de amizade, querendo o anjo, naturalmente, para Deus, maior bem do que para si; pois, naturalmente, quer que Deus seja Deus, querendo, porém, para si, a sua natureza própria. Mas, absolutamente falando, por dileção natural, mais se ama a si do que a Deus, pois, naturalmente mais intensa e principalmente ama-se a si do que a Deus.

Mas, surgirá de manifesto a falsidade desta opinião a quem considerar para o que se movem, naturalmente, os seres naturais; pois, a inclinação natural, nos seres desprovidos de razão indica a da

vontade da natureza intelectual. Ora, o ser natural que, por natureza, depende de outro, naquilo mesmo que é, mais principalmente se inclina para esse outro do que para si próprio. E essa inclinação natural se verifica nas coisas naturalmente feitas. Assim, uma coisa é produzida pela natureza como é natural que a façamos, diz Aristóteles. Ora, vemos a parte se expor, naturalmente, para a conservação do todo; assim, a mão se expõe ao golpe, sem deliberar, para a conservação de todo o corpo. E, como a razão imita a natureza, tal imitação encontramos nas virtudes políticas; pois, é próprio do cidadão virtuoso expor-se ao perigo de morte pela conservação de toda a república; e se o homem fosse parte natural de tal república, natural lhe seria essa inclinação. Como, porém, em Deus mesmo é o bem universal, e esse bem abrange também o anjo, o homem e toda criatura, porque toda criatura, naturalmente, pelo seu ser, vem de Deus, resulta que, por dileção natural, também o anjo, como o homem, ama a Deus mais e mais principalmente do que a si próprio. Do contrário, se naturalmente amasse mais a si mesmo que a Deus, resultaria que a dileção natural seria perversa e não se aperfeiçoaria, mas se destruiria pela caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa objeção procede quanto aos seres que entre si se distinguem no mesmo pé de igualdade, nos quais um, não sendo a razão da existência e da bondade do outro, ama naturalmente mais a si mesmo do que ao outro, pois, mais unificado está consigo mesmo do que com o outro. Mas ao ser que é a razão total da existência e da bondade dos outros, mais se ama, naturalmente, do que a si mesmo; e assim, dissemos que cada parte ama, naturalmente, o todo mais que a si; e cada indivíduo singular ama, naturalmente, mais o bem da sua espécie do que o seu bem singular. Ora, Deus, sendo não somente o bem de uma espécie, mas o mesmo bem universal absolutamente, daí resulta que cada ser ama naturalmente, ao seu modo, mais a Deus que a si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No dizer-se que deus é amado pelo anjo enquanto é o bem deste, se enquantoexprimir o fim, então há falsidade, pois, o anjo não ama naturalmente a Deus por causa do bem do anjo, mas por causa de Deus mesmo. Se, porém, exprimir a razão do amor, por parte do amante, então há verdade, pois, não estaria na natureza de nenhum ser amar a Deus se cada um não dependesse do bem, que é Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza se reflete em si mesma, não só quanto ao que lhe é singular, mas muito mais quanto ao comum. Pois, cada ser se inclina não somente para a sua conservação individual, mas ainda para a específica. E muito mais cada ser tem inclinação natural para o bem absolutamente universal.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus, como bem universal de que depende todo bem natural, é amado por dileção natural, de cada ser; mas, enquanto bem beatificante, universalmente, de todos os seres, pela beatitude sobrenatural, é amado pela dileção da caridade.

RESPOSTA À QUINTA. — Identificando-se, em Deus, a sua substância e o bem comum, todos os que vêem a essência divina, em si, pelo mesmo movimento de dileção, movem-se para ela como distinta dos outros seres e como sendo um bem comum. E sendo, enquanto bem comum, naturalmente amada de todos, é impossível não a ame quem a vê. Os que, porém, não a vêem a conhecem por certos efeitos particulares que, por vezes, contrariando-lhes a vontade, diz-se, então, que esses odeiam a Deus. Mas, como bem comum de todos, cada qual naturalmente o ama mais que a si mesmo.

Questão 61: Da produção natural do ser angélico.

Após o que ficou dito da natureza, do conhecimento e da vontade dos anjos, resta considerar-lhes a criação, ou o começo deles, em universal. E esta consideração é tripartita. Assim, primeiro consideraremos como foi produzido o ser natural deles. Segundo, como foram aperfeiçoados pela graça ou pela glória. Terceiro, como alguns deles tornaram-se maus.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1. — Se os anjos são a causa da própria existência.

(Supra, q. 44, a. 1; Opusc. XV, De Angelis cap. IX, XVII)

O primeiro discute-se assim. – Parece que os anjos não tem causa da própria existência.

1. —Pois, na Escritura (Gn 1) se trata das coisas criadas por Deus. Ora, nela não se faz nenhuma menção dos anjos. Logo, estes não foram criados por Deus.

2. Demais. — O filósofo diz que se houver alguma substância que seja forma sem matéria, terá imediatamente, por si mesma, o ser e a unidade, e não terá causa que a faça ente e una. Ora, os anjos são formas imateriais, como já antes se demonstrou. Logo, não tem causa da sua existência.

3. Demais. — A forma do que é feito por um agente deste provém. Ora, os anjos, sendo formas, não recebem a forma de nenhum agente. Logo, não tem causa agente.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz (Sl 148, 2): Louvai-o, todos os seus anjos; e depois acrescenta: Porque ele disse, e foram feitas as coisas.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que os anjos, bem como todos os seres, menos Deus, foram feitos por Deus. Pois, só Ele é a própria existência, diferindo, em todos os outros, a essência da existência, como resulta do já visto. Donde, é manifesto que só Deus é o ser pela sua essência, sendo todos os outros seres por participação. Ora, tudo o que é por participação é causado pelo que é por essência; assim, tudo o que é ígneo é causado pelo fogo. Por onde, é necessário que os anjos tenham sido criados por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho diz que os anjos não foram omitidos na primeira criação das coisas, mas estão incluídos nas expressões do céu ou da luz. Assim, pois, ou foram omitidos ou estão incluídos em os nomes das coisas corpóreas, porque Moisés falava a um povo rude, ainda incapaz de compreender a natureza incorpórea. E se se lhes dissesse existirem certos seres superiores a toda natureza corpórea, isso lhes seria ocasião de idolatria, à qual eram inclinados, e à qual Moisés precipuamente queria arrancá-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As substâncias que são formas subsistentes não têm nenhuma causa formal da sua existência e da sua unidade, nem causa agente, pela transmutação da matéria da potência para o ato; mas tem causa que lhes produziu a substância total.

Donde se deduz a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 — Se o anjo foi produzido por Deus abeterno.

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo foi produzido por Deus abeterno.

1. — Pois, Deus, causa da existência do anjo, não age por algo que lhe foi acrescentado à essência, mas o seu ser é eterno. Logo, produziu os anjos abeterno.

2. Demais. — O que nem sempre existiu está sujeito ao tempo. Ora, o anjo está fora do tempo, como diz Alberto. Logo, o anjo sempre existiu.

3. Demais. — Agostinho prova a incorruptibilidade da alma por ser o intelecto capaz da verdade. Ora, sendo a verdade incorruptível, é também eterna. Logo, a natureza intelectual da alma e do anjo não só é incorruptível, mas também eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura da pessoa a Sabedoria gerada (Pr 8, 22): O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, antes que criasse coisa alguma. Ora, os anjos foram feitos por Deus, como já se demonstrou. Logo, houve tempo em que eles não existiram.

SOLUÇÃO. — Só Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, existe abeterno. Pois a fé católica indubitavelmente o ensina, sendo o contrário rejeitado como herético. Assim, Deus produziu as criaturas por tê-las feito do nada, isto é, depois de terem sido nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a essência de Deus o seu próprio querer, de ter Ele, pela sua essência, produzido os anjos e as outras criaturas, não se segue não as tivesse produzido pela sua vontade. Ora, esta quer, não porém necessariamente, a produção das criaturas, como antes ficou dito. Logo, produziu as que quis e quando as quis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo não está no tempo que numera o movimento do céu, pois está fora de todo movimento da natureza corpórea. Não está, porém, fora do tempo que lhe numera tanto a sucessão da sua existência, posterior à não existência, como a das suas operações. Por onde diz Agostinho que Deus move a criatura espiritual no tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os anjos e as almas dotadas de intelecto, pelo fato mesmo de terem uma natureza pela qual são capazes da verdade, são incorruptíveis. Essa natureza, porém, não a tiveram abeterno, mas Deus lhas deu quando quis. Por onde se não segue que os anjos existissem abeterno.

Art. 3 — Se os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.

(II Sent., dist. II, q. 1, a. 3; De Pot., q. 3, a. 18; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVII, Opusc. XXIII, in Decretal. I)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.

1. — Pois, diz Jerônimo: Ainda se não completaram seis mil dos nossos anos, e quantos tempos, quantas sucessões de séculos devem se computar, durante os quais os Anjos, os Tronos, as Dominações e as outras ordens serviram a Deus! Damasceno também diz: Alguns afirmam que, antes de toda a criação, foram gerados os anjos, como diz o Teólogo Gregório; pois, primeiro, Deus pensou as virtudes angélicas e celestes e o seu pensamento foi criação.

2. Demais. — A natureza angélica é média entre a divina e a corpórea. Ora, aquela é eterna; esta, temporal. Logo, a natureza angélica foi feita antes da criação do tempo e depois da eternidade.

3. Demais. — Mais dista a natureza angélica da corpórea do que uma natureza corpórea da outra. Ora, destas, uma foi feita antes de outra, sendo por isso descritos, no princípio do Genesis, os seis dias da criação das coisas. Logo, com maior razão, a natureza angélica foi feita antes de qualquer natureza corpórea.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra. Ora, isto não seria verdade se Deus tivesse criado antes algum ser. Logo, os anjos não foram criados antes da natureza corpórea.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto dupla é a opinião dos santos Doutores, sendo a mais provável a que ensina terem os anjos sido criados simultaneamente com a natureza corpórea. Pois eles fazem parte do universo, não constituindo um, por si, mas concorrendo, com a criatura corpórea, para a constituição do mesmo universo. O que bem se verá considerando a ordem de uma criatura em relação a outra. Pois, a ordem das coisas entre si é o bem do universo. Ora, nenhuma parte é perfeita, separada do todo. Logo, não é provável que Deus, cujas obras são perfeitas, como diz a Escritura (Dt 32, 4), tivesse criado a criatura angélica separadamente, antes das outras criaturas. — Todavia, não se deve reputar por errônea a opinião contrária, sobretudo por causa da opinião de Gregório Nazianzeno, cuja autoridade é tão grande, na doutrina cristã, que ninguém ousaria acusar-lhe de erro os ensinamentos, bem como os ensinamentos de Atanásio, segundo diz Jerônimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Jerônimo se exprime segundo o pensamento dos Doutores gregos, todos concordes em sentir que os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não faz parte do universo, mas está totalmente acima deste, cuja total perfeição preencerra em si, de modo mais eminente. O anjo, porém, faz parte do universo. Logo, a razão não é a mesma..

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as criaturas corpóreas se unificam pela matéria; mas os anjos não convém, por esta, com tais criaturas. Por onde, criada a matéria das criaturas corpóreas, todas elas foram, de certo modo, criadas; mas, criados os anjos, nem por isso criado estaria o universo.

Se porém se aceitar a opinião *em contrário*, deve-se expor a passagem (Gn 1, 1) — No princípio criou Deus o céu e a terra — assim: no princípio, i. é, no Filho ou no princípio do tempo; não no princípio, i. é, antes de qualquer ser existir, salvo se se disser, antes de qualquer ser, no gênero das criaturas corporais.

Art. 4 — Se os anjos foram criados no céu empíreo.

(Infra, q. 102, a. 2, ad 1; II Sent., dict. VI, a. 3; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVII)

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos não foram criados no céu empíreo.

1. — Pois, são substâncias incorpóreas. Ora, a substância incorpórea não depende do corpo pelo seu ser e, por conseqüência, nem pelo vir-a-ser. Logo, os anjos não foram criados num lugar corpóreo.

2. Demais. — Agostinho diz que os anjos foram criados na parte superior do ar. Logo, não no céu empíreo.

3. Demais. — O céu empíreo é chamado o céu supremo. Se, logo, os anjos tivesse sido nele criados, não lhes caberia subir a um céu superior, o que vai contra o que a Escritura diz da pessoa do anjo pecador (Is 14, 13):Subirei ao céu.

Mas, *em contrário*, diz Estrabão, a propósito do passo — No princípio criou Deus o céu e a terra: Chama aqui, céu, não ao firmamento visível, mas ao empíreo, i. é, ígneo ou intelectual, assim dito não pelo ardor, mas pelo esplendor e o qual, imediatamente depois de feito, se encheu de anjos.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito, das criaturas corpóreas e espirituais se constitui o universo unido. Assim, foram criados seres espirituais, de certo modo ordenados aos seres corpóreos e que a todos estes presidem. Por onde, foi conveniente que os anjos, devendo presidir a toda natureza corpórea, fossem criados no corpo supremo, quer se dê a este a denominação de empíreo ou qualquer outra. Por isso, Isidoro diz que céu supremo é o dos anjos, comentando a passagem da Escritura (Dt 10, 14): O céu é do Senhor teu Deus, e o céu dos céus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os anjos não foram criados em lugar corpóreo, como se dependentes do corpo, pelo ser ou pelo vir a ser deles; pois, Deus poderia ter criado os anjos antes de toda criatura corpórea, e muitos santos Doutores assim o pensam. Mas foram feitos em lugar corpóreo para mostrar a relação que tem com a natureza corpórea e que, pela sua virtude, tem contato com corpos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Talvez Agostinho, pela suprema parte do ar entenda a suprema parte do céu, com a qual o ar tem certa conveniência por causa da sua sutileza e diafaneidade. — Ou se refere, não a todos os anjos, mas aos que pecaram e que, segundo alguns, eram das ordens inferiores. Pois, nada impede dizer-se que os anjos superiores, tendo sobre todos os corpos virtude elevada e universal, foram criados no lugar supremo da criatura corpórea; os outros, porém, tendo virtudes mais particulares, foram criados nos corpos inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O passo citado se refere não a algum céu corpóreo, mas ao da santa Trindade, ao qual o anjo pecador quis subir quando quis, de certo modo, equiparar-se a Deus, como a seguir se verá.

Questão 62: Da perfeição dos anjos na existência da graça e da glória.

Em seguida devemos investigar como os anjos foram constituídos na existência da graça ou da glória.

E sobre este assunto, nove artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos foram criados em estado de beatitude.

(II Sent., dist. IV, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos foram criados em estado de beatitude.

1. — Pois, como foi dito, os anjos que perseveram na beatitude, na qual foram criados, não possuem por natureza o bem que têm. Logo, os anjos foram criados em estado de beatitude.

2. Demais. — A natureza angélica é mais nobre do que a corpórea. Ora, a criatura corpórea foi imediatamente, desde o princípio, criada, formada e perfeita; nem a sua formação foi precedida, quanto ao tempo, de um estado informe, mas quanto à natureza somente, como diz Agostinho. Logo, nem a natureza angélica Deus a criou informe e imperfeita. Mas a formação e a perfeição dela se realiza pela beatitude, pela qual goza de Deus. Portanto, foi criada em estado de beatitude.

3. Demais. — Segundo Agostinho, todas as coisas das quais se lê que foram feitas na obra dos seis dias, o foram simultaneamente; e é então necessário que todos esses seis dias tenham existido imediatamente, desde o princípio da criação das coisas. Ora, nesses seis dias, segundo a exposição de Agostinho, houve o conhecimento angélico matutino pelo qual os anjos conheceram o Verbo e as coisas, no Verbo. Portanto, imediatamente, desde o princípio da criação, os anjos conheceram o Verbo e as coisas, no Verbo. Ora, os anjos beatos são os que vêem o Verbo. Logo, imediatamente, desde o princípio da criação, os anjos estiveram em estado de beatitude.

Mas, *em contrário*, da natureza da beatitude é a estabilidade ou a confirmação no bem. Ora, os anjos não foram confirmados no bem, imediatamente, desde que foram criados, e isso o prova a queda de alguns. Logo, não estiveram, desde a sua criação, em estado de beatitude.

SOLUÇÃO. — Por beatitude se entende a última perfeição racional ou intelectual da natureza; donde vem ser a beatitude naturalmente desejada, pois cada ser naturalmente deseja a sua última perfeição. Ora, a última perfeição racional ou intelectual da natureza é dupla. Uma, que pode ser atingida por essa natureza considerada em si mesma, e essa perfeição se chama, de algum modo, beatitude ou felicidade. Por onde, a perfeitíssima contemplação do homem, pela qual o ótimo inteligível, que é Deus, pode ser contemplado nesta vida, Aristóteles a considera a felicidade última. Mas, acima dessa, há outra felicidade, que esperamos no futuro, pela qual veremos Deus como Ele é. E esta é superior à natureza de qualquer intelecto criado, como antes já se demonstrou. — Portanto, quanto à primeira beatitude, que o anjo podia atingir, em virtude de sua natureza, foi criado beato; pois, essa perfeição o anjo não a adquire por algum movimento discursivo, como o homem, mas imediatamente lhe é coexistente, pela dignidade da sua natureza, como antes já se disse. Porém, a beatitude última, excedente à capacidade da sua natureza, os anjos não a tiveram imediatamente, no princípio da sua criação, porque essa beatitude não é algo da natureza, senão o fim desta; e, por isso eles não a deviam ter, imediatamente, desde o princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo citado, beatitude é empregada pela perfeição natural que o anjo tinha no estado de inocência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A criatura corporal não podia ter imediatamente, no princípio da sua criação, a perfeição à qual é levada pela sua operação. Por onde, segundo Agostinho, as plantas não germinaram da terra, imediatamente, desde as primeiras obras, que deram à terra somente a virtude germinativa das plantas. E semelhantemente, a criatura angélica, no princípio da sua criação, teve a perfeição da sua natureza; não porém a perfeição à qual devia chegar, pela sua operação.

REPOSTA À TERCEIRA. — O anjo tem duplo conhecimento do Verbo: um natural, outro, pela glória. Pelo primeiro, conhece o Verbo pela semelhança deste que transluz em a natureza angélica; pelo segundo, porém, o anjo conhece o Verbo pela sua essência. E, por um e outro, o anjo conhece as coisas no Verbo; imperfeitamente, pelo conhecimento natural; perfeitamente, pelo conhecimento da glória. Ora, o primeiro conhecimento das coisas, no Verbo, os anjos o tiveram desde o princípio da sua criação; o segundo, porém, só quando se tornaram beatos pela conversão ao bem. E este é o que propriamente se chama conhecimento matutino.

Art. 2 — Se o anjo precisava da graça para se converter a Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não precisava da graça para se converter a Deus.

1. — Pois, não precisamos da graça para o que podemos naturalmente fazer. Ora, o anjo, amando naturalmente a Deus, como já vimos, naturalmente a ele se converte. Logo, o anjo não precisava da graça para se converter a Deus..

2. Demais. — Precisamos de auxílio só para o que é difícil. Ora, converter-se a Deus não era difícil para o anjo, pois neste nada existia que a tal conversão repugnasse. Logo, o anjo não precisava do auxílio da graça para se converter a Deus.

3. Demais. — Converter-se a Deus é preparar-se para a graça e, por isso, diz a Escritura: Convertei-vos a mim, e eu me converterei a vós. Ora, nós não precisamos da graça para nos prepararmos para ela, pois então iríamos ao infinito. Logo, o anjo não precisava da graça para se converter a Deus.

Mas, *em contrário*. Convertendo-se a Deus, o anjo chega à beatitude. Portanto, se não precisasse da graça, para se converter a Deus, resulta que dela não precisaria para ter a vida eterna, o que é contra a Escritura, dizendo: A graça de Deus é a vida eterna.

SOLUÇÃO. — Os anjos precisava da graça para se converterem a Deus, objeto da beatitude. Pois, como já dissemos antes, o movimento natural da vontade é o princípio de tudo o que queremos. Ora, a inclinação natural da vontade é para o que lhe é naturalmente conveniente. Portanto, para o que lhe é naturalmente superior a vontade não pode tender senão levada por algum princípio sobrenatural, que a ajude. Assim, é claro que o fogo tem inclinação natural para aquecer e para gerar o fogo; mas gerar a carne está acima da virtude natural do fogo; por isso, para gerá-la, o fogo não tem nenhuma inclinação, salvo se for movido, como instrumento, pela alma nutritiva. Mas, já ficou demonstrado, quando se tratou do conhecimento de Deus, que ver a Deus por essência, no que consiste a última beatitude da criatura racional, está acima da natureza de qualquer intelecto criado. Por isso, nenhuma criatura racional pode ter o movimento da vontade ordenado para essa beatitude, sem ser movida por um agente sobrenatural; e é a isto que chamamos auxílio da graça. Logo, deve-se dizer que o anjo a essa felicidade não se pode converter, senão pelo auxílio da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo naturalmente ama a Deus como ao princípio natural da sua existência. Aqui porém falamos da conversão a Deus, enquanto Ele beatifica pela visão da sua essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Difícil é o que transcende o poder do agente; e isso de duplo modo pode dar-se. De um primeiro modo, transcende esse poder em respeito à ordem natural do agente. E então, se pode atingir o fim, com algum auxílio, chama-se difícil; se, porém, de nenhum modo o pode, chama-se impossível; p. ex., é impossível ao homem voar. De outro modo, transcende o poder, não em respeito à ordem natural deste, mas em virtude de algum impedimento adjunto ao mesmo. Assim, subir não é contra a ordem natural da potência da alma motora, porque à alma, em si mesma, é natural mover-se para qualquer parte; mas, ficando impedida disso, pelo peso do corpo, é difícil ao homem subir. Ora, por certo, difícil é ao homem converter-se à felicidade última, tanto por lho ser superior à natureza como por haver um impedimento proveniente da corrupção do corpo e da infecção do pecado. Ao anjo, porém, lho é difícil somente por ser uma atividade sobrenatural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer movimento da vontade para Deus podendo chamar-se conversão, tríplice é essa conversão. — Uma, pela dileção perfeita, e é a da criatura que já goza de Deus. E, tal conversão requer a graça consumada. — Outra é o merecimento da beatitude; e essa requer a graça habitual, princípio do merecimento. — Pela terceira, preparamo-nos a ter a graça. E essa não exige nenhuma graça habitual, mas a operação de Deus que converte a alma para si, segundo a Escritura: Converte-nos Senhor, a ti, e nós nos converteremos. Por onde se vê que não se procede até o infinito.

Art. 3 — Se os anjos foram criados em graça.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos não foram criados em graça.

1. — Pois, Agostinho diz: A natureza angélica foi primeiro criada informe e era chamada céu; porém, depois, recebeu forma e se chamou luz. Ora, esta formação se realizou pela graça. Logo, os anjos não foram criados em graça.

2. Demais. — A graça inclina a criatura racional para Deus. Se, portanto, o anjo tivesse sido criado em graça, nenhum se teria desviado de Deus.

3. Demais. — A graça é um meio termo entre a natureza e a glória. Ora, os anjos não foram bem-aventurados desde a sua criação. Logo, também não foram criados em graça, mas primeiro só tiveram a natureza; depois alcançaram a graça e, por último, foram beatificados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem estabeleceu os anjos na sua vontade boa, senão aquele que os criou com a sua vontade, i. é, com o casto amor a que eles aderem, constituindo-os simultaneamente em a sua natureza e repartindo-lhes a graça?

SOLUÇÃO. — São diversas as opiniões nesta matéria. Embora uns dissessem que os anjos foram criados com os seus dons naturais somente; e outros, que o foram em graça, contudo, como mais provável e consentâneo aos ditos dos santos, deve-se admitir que foram criados em graça santificante. Assim, pois, vemos que todas as coisas criadas no decurso do tempo, por obra da divina providência, e produzidos pela operação de Deus, foram produzidas na primeira condição delas mediante certas razões seminais, como diz Agostinho; assim as árvores, os animais, e seres semelhantes. Ora, é manifesto que a graça santificante está para a beatitude, como a razão seminal, em a natureza, para o efeito natural; por onde,

a graça é chamada na Escritura, asemente de Deus. Como pois, segundo a opinião de Agostinho, se ensina que imediatamente, desde a primeira criação da criatura corpórea, foram-lhe infundidos as razões seminais de todos os efeitos naturais; assim também, imediatamente, desde o princípio, os anjos foram criados em graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa informidade do anjo pode-se compreender por comparação com a formação da glória e, então, a informidade precedeu temporalmente a formação; ou por comparação com a formação da graça e, assim, aquela precedeu a esta não temporal, mas naturalmente, como também Agostinho o ensina a respeito da formação corporal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Toda forma inclina o seu sujeito ao modo da natureza deste. Ora, o modo natural da natureza intelectual é que se conduza ao que quer, livremente. Por onde, a inclinação da graça não impõe necessidade, mas quem tem a graça pode não usar dela e pecar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a graça seja o meio termo entre a natureza e a glória, na ordem da natureza; todavia, na ordem do tempo, não deviam simultaneamente existir, em a natureza criada, a glória e a natureza, pois a glória é o fim da operação da natureza mesma, ajudada pela graça. A graça, porém, não se comporta como fim da operação, porque não resulta das obras, mas é o princípio de bem operar. E portanto, era conveniente dar a graça imediatamente, com a natureza.

Art. 4 — Se o anjo bem-aventurado mereceu a sua beatitude.

O quarto discute-se assim. — Parece que o anjo bem-aventurado não mereceu a sua beatitude.

1. — Pois, o mérito provém da dificuldade do ato meritório. Ora, o anjo não teve nenhuma dificuldade em obrar bem. Logo, a boa obra não lhe foi meritória.

2. Demais. — Nós não merecemos pelo que nos é natural. Ora, natural ao anjo era que se convertesse a Deus. Logo, por isso não mereceu a felicidade.

3. Demais. — Se o anjo bem-aventurado mereceu a sua beatitude ou a mereceu antes de a ter, ou depois de a ter tido. Ora, antes, não, pois, segundo a opinião de muitos, antes não teve a graça, sem a qual não há nenhum mérito. Nem depois, porque então, ainda continuaria a merecer, o que é falso; pois, se assim fosse, um anjo menor, merecendo, poderia chegar ao grau do anjo superior, e não seriam estáveis as distinções dos graus da glória, o que é inadmissível. Logo, o anjo bem-aventurado não mereceu a sua beatitude.

Mas, *em contrário*. Diz a Escritura, que a medida do anjo, na celeste Jerusalém, é a medida do homem. Ora, o homem não pode alcançar a beatitude senão pelo mérito. Logo, nem o anjo.

SOLUÇÃO. — Só a Deus é natural a beatitude perfeita, porque nele se identifica a essência com a beatitude. Porém, a qualquer criatura a beatitude não é natural, mas é o fim último. Ora, qualquer ser, alcança, pela sua operação, o seu último fim. E essa operação conducente ao fim ou é factiva do fim, quando este não excede a virtude do que opera,visando-o, e assim a medicação é factiva da saúde;ou é meritória do fim, quando este excede a virtude do que opera, visando-o, e então o fim é esperado como dom alheio.Ora, a beatitude última excede tanto a natureza angélica como a humana, conforme resulta do já dito. Donde se conclui que, tanto o anjo como o homem mereceram a sua beatitude.

E se o anjo, pois, foi criado em graça, sem a qual não há nenhum mérito, podemos dizer sem dificuldade que mereceu a sua beatitude; e semelhantemente, se alguém dissesse que o anjo teve, de algum modo,

a graça antes da glória. —Se porém o anjo não teve a graça antes de ser bem-aventurado, então devemos dizer que alcançou a beatitude sem mérito, como nós, a graça.O que todavia é contra a natureza da beatitude, que exerce a função de fim e é o prêmio da virtude, como também ensina o Filósofo. —Ou se deve dizer que os anjos merecem a beatitude pelo que, já bem-aventurados operam nos divinos ministérios, como outros sentiram. O que contudo é contra a natureza do mérito; pois, sendo como a via para o fim, e a quem já está no termo não cabendo mover-se para este, ninguém merece o que já tem. —Ou se deve dizer que o mesmo ato de conversão para Deus é meritório, enquanto promana do livre arbítrio; e é a fruição bem-aventurada enquanto atinge o fim. Mas também esta opinião é inadmissível, por não ser o livre arbítrio a causa suficiente do mérito, e portanto o ato não poder ser meritório, enquanto livre, sem que seja informado pela graça. Ora, não pode ser informado simultanteamente pela graça imperfeita, princípio do mérito e pela perfeita, princípio da fruição. Por onde, não é possível, simultaneamente, fruir e merecer a fruição.

Por onde, melhor diremos que o anjo teve a graça, antes de ser beatificado, e por ela mereceu a beatitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dificuldade de bem obrar aos anjos não lhes provém de nenhuma contrariedade ou impedimento da virtude natural; mas de qualquer obra boa superar a virtude da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não pela conversão natural o anjo mereceu a beatitude, mas pela conversão da caridade, que procede da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A resposta resulta claro do já dito.

Art. 5 — Se o anjo possuiu a beatitude imediatamente depois de um ato meritório.

O quinto discute-se assim. — Parece que o anjo não possuiu a beatitude imediatamente depois de um ato meritório.

1. — Pois é mais difícil ao homem do que ao anjo obrar bem. Ora, o homem não é premiado imediatamente depois de cada ato. Logo, nem o anjo.

2. Demais. — O anjo imediata e instantaneamente, desde o princípio da sua criação, já era ativo, pois, mesmo os corpos naturais começam a mover-se no instante mesmo da sua criação; e se o movimento do corpo pudesse ser instantâneo, como a operação do intelecto e da vontade, teria ele o movimento desde o primeiro instante da sua geração. Se, portanto, o anjo mereceu a beatitude por um movimento da sua vontade, mereceu-a no primeiro instante da sua criação. Logo, se a beatitude dos anjos não sofre demora, foram bem-aventurados imediatamente, desde o primeiro instante.

3. Demais. — Entre corpos muito distantes uns dos outros deve haver muitos meios. Ora, o estado de beatitude dos anjos muito dista do estado de natureza dos mesmos. Ora, o meio entre um e outro estado é o mérito. Logo, é necessário tenha o anjo chegado à beatitude por muitos méritos.

Mas, *em contrário*. A alma do homem e o anjo se ordenam semelhantemente à beatitude, sendo por isso prometida aos santos a igualdade com os anjos. Ora, à alma separada do corpo, se mereceu a beatitude, imediatamente a consegue, não havendo nenhum impedimento. Logo, por igual razão também o anjo. Ora, este, pelo primeiro ato de caridade, ganhou o mérito da beatitude. Logo, como não havia nenhum impedimento, o anjo chegou à beatitude por um só ato meritório.

SOLUÇÃO. — O anjo, imediatamente depois do primeiro ato de caridade, pelo qual mereceu a beatitude, foi bem-aventurado. E a razão está em que a graça aperfeiçoa a natureza ao modo desta, assim como toda perfeição é recebida pelo perfectível ao modo deste. Ora, o próprio à natureza angélica é o adquirir a perfeição natural, não sucessivamente, mas por natureza e imediatamente, como antes se demonstrou. Assim, pois, como o anjo por natureza se ordena à perfeição natural, assim pelo mérito se ordena à glória. Por onde, imediatamente depois do mérito, conseguiu a beatitude. Ora, o mérito da beatitude, não só no anjo, como também no homem, pode existir por um único ato; pela merecer o homem por qualquer ato informado da caridade. Donde se conclui que, imediatamente depois de um ato informado pela caridade, o anjo tornou-se bem-aventurado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, por natureza, não foi criado para alcançar imediatamente a última perfeição, como o anjo. E por isso foi-lhe traçada uma via mais longa, para merecer a beatitude, do que ao anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo está fora do tempo que mede as coisas corpóreas. Por isso os instantes diversos, no atinente aos anjos, não se compreendem senão pela sucessão dos atos dos mesmos. Ora, não podiam simultaneamente ter o ato meritório da beatitude e o ato desta, que é a fruição, por pertencer aquele à graça imperfeita e este, à consumada. Donde se conclui que se devem admitir diversos instantes, num dos quais mereceu o anjo a beatitude e, noutro, tornou-se beato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É da natureza do anjo conseguir a perfeição à qual se ordena, imediatamente. Por onde, não se requer senão um só ato meritório, que pode ser chamado meio, por se ordenar o anjo, por ele, à beatitude.

Art. 6 — Se os anjos conseguiram a graça e a glória conforme a quantidade das suas capacidades naturais.

O sexto discute-se assim. — Parece que os anjos não conseguiram a graça e a glória conforme a quantidade das suas capacidades naturais.

1. — Pois a graça é dada pela mera vontade de Deus. Logo, também a quantidade de graça depende da vontade de Deus e não da quantidade das suas capacidades naturais.

2. Demais. — Mais próximo está da graça o ato humano do que a natureza, pois aquele é preparatório da graça. Mas esta não provém das obras, como diz a Escritura. Logo, com maior razão, a quantidade da graça, nos anjos, não é segundo a quantidade das suas capacidades naturais.

3. Demais. — O homem e o anjo se destinam por igual à beatitude ou graça. Ora, ao homem não é dada mais graça, segundo o grau das suas capacidades naturais. Logo, nem ao anjo.

Mas, *em contrário*, diz o Mestre das Sentenças que os anjos criados mais sutis, pela natureza, e mais perspicazes, pela sabedoria, também foram dotados de maiores capacidades da graça.

SOLUÇÃO. — é racionável sejam a graça e a perfeição da beatitude dadas aos anjos segundo o grau das suas capacidades naturais. E a razão disso é dupla. — A primeira se deduz da parte do próprio Deus que, na ordem da sua sabedoria, constituiu diversos graus em a natureza angélica. Ora, como esta foi feita por Deus para conseguir a graça e a beatitude, assim também os graus dessa natureza foram ordenados aos diversos graus da graça e da glória. Do mesmo modo que se o edificador polir pedras para construir uma casa, o fato mesmo de polir algumas mais belas e artisticamente mostra que as destina a uma parte mais nobre da casa. Donde, resulta que Deus ordenou a maiores dons da graça e a mais ampla beatitude

os anjos, que fez de mais elevada natureza. — Em segundo lugar, o mesmo resulta por parte do próprio anjo. Pois, este não é composto de diversas naturezas, de modo que a inclinação de uma impeça ou retarde a tendência de outra, como acontece com o homem, no qual o movimento da parte intelectiva é retardado ou impedido pela inclinação da parte sensitiva. Quando, porém, não há nada que a retarde ou impeça, a natureza se move para o seu objeto segundo toda a sua virtude. Por onde, é racional que os anjos dotados de melhor natureza se convertessem para Deus mais forte e eficazmente. E isto também se dá com os homens, pois, segundo a intenção de converterem-se para Deus, é-lhes dada maior graça e glória. Donde se conclui que os anjos dotados de melhores capacidade naturais tiveram mais graça e glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a graça, também a natureza do anjo provém da mera vontade de Deus. E assim como esta ordenou para a graça a natureza, assim também os graus da natureza para os da graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos da criatura racional desta mesma promanam; mas a natureza vem imediatamente de Deus. Donde, mais racional é seja a graça dada conforme o grau da natureza, do que segundo as obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diversidade das capacidades naturais é uma nos anjos, especificamente diferentes, e outra nos homens, só numericamente diferentes. Pois, a diferença específica é formal, mas a numérica, material. Por onde, no homem há alguma coisa que pode impedir ou retardar o movimento da natureza intelectiva; não, porém, nos anjos. E, por isso, não é a mesma a razão num e noutro caso.

Art. 7 — Se os anjos beatos conservam o conhecimento e a dileção naturais.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os anjos beatos não conservam o conhecimento e a dileção naturais.

1. — Pois, diz a Escritura: Mas quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, a dileção e o conhecimento natural são imperfeitos, por comparação com o conhecimento e a dileção da beatitude. Logo, com a beatitude, cessa esse conhecimento e essa dileção.

2. Demais. — Quando uma só coisa basta, é supérflua outra. Ora, aos santos anjos basta o conhecimento e a dileção da beatitude. Logo, seria supérflua a subsistência neles do conhecimento e da dileção naturais.

3. Demais. — A mesma potência não tem simultaneamente dois atos, como uma linha não termina, pelo mesmo lado, em dois pontos. Ora, os santos anjos estão sempre em ato de conhecimento e de dileção bem-aventurada; pois a felicidade não é habitual, mas atual, como diz Aristóteles. Logo, os anjos nunca podem ter conhecimento e dileção naturais.

Mas, *em contrário*. — Enquanto permanecer uma natureza lhe permanece a operação. Ora, a beatitude não destrói a natureza, da qual é a perfeição. Logo não destrói o conhecimento e a dileção naturais.

SOLUÇÃO. — Os anjos bem-aventurados conservam o conhecimento e a dileção naturais. Pois, a relação mútua existente entre os princípios das operações existe também entre estas. Ora, é manifesto, a natureza está para a beatitude como o que é primeiro para o que é segundo; pois, esta se acrescenta àquela. Mas, como o que é primeiro se deve sempre encontrar no que é segundo, resulta se deve

conservar a natureza na beatitude. E que semelhantemente, é forçoso que, no ato da beatitude, se conserve o da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A perfeição superveniente destrói a imperfeição que lhe for oposta. Ora, a imperfeição da natureza não se opõe à perfeição da beatitude, mas nela se subsume; assim como a imperfeição da potência se subsume na da forma, ficando eliminada pela forma, não a potência, mas a privação, oposta à forma. E também, semelhantemente, a imperfeição do conhecimento natural não se opõe à perfeição do conhecimento da glória, pois nada impede conhecer alguma coisa simultaneamente, por meios diversos; assim, uma coisa pode ser conhecida simultaneamente pelo meio provável e pelo demonstrativo. E semelhantemente, o anjo pode conhecer a Deus, simultaneamente, pela essência deste — e nisso consiste o conhecimento da glória, e pela essência própria, o que respeita ao conhecimento da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atributos da beatitude são auto-suficientes; mas, para existirem, preexigem os da natureza; pois, nenhuma beatitude, salvo a incriada, é subsistente por si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Duas operações não podem promanar simultâneamente de uma só potência, a menos que uma se ordene à outra. Ora, o conhecimento e a dileção naturais ordenam-se ao conhecimento e à dileção da glória. Por onde, nada impede tenha o anjo o conhecimento e a dileção naturais e o conhecimento e a dileção da glória.

Art. 8 — Se o anjo bem-aventurado pode pecar.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o anjo bem-aventurado pode pecar.

1. — Pois, a beatitude não suprime a natureza, como se disse. Ora, da essência da natureza criada é ser deficiente. Logo, o anjo bem-aventurado pode pecar.

2. Demais. — As potências racionais são relativas a termos opostos, como diz o Filósofo. Ora, a vontade do anjo beato nunca deixa de ser racional. Logo, é relativa ao bem e ao mal.

3. Demais. — Pelo livre arbítrio o homem pode escolher o bem e o mal. Ora, a liberdade do arbítrio não diminui nos anjos beatos. Logo, podem pecar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que nos santos anjos há a natureza, que não pode pecar. Logo, não podem pecar.

SOLUÇÃO. — Os anjos bem-aventurados não podem pecar, pois a beatitude deles consiste em ver a essência de Deus. Ora, esta é a essência mesma da bondade. Donde, o anjo que vê a Deus está para o próprio Deus, como está para a noção comum do bem quem quer que não vê a Deus. Ora, é impossível que alguém queira ou faça alguma obra sem visar o bem; ou que queira se desviar do bem como tal. Logo, o anjo beato, não podendo querer ou agir sem visar a Deus, não pode, assim querendo ou agindo, pecar. Por onde, o anjo beato de nenhum modo pode pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem criado, em si considerado, pode ser deficiente. Mas pela união perfeita com o bem incriado, como é a união da felicidade, ele consegue não poder pecar, pela razão supra dita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtude racionais são relativas a termos opostos quanto ao a que não estão naturalmente ordenadas; não, porém, quanto ao a que estão. Assim, o intelecto não pode deixar de assentir aos princípios naturalmente conhecidos; e semelhantemente, a vontade não pode deixar de

aderir ao bem, como tal, porque está naturalmente ordenada para ele como para o seu objeto. Portanto, a vontade dos anjos é relativa a termos opostos, quanto a fazer ou não fazer muitas coisas. Mas, quanto a Deus mesmo, que vêem como sendo a própria essência da bondade, não são relativos a termos opostos; antes, conformando-se com Deus, se dirigem a tudo, sejam quais forem os opostos que escolham; e nisso não há pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livre arbítrio está para a eleição dos meios como o intelecto para as conclusões. Ora, como é manifesto pela sua virtude o intelecto pode proceder a diversas conclusões segundo os princípios dados; mas, se proceder a alguma conclusão preterindo a ordem dos princípios será isso defeito seu. Por onde, à perfeição da liberdade do arbítrio pertence o poder de eleger diversos meios, conservada a ordem do fim; mas, será um defeito da sua liberdade se eleger algum meio divertindo da ordem do fim, e pecando. Donde, maior é a liberdade do arbítrio nos anjos, que não podem pecar, do que em nós, que podemos.

Art. 9 — Se os anjos beatos podem progredir na beatitude.

O nono discute-se assim. — Parece que os anjos beatos podem progredir na beatitude.

1. — Pois, a caridade é o princípio do mérito. Ora, os anjos têm a caridade perfeita. Logo, os anjos beatos podem merecer. Ora, crescendo com o mérito o prêmio da beatitude, os anjos beatos podem progredir nesta.

2. Demais. — Agostinho diz que Deus usa de nós para a nossa utilidade e para a sua bondade; e semelhantemente, dos anjos, dos quais usa nos ministérios espirituais, pois eles são espíritos administradores, mandados ao ministério por causa dos que recebem a herança da salvação, conforme a Escritura. Ora, isso em nada lhes seria útil, se por aí não merecessem nem progredissem na beatitude. Conclui-se, portanto, que os anjos beatos podem merecer e progredir na beatitude.

3. Demais. — Só por imperfeição não pode progredir aquele que não está no sumo grau. Ora, neste grau não estão os anjos. Logo, se não podem progredir, resulta que há neles imperfeição e defeito, o que é inconveniente.

Mas, *em contrário*, merecer e progredir é próprio do estado do viandante. Ora, os anjos não são viandantes, mas compreensores. Logo, os anjos beatos não podem merecer e nem progredir na beatitude.

SOLUÇÃO. — Em qualquer momento, a intenção do motor visa um fim determinado, ao qual pretende conduzir o móvel; pois, a intenção visa o fim, ao qual repugna o processo ao infinito. Ora, é manifesto, não podendo a criatura racional atingir a beatitude, consistente na visão de Deus, pela sua virtude, como resulta do supradito, ela necessita ser conduzida por Deus à beatitude. Logo, é forçoso haver algo de determinado ao que qualquer criatura racional seja dirigida, como ao último fim. Mas, esse algo determinado não pode se referir, na visão divina, ao objeto mesmo visto, pois a sua verdade é contemplada, em graus diversos, por todos os bem-aventurados. Porém, quanto ao modo da visão, o termo é de diversos modos prefixado, segundo a intenção do dirigente ao fim. Pois, por ser a criatura racional levada a ver a suma essência, não é possível seja levada ao sumo modo da visão, que é a compreensão, modo que só a Deus pode convir, como resulta do sobredito. Mas, sendo necessária eficácia infinita para compreender a Deus, e a eficácia da criatura na visão, não podendo ser senão finita, de infinitos modos, mais ou menos claramente, pode a criatura racional inteligir a Deus, dado que qualquer finito diste, em infinitos graus, do infinito. E como a beatitude consiste na visão mesma, assim

o grau daquela consiste num certo modo desta. Portanto, toda criatura racional é conduzida por Deus ao fim da beatitude, de modo a alcançar um certo grau desta, por predestinação divina; e conseguido esse grau, não pode atingir outro mais elevado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O merecer é próprio do que se move para um fim. Ora, a criatura racional move-se para um fim, não somente padecendo, mas também operando. E se esse fim estiver ao alcance da sua operação, esta se considera aquisitiva do fim; assim o homem, meditando, adquire a ciência. Se porém o fim não lhe estiver ao alcance, mas for esperado em virtude de outro, a operação será meritória do fim. Mas, ao que está no último termo não lhe convém o mover-se, mas o ser movido. Por onde, da caridade imperfeita, que é a da via, é próprio o merecer; porém, da perfeita é o próprio, não o merecer, mas fruir do prêmio. Do mesmo modo que, nos hábitos adquiridos, a operação precedente ao hábito é aquisitiva deste; porém, a proveniente do hábito já adquirido é a operação perfeita acompanhada do prazer. E semelhantemente, o ato da caridade perfeita não tem a natureza do mérito, mas, antes, pertence à perfeição do prêmio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos se diz que uma coisa é útil. De um, como via para o fim; assim é útil o mérito da beatitude. De outro, como a parte é útil ao todo; assim as paredes, à casa; e deste modo, os ministérios dos anjos são úteis aos anjos beatos, enquanto parte da beatitude deles; pois é da natureza do perfeito, como tal, difundir em outros a perfeição adquirida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o anjo beato não esteja, no sumo grau da beatitude absoluta, está todavia no último, quanto a si mesmo, por predestinação divina. Contudo, a alegria dos anjos pode ser aumentada por causa da salvação dos salvos, pelo ministério deles, conforme a Escritura: Haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência. Mas essa alegria respeita o prêmio acidental, que certamente pode aumentar até o dia do juízo. De onde vem o dizerem certos que os anjos também podem merecer, quanto ao prêmio acidental. Melhor, porém é dizer-se que o bem-aventurado de nenhum modo pode merecer, a menos que não seja simultaneamente viador, como Cristo que, único, foi viador e compreensor. Ora, a alegria predita é, antes, adquirida do que merecida em virtude da beatitude.

Questão 63: Da malícia dos anjos quanto à culpa.

Em seguida, devemos considerar como os anjos se tornaram maus. E primeiro, quanto ao mal da culpa. Segundo, quanto ao mal da pena.

Sobre o primeiro ponto nove artigos se discutem:

Art. 1 — Se pode haver nos anjos o mal da culpa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não pode haver nos anjos o mal da culpa.

1. — Pois, o mal da culpa só pode existir nos seres potenciais, como diz Aristóteles, por ser o ente potencial o sujeito da privação. Ora, os anjos, sendo formas subsistentes, não têm o ser potencial. Logo, não pode haver neles o mal da culpa.

2. Demais. — Os anjos são mais dignos do que os corpos celestes. Ora, nestes não pode haver mal, como dizem os filósofos. Logo, nem naqueles.

3. Demais. — O natural a um ser neste sempre existe. Ora, é natural aos anjos moverem-se para Deus pelo movimento de dileção. Logo, disto não podem eles ser privados. Mas, como amando a Deus não pecam, os anjos não podem pecar.

4. Demais. — O apetite só pode desejar o bem ou o que tem a aparência de bem. Ora, para os anjos não pode haver bem aparente que não seja verdadeiro, porque neles não pode de nenhum modo haver erro; ou, pelo menos, este não podia preceder à culpa. Logo, os anjos só podem apetir o bem verdadeiro. Mas ninguém que deseje o verdadeiro bem peca. Logo, o anjo, apetindo, não peca.

Mas, *em contrário*, diz Jó: E entre os seus anjos achou crime.

SOLUÇÃO. — O anjo, como qualquer criatura racional, considerado na sua natureza, pode pecar; e só por dom da graça, não pela condição da natureza, é que pode convir a uma criatura a impecabilidade. E a razão disto é que pecar não é senão o declinar um ato da retidão que deve ter, quer se considere o pecado nos seres naturais, nos artificiais ou nos morais. Ora, só não pode declinar da retidão o ato cuja regra é a virtude do agente. Assim, se a mão do artífice fosse a regra mesma da incisão, ele nunca poderia cortar a madeira senão em linha reta; mas, se a retidão da incisão depender de outra regra a incisão poderá ser reta e não reta. Ora, só a divina vontade é a regra do seu ato, porque não está ordenada para um fim superior. Porém, toda vontade de qualquer criatura não traz, no seu ato, a retidão, senão enquanto regulada pela vontade divina, da qual depende o último fim. Assim, a vontade de um ser inferior deve se regular pela do superior, como a vontade do soldado pela do chefe do exército. Portanto, só na vontade divina não pode haver pecado; ao passo que o pode, segundo a ordem da natureza, na vontade de qualquer criatura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos anjos não há potência quanto ao ser natural; havendo porém, quanto à parte intelectiva, que pode converter-se para tal coisa ou tal outra, pode quanto a essa parte haver mal neles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os corpos celestes só têm operação natural; por onde, como em a natureza deles não pode existir o mal da corrupção, assim também na ação natural dos mesmos não pode existir o mal da desordem. Mas, além da ação natural, há nos anjos a ação do livre arbítrio, em relação à qual pode haver neles mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É natural ao anjo converter-se para Deus pelo movimento de dileção, enquanto Deus é o princípio do ser natural. Mas, converter-se a Deus como objeto da beatitude sobrenatural, só o é por amor gratuito, do qual podia desviar-se pecando.

RESPOSTA À QUARTA. — De dois modos pode haver pecado moral, no ato do livre arbítrio. — De um, quando se escolhe algum mal; assim, o homem peca escolhendo o adultério que, em si, é mau. E tal pecado sempre procede de alguma ignorância ou erro; do contrário, o mal não seria escolhido como bem. Assim, o adultero erra, em particular, escolhendo a deleitação de um ato desordenado, como um bem a ser atualmente praticado, por causa da inclinação da paixão ou do hábito; embora, em geral, não erre, mas pense, com verdade, nessa matéria. Ora, deste modo não podia haver pecado nos anjos, porque neles nem há paixões que liguem a razão ou o intelecto, como do sobredito resulta: nem, além disso, podia haver um hábito, inclinando ao pecado, e que precedeu o primeiro pecado. — De outro modo pode-se pecar pelo livre arbítrio, escolhendo-se o bem em si, mas sem a ordem devida à medida ou à regra; de maneira que o defeito, inducente ao pecado, só existe por parte da eleição que não observa a ordem devida senão quanto à coisa escolhida. Assim, se alguém escolhesse o orar, sem atender à ordem instituída pela Igreja. E pecado tal não pressupõe a ignorância, mas somente a ausência de consideração das coisas que deviam ser consideradas. E, deste modo, o anjo pecou convertendo-se, pelo livre arbítrio, ao bem próprio, sem se ordenar à regra da divina vontade.

Art. 2 — Se nos anjos pode haver somente os pecados da soberba e da inveja.

O segundo discute-se assim. — Parece que nos anjos não pode haver somente os pecados da soberba e da inveja.

1. — Quem quer que seja capaz do deleite de qualquer pecado é também capaz desse pecado. Ora, os demônios deleitam-se também com as obscenidades dos pecados carnais, como diz Agostinho. Logo, neles também podem existir esses pecados.

2. Demais. — Como a soberba e a inveja são pecados espirituais, assim também a preguiça, a avareza e a ira. Mas, como ao espírito convém os pecados espirituais, à carne convém os carnais. Logo, não só a soberba e a inveja podem existir nos anjos, mas também a preguiça e a avareza.

3. Demais. — Segundo Gregório, da soberba nascem vários vícios e, semelhantemente da inveja. Ora, posta a causa, segue-se o efeito. Se portanto, a soberba e a inveja podem existir nos anjos, por uma razão semelhante, também o podem os outros vícios.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que o diabo não é fornicador, ou ébrio, nem vicioso de maneiras semelhantes; é contudo, soberbo e invejoso.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode o pecado existir em um ser: pelo reato e pelo afeto. — Pelo reato, por certo todos os pecados podem existir nos demônios, porque, induzindo os homens a todos, incorrem o reato de todos. — Porém, pelo afeto, podem existir nos maus anjos só os pecados a que pode a natureza espiritual propender. Ora, esta não pode propender para os bens próprios só aos corpos, senão para os susceptíveis de existir nos seres espirituais; pois, nenhum ser deseja senão o que pode, de certo modo, convir-lhe à natureza. Ora, quando desejamos bens espirituais, só pode haver pecado se nesse afeto não for observada a regra imposta pelo que é superior; sendo pecado de soberba esse não submeter-se ao superior, no que for devido. Donde, o primeiro pecado do anjo não pôde ser outro senão o da soberba. — Mas, conseqüentemente, podia haver nos maus anjos a inveja; pois, pela

mesma razão porque o afeto tende a alguma coisa apetecível, por essa mesma se rebela contra o oposto. Assim, o invejoso sofre como bem de outrem, por considerá-lo impedimento ao seu. Ora, o bem alheio não podia ser considerado impedimento ao bem afetado pelo anjo mau, senão por desejar este uma excelência singular, que cessa pela excelência de outrem. Donde, ao pecado da soberba seguiu-se no anjo pecador o mal da inveja, pela qual sofre, não só com o bem do homem, mas ainda com a excelência divina, enquanto Deus usa dela para a sua glória, contra a vontade do próprio diabo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os demônios não se deleitam com as obscenidades dos pecados carnais, como se as desejassem; mas tudo da inveja procede: deleitam-se com quaisquer pecados dos homens, por serem estes impedimentos ao bem humano.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A avareza, como pecado especial, é o apetite imoderado das coisas temporais aplicadas ao uso da vida humana e que podem ser avaliadas em dinheiro; e essas coisas, bem como as deleitações carnais, os demônios não as desejam. Donde, a avareza, em acepção própria, não pode existir neles. Mas, se por avareza se entender toda cobiça imoderada de possuir qualquer bem criado, enão ela se inclui na soberba, que existe nos demônios. Porém a ira, assim como a concupiscência, já é acompanhada de certa paixão; por isso não pode existir nos demônios senão metaforicamente. Quanto à preguiça, ela é uma forma de tristeza, que torna o homem tardo para os atos espirituais, por causa do trabalho corporal, o qual não convém aos demônios. Assim, resulta claro, que somente a soberba e a inveja são pecados puramente espirituais, que podem competir aos demônios; contanto porém, que não se tome a inveja como uma paixão, mas como vontade rebelada contra o bem de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na inveja e soberba dos demônios se compreendem todos os pecados delas derivados.

Art. 3 — Se o diabo desejou ser como Deus.

(IIa IIae, q. 163, a. 2; II Sent., dist. V, q. 1 a. 2; dist. XXII, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. XIV; De Malo, q. 16, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o diabo não desejou ser como Deus.

1. — Pois, o que não incide na apreensão também não incide no apetite; porquanto, o bem apreendido move o apetite sensível, racional ou intelectual e só em tais apetites pode haver pecado. Ora, não é objeto da apreensão, o ser qualquer criatura igual a Deus; pois, isso implica contradição, porque necessariamente o finito seria infinito, se com este se iguala. Logo, o anjo não podia desejar ser como Deus.

2. Demais. — O fim da natureza pode ser apetido sem pecado. Ora, assimilar-se a Deus é o fim para o qual tende naturalmente toda criatura. Se portanto, o anjo desejou ser como Deus, não por igualdade, mas por semelhança, resulta que nisso não pecou.

3. Demais. — O anjo foi criado em maior plenitude de ciência do que o homem. Ora, nenhum homem, a menos que não seja de todo amente, elege ser igual ao anjo e muito menos a Deus; porque a eleição só pode visar coisas possíveis, com as quais se ocupa o conselho. Logo, muito menos pecou o anjo, desejando ser como Deus..

Mas, *em contrário*, diz a Escritura da pessoa do diabo: Subirei ao céu... e serei semelhante do Altíssimo. E Agostinho diz, que inchado de soberba, quis chamar-se Deus.

SOLUÇÃO. — O anjo, sem nenhuma dúvida pecou por querer ser como Deus. Mas isto se pode entender em duplo sentido: por equiparação e por semelhança. — Do primeiro modo, não podia desejar ser como Deus, porque sabia, por conhecimento natural, ser isso impossível; e nem ao seu primeiro ato pecaminoso, precedeu um hábito ou uma paixão que ligasse a virtude cognoscitiva, de modo a, sendo esta deficiente num caso particular, eleger o impossível, como às vezes acontece conosco. E ainda, dado que isso fosse possível, seria contra o desejo natural. Pois, há em cada um o desejo natural de conservar o seu ser, que não se conservaria se se transmutasse em uma natureza mais elevada. Por onde, nenhum ser de natureza de grau inferior pode desejar o grau da natureza superior; assim, não deseja o asno ser cavalo, porque já não seria asno se se transferisse no grau da natureza superior. Mas, neste ponto, a imaginação se engana. Pois, por desejar um homem subir a um grau mais alto, quanto a certos acidentes, que podem aumentar sem a destruição do sujeito, imagina que pode desejar um grau mais elevado de natureza, ao qual não pode chegar sem que deixe de existir. Ora, é manifesto que Deus excede o anjo, não por certos acidentes mas pelo grau da natureza; e assim, também um anjo excede o outro. Donde, é impossível um anjo inferior desejar ser igual ao superior e, muito menos, igual a Deus.

Mas, desejar ser como Deus, por semelhança, de dois modos pode se dar. — De um modo, quanto ao pelo que é natural a um ser o assemelhar-se a Deus. E assim, quem neste sentido deseja ser semelhante a Deus não peca, pois, deseja alcançar a semelhança com Deus, na ordem devida, a saber, enquanto tem essa semelhança recebida de Deus. Se, porém, desejasse ser semelhante a Deus por justiça, como por virtude própria e não pela virtude de Deus, pecaria. — De outro modo, pode alguém desejar ser semelhante a Deus quanto ao que não lhe é natural que com Deus se assemelhe; como se alguém desejasse criar o céu e a terra. O que é próprio de Deus; e, nesse desejo, haveria pecado.

Ora, deste modo é que o diabo desejou ser como Deus. Não que com Deus se assemelhasse, por não haver ninguém a quem fosse inferior, absolutamente, porque, então desejaria o seu não-ser; pois nenhuma criatura pode existir, senão por participar o ser dependentemente de Deus. Mas desejou indebitamente ser semelhante a Deus, porque desejou como fim último da beatitude aquilo ao que podia chegar pela virtude da sua natureza, desviando o seu desejo da beatitude sobrenatural, que é graça de Deus. — Ou, se desejou como fim último a semelhança com Deus, que é dom da graça, quis tê-la pela virtude da sua natureza, e não pelo auxílio divino, segundo a disposição de Deus. E isto é consoante às palavras de Anselmo, dizendo ter o demônio desejado aquilo que obteria se perseverasse. — E estas duas explicações se reduzem a uma só: de uma e outra maneira o diabo desejou ter a beatitude final, pela sua virtude, o que é próprio de Deus.

Como porém o que é por si é princípio e causa do que existe por outro, daí também resulta que desejou ter um certo principado sobre todos os outros seres. No que também perversamente quis assemelhar-se a Deus.

E, daqui se deduzem claramente as **RESPOSTAS A TODAS AS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se alguns demônios são naturalmente maus.

O quarto discute-se assim. — Parece que alguns demônios são naturalmente maus.

1. — Pois, diz Porfírio, como refere Agostinho, que há um certo gênero de demônios de natureza falaz, que simulam os deuses e as almas dos defuntos. Ora, ser falaz é ser mau. Logo, alguns demônios são naturalmente maus.

2. Demais. — Como os anjos foram criados por Deus, assim também os homens. Ora, alguns homens são naturalmente maus, dos quais diz a Escritura: A malícia lhes é natural. Logo, também alguns homens podem ser naturalmente maus.

3. Demais. — Alguns animais irracionais têm certas malícias naturais; assim, as raposas são naturalmente sorrateiras, o lobo naturalmente é rapace; e contudo são criaturas de Deus. Logo, também os demônios, embora criaturas de Deus, podem ser naturalmente maus.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os demônios não são naturalmente maus.

SOLUÇÃO. — Tudo o existente, enquanto existe e tem uma determinada natureza, tende naturalmente para algum bem, por provir de um princípio bom, pois, sempre o efeito se converte no seu princípio. Ora, acontece que todo bem particular vai sempre acompanhado de algum mal; assim, com o fogo vai junto o mal de ser consumido de outros seres; mas nenhum mal pode ir de mistura com o bem universal. Se, portanto, há algum ser cuja natureza se ordene a algum bem particular, esse pode naturalmente tender para algum mal, não como mal, mas acidentalmente, enquanto esse mal vai com algum bem. Se, porém, há algum ser cuja natureza seja ordenada ao bem, segundo a noção comum de bem, esse não pode tender para nenhum mal. Ora, é manifesto, toda natureza intelectual, se ordena ao bem universal, que pode apreender e é o objeto da vontade. Donde, sendo os demônios substâncias intelectuais, de nenhum modo podem ter inclinação natural para qualquer mal. E logo, não podem ser naturalmente maus..

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho, no passo citado, repreende Porfírio dizendo que os demônios são naturalmente falazes; e afirma que são falazes, não naturalmente, mas por vontade própria. Mas Porfírio ensinou que os demônios são naturalmente falazes, pelos conceber como animais de natureza sensitiva e alma passiva. Ora, a natureza sensitiva se ordena para algum bem particular com o qual pode ir o mal de mistura. E, deste modo, os demônios podem ter inclinação natural para o mal; acidentalmente, porém, enquanto o mal está de mistura com o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pode-se dizer que a malícia de alguns homens é natural, quer pelo costume, que é uma segunda natureza, quer por inclinação natural, por parte da natureza sensitiva, a alguma paixão desordenada; assim, certos são chamados naturalmente iracundos ou concupiscentes. Não, porém, por parte da natureza intelectual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos, segundo a natureza sensitiva, têm inclinação natural a certos bens particulares, com os quais vão de mistura certos males. Assim a raposa, a buscar o alimento sagazmente, com o que vai junto o dolo; por isso, ser dolosa não é mal para a raposa, porque lhe é natural, assim como também não é mal para o cão ser furioso, conforme diz Dionísio.

Art. 5 — Se o diabo, no primeiro instante da sua criação, foi mau por culpa da própria vontade.

O quinto discute-se assim. — Parece que o diabo, no primeiro instante da sua criação, foi mau por culpa da própria vontade.

1. — Pois, diz a Escritura falando do diabo: Ele era homicida desde o princípio.

2. Demais. — Segundo Agostinho, a informidade da criatura não precedeu à formação no tempo, mas na origem somente. Pois, por céu, que se lê como criado em primeiro lugar, se entende, conforme diz Agostinho, a natureza angélica informe. E a expressão da Escritura referindo que Deus disse: Faça-se a

luz, e a luz foi feita, se entende da formação da natureza angélica pela sua conversão ao Verbo. Logo, simultaneamente foi a natureza do anjo criada e a luz foi feita. Mas, simultaneamente, feita a luz, esta se separou das trevas, pelas quais se entendem os anjos pecadores. Logo, no primeiro instante da sua criação, uns anjos foram bem-aventurados e outros pecaram.

3. Demais. — O pecado se opõe ao mérito. Mas, no primeiro instante da sua criação, alguma natureza intelectual pode merecer, como a alma de Cristo ou ainda os próprios bons anjos. Logo, também os demônios, no primeiro instante da sua criação, puderam pecar.

4. Demais. — A natureza angélica é mais virtuosa do que a corpórea. Ora, o ser corpóreo começa imediatamente, no primeiro instante da sua criação, a operar; assim, o fogo, no primeiro instante em que foi gerado, começa a mover-se para o alto. Logo, também o anjo, no primeiro instante da sua criação, pôde operar. E, então, a sua operação ou foi reta ou não-reta. Se reta, mereceram com ela a beatitude, pois tinham a graça. Ora, como nos anjos, segundo já antes se viu, ao mérito segue-se imediatamente o prêmio, eles teriam de ser imediatamente bem-aventurados e, então, nunca teriam pecado, o que é falso. Logo, conclui-se que, no primeiro instante, não operando retamente, pecaram.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. E viu Deus todas as coisas que tinha feito e eram muito boas. Ora, entre esses seres estavam também os demônios. Logo estes, algum tempo, foram bons.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que os demônios foram maus imediatamente, desde o primeiro instante da sua criação; não, certo, por natureza, mas pelo pecado da própria vontade; pois, desde que o demônio foi feito, recusou a justiça. E, como diz Agostinho, a essa opinião, quem com ela aquiescer nem por isso irá com aqueles heréticos, a saber, os maniqueus, que atribuem ao diabo a natureza do mal.

Mas esta opinião encontra a autoridade da Escritura que, sob a figura do príncipe de Babilônia, diz do diabo:Como caíste do céu, ó Lucifer, tu que ao nascer do dia tanto brilhavas? E, noutro passo, diz ao diabo, na pessoa do rei de Tiro: Tu estiveste nas delícias do paraíso de Deus. Por isso, a opinião supra foi racionavelmente reprovada, como errônea.

Donde veio o dizerem alguns que os anjos, no primeiro instante da sua criação, podendo pecar, não pecaram todavia.

Mas também esta opinião é reprovada por alguns pela razão que, quando duas operações se seguem uma à outra, é impossível ambas terminarem no mesmo momento. Ora, é manifesto, o pecado do anjo foi-lhe obra posterior à criação, da qual o termo é o ser mesmo do anjo; ao passo que o termo da operação do pecado é serem os anjos maus. Logo, é impossível que o anjo tivesse sido mau, no primeiro instante em que começou a existir.

Mas ainda esta explicação não pode ser considerada como suficiente, pois tem cabida somente nos movimentos temporais que se realizam sucessivamente. Assim, se o movimento local se segue à alteração, não podem esta e aquela terminar no mesmo instante. Mas, se as mudanças forem instantâneas, simultaneamente e no mesmo instante pode se realizar o termo da primeira e o da segunda mutação; assim, no mesmo instante, ilumina-se a lua pelo sol e o ar, pela lua. Ora, é manifesto que a criação é instantânea e, semelhantemente, o movimento do livre arbítrio, nos anjos; pois, como do sobredito se colhe, eles não precisam de colações e nem do discurso racional. Donde, nada impede sejam simultâneos e no mesmo instante o termo da criação e o do livre arbítrio.

E portanto devemos dizer, diferentemente das outras doutrinas, que é impossível tivesse o anjo pecado, no primeiro instante, por um ato desordenado do livre arbítrio. Pois, embora um ser simultaneamente, com o primeiro instante em que começou a existir, pudesse também começar a agir, todavia, essa operação, simultânea com a existência, lhe adveio do agente do qual recebeu a existência; assim, mover-se para o alto é próprio ao fogo em virtude do gerador deste. Donde, o ser que tiver a existência recebida de um agente deficiente, que possa ser causa defectiva da ação, poderá, no primeiro instante em que começou a existir, ter operação defectiva; assim, o tíbia claudicante de nascença, pela debilidade da geração, imediatamente começará a claudicar. Ora, o agente que trouxe os anjos ao ser, Deus, não pode ser causa do pecado.

Donde, não se pode dizer que o diabo fosse mau, no primeiro instante da sua criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como afirma Agostinho, quando se diz que o diabo peca desde o começo, deve-se pensar que peca não no começo, em que foi criado, mas no começo do pecado; isto é, que nunca se separou do seu pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esta distinção entre a luz e as trevas, entendo-se por trevas os pecados dos demônios, deve se compreender em relação à presciência de Deus. Por isso, Agostinho diz que só pode discernir a luz das trevas aquele que pôde prever-lhes a queda mesmo antes de terem caído.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo o que é meritório provém de Deus; logo, no primeiro instante da sua criação o anjo podia merecer. Mas não se pode raciocinar do mesmo modo em relação ao pecado, como já se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus não escolheu, entre os anjos, antes da aversão de uns e da conversão de outros, como diz Agostinho; e assim todos, criados em graça, no primeiro instante mereceram. Mas alguns deles, imediatamente, puseram impedimento à própria beatitude, anulando o mérito precedente; e, por isso, foram privados da beatitude, que mereceram.

Art. 6 — Se mediou alguma demora entre a criação e a queda do anjo.

O sexto discute-se assim. — Parece que mediou alguma demora entre a criação e a queda do anjo.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu caminhavas perfeito nos teus caminhos, desde o dia da tua criação, até que a iniqüidade se achou em ti. Mas, o andar, sendo movimento contínuo, requer certa demora. Logo, mediou alguma demora entre a criação e a queda do diabo.

2. Demais. — Orígenes diz que a serpente antiga não rastejou, imediatamente desde o princípio, sobre o peito e o ventre; pelo que se lhe entende o pecado. Logo, o diabo não pecou imediatamente depois do primeiro instante da sua criação.

3. Demais. — Poder pecar é comum ao homem e ao anjo. Ora, houve um lapso de tempo entre a formação do homem e o seu pecado. Logo, por igual razão, houve também um lapso entre a formação do diabo e o seu pecado.

4. Demais. — O diabo foi criado num instante e pecou em outro. Ora, entre quaisquer dois instantes, medeia um tempo. Logo, decorreu algum tempo entre a criação e a queda do diabo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura que o diabo não permaneceu na verdade. E, como diz Agostinho, é preciso compreender esse passo no sentido que o diabo foi constituído na verdade, não permanecendo nela porém.

SOLUÇÃO. — Sobre esse assunto há dupla opinião. Mas a mais provável e consoante aos ditos dos Santos é que o diabo pecou imediatamente depois do primeiro instante da sua criação. E é necessário admiti-lo, se se estabelecer que o diabo praticou um ato de livre arbítrio, no primeiro instante da sua criação, e foi criado em graça, como antes dissemos. Pois, os anjos obtendo a beatitude por um só ato meritório, como antes ficou dito, se o diabo, criado em graça, no primeiro instante, mereceu, receberia a beatitude imediatamente após esse primeiro instante, se não tivesse imediatamente posto impedimento, pecando. Se porém se admitir que o anjo não foi criado em graça, ou que não podia praticar um ato de livre arbítrio, no primeiro instante, nada impede tenha decorrido um lapso de tempo entre a criação e a queda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por movimentos corporais, medidos pelo tempo, a Sagrada Escritura entende, às vezes, metaforicamente, os movimentos espirituais instantâneos; e assim, pela expressão — andar — se entende o movimento do livre-arbítrio que tende para o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Orígines diz, que a serpente antiga não rastejou, imediatamente desde o princípio, sobre o peito, por causa do primeiro instante, em que não era má.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo tem o livre arbítrio inflexível, depois da eleição; e portanto, seria confirmado no bem se não estivesse posto impedimento à beatitude, imediatamente depois do primeiro instante em que teve o movimento natural para o bem. O mesmo, porém, não se dando com o homem, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — É verdade que há um tempo médio entre dois instantes quaisquer, se o tempo for contínuo, como o prova Aristóteles. Mas, em relação aos anjos, que não estão sujeitos ao movimento celeste, primariamente medido pelo tempo contínuo, por tempo se entende a sucessão mesma das operações do intelecto ou também do afeto. Assim pois, se entende que nos anjos o primeiro instante corresponde à operação da mente angélica, pela qual ela se converte a si mesma pelo conhecimento vespertino; porque, no primeiro dia se comemora a tarde e não a manhã. E certamente, essa operação foi boa em todos os anjos. Mas, alguns deles converteram-se dessa operação para o louvor do Verbo, pelo conhecimento matutino; outros, porém, permanecendo em si mesmos, fizeram-se noite, intumescidos da soberba, como diz Agostinho. E assim, sendo a operação primeira comum a todos, eles se distinguiram pela segunda. E portanto, no primeiro instante, todos foram bons; no segundo, distinguiram-se os bons dos maus.

Art. 7 — Se o anjo supremo, dentre os que pecaram, era o supremo de todos.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o anjo supremo, dentre os que pecaram, não era o supremo de todos.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu eras um Querubim que estendia as suas asas e protegia (o trono de Deus), e eu coloquei-te sobre o monte santo de Deus. Ora, a ordem dos Querubins está subordinada à dos Serafins, como diz Dionísio. Logo, o anjo superior, dentre os que pecaram, não era superior a todos.

2. Demais. — Deus fez a natureza intelectual para que ela conseguisse a beatitude. Se portanto o anjo superior a todos pecou, segue-se que o plano divino, na mais nobre das criaturas, ficou frustrado, o que é inconveniente.

3. Demais. — Quanto mais um ser se inclina para outro, tanto menos poderá deste separar-se. Ora, o anjo, quanto mais elevado, tanto mais se inclina para Deus. Logo, tanto menos poderá, pecando, perder a Deus; e, assim, resulta que o anjo que pecou não foi o supremo de todos, mas estava entre os inferiores.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: o primeiro anjo que pecou, por ser o chefe de todas as ordens dos anjos e lhes transcender o esplendor, era, comparado com eles, mais esplêndido.

SOLUÇÃO. — Duas coisas se devem considerar no pecado: a propensão e o motivo para pecar. Se, pois, considerarmos, nos anjos, a propensão, menos parece terem pecado os superiores que os inferiores. Por isso Damasceno diz que o maior dos que pecaram era o chefe dos da ordem terrestre. E esta opinião parece consoante à posição dos Platônicos referida por Agostinho. Pois, diziam eles, que todos os deuses eram bons; mas, dos demônios, uns bons, outros maus, chamando deuses às substâncias intelectuais superiores ao globo lunar e, demônios, as inferiores a esse globo, mas superiores aos homens na ordem da natureza. Nem se deve rejeitar esta opinião como alheia à fé, pois toda criatura corporal é governada por Deus, por meio dos anjos, como diz Agostinho. Donde, nada impede dizer-se, que os anjos inferiores estão divinamente ordenados a administrar os corpos inferiores; os superiores, porém, a administrar os corpos superiores; e por fim, os mais elevados de todos, a assistirem a Deus. E segundo esta opinião, Damasceno diz que os que caíram foram dos inferiores, na ordem dos quais, todavia, permaneceram alguns bons.

Se porém se considerar o motivo para pecar, é este maior nos superiores que nos inferiores. Pois, o pecado dos demônios foi a soberba, como antes se disse; e desta o motivo é a excelência, maior nos superiores. Por isso diz Gregório que pecou o mais elevado de todos; opinião que parece mais provável. Porquanto o pecado do anjo não procedeu de nenhuma propensão, mas somente do livre arbítrio. Por onde, mais digna de consideração parece ser a razão tirada do motivo para pecar. — Mas nem por isto se deve rejeitar a outra opinião, porque mesmo nos chefes dos anjos inferiores podia haver algum motivo para pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Querubim quer dizer plenitude da ciência e, Serafim, ardentesou que incendeiam. Assim, é claro que o Querubim tira a sua denominação da ciência, que pode ir com o pecado mortal; porém, a denominação de Serafim vem do ardor da caridade, que não pode coexistir com tal pecado. Por isso, o primeiro anjo pecador não era denominado Serafim, mas Querubim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A intenção divina não se frustra nem nos que pecam nem nos que se salvam. Pois, Deus tem a presciência de um e outro acontecimento, dos quais tira glória para si, salvando a uns pela sua bondade, punindo aos outros pela sua justiça. Ora, a criatura intelectual, pecando, desvia-se do último fim. E nem isso repugna a qualquer criatura sublime, pois, a criatura intelectual foi criada por Deus, de natureza tal que esteja no arbítrio dela agir visando o fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por maior inclinação que o mais elevado de todos os anjos tivesse para o bem, ela, todavia, não se lhe impunha com necessidade. Donde, podia não a seguir, com seu livre arbítrio.

Art. 8 — Se o pecado do primeiro anjo foi causa de outros pecarem.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o pecado do primeiro anjo não foi causa de os outros pecarem.

1. — Pois, a causa é anterior ao efeito. Ora, todos pecaram simultaneamente, como diz Damasceno. Logo, o pecado de um não foi causa de os outros pecaram.

2. Demais. — O primeiro pecado do anjo só pôde ser a soberba, como antes se disse. Ora, a soberba busca a excelência, e mais repugna a esta que alguém se submeta a um inferior do que a um superior. E, assim, não parece tivessem os demônios pecado por terem querido antes se submeter a algum dos anjos superiores, do que a Deus. O pecado de um anjo teria sido, sim, a causa de os outros pecarem se esse tivesse induzido os outros a se lhe submeterem. Logo, resulta que o pecado do primeiro anjo não foi a causa de os outros pecarem.

3. Demais. — É maior pecado querer submeter-se a outrem, contra Deus, do que querer, contra Deus, governar a outrem, porque, neste último caso, é menor o motivo de pecar. Se, pois, o pecado do primeiro anjo foi causa de os outros pecarem pelos ter induzido a se lhe submeterem, mais gravemente pecaram os anjos inferiores que o superior; o que vai contra a Escritura: Este dragão que formaste; ao que diz a Glossa:O que era mais excelente do que todos os outros, pelo ser, tornou-se maior pela malícia. Logo, o pecado do primeiro anjo não foi causa de os outros pecarem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura que o dragão arrastou consigo a terceira parte das estrelas.

SOLUÇÃO. — O pecado do primeiro anjo foi causa de os outros pecarem, não os obrigando, mas os induzindo por uma quase exortação. E a prova disto resulta de se submeterem todos os demônios ao demônio supremo, como se vê manifestamente do que diz o Senhor, na Escritura: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, que foi preparado para o diabo e para os seus anjos. Pois, a ordem da divina justiça determina que quem consentiu na culpa, sugestionado por outrem, a este deve submeter-se, na pena, segundo a Escritura:Todos aquele que é vencido, é escravo daquele que o venceu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os demônios tivessem pecado simultaneamente, contudo o pecado de um podia ser a causa de os outros pecarem. Pois, o anjo não precisa de nenhum lapso de tempo para escolher, exortar ou consentir, como o homem, que precisa deliberar para eleger e consentir, e carece da locução vocal para exortar; coisas todas que se realizam no tempo. Ora, como é claro, também no mesmo instante concebemos algo na mente e começamos a falar; e no último instante da locução, quem compreendeu o pensamento já pode assentir ao que dissemos; e isso de dá sobretudo com os princípios primeiros, simultaneamente ouvidos e admitidos. Portanto, eliminado o tempo da locução e da deliberação, necessário para nós, no mesmo instante em que o primeiro anjo exprimiu o seu desejo por meio duma locução inteligível, foi possível aos outros consentir nele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O soberbo, prefere em igualdade de situação, submeter-se antes ao superior que ao inferior. Mas, se conseguir, sob o inferior, alguma excelência maior que sob o superior, antes prefere obedecer àquele do que a este. Portanto, não era contra a soberba dos demônios o terem querido obedecer ao inferior, consentindo-lhe no principado e querendo tê-lo como príncipe e chefe, para conseguirem, pela virtude natural, a beatitude última; sobretudo porque, por então, estavam também sujeitos ao anjo supremo na ordem da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já ficou dito antes, nada há no anjo que lhe retarde as tendências; antes, é movido para o seu objeto, bom ou mau, em toda a sua virtude. Assim, pois, tendo o anjo supremo virtude natural maior que os inferiores, resvalou no pecado com mais intenso movimento. Por onde, também veio a ser maior na malícia.

Art. 9 — Se mais anjos pecaram do que perseveraram.

O nono discute-se assim. — Parece que mais anjos pecaram do que perseveraram.

1. — Pois, como diz o Filósofo, o mal é mais freqüente do que o bem.

2. Demais. — A justiça e o pecado encontram-se, pela mesma razão, nos anjos e nos homens. Ora, há mais homens maus que bons, segundo a Escritura: O número dos insensatos é infinito. Logo, pela mesma razão, nos anjos.

3. Demais. — Os anjos se distinguem pelas pessoas e pelas ordens. Se, portanto, mais anjos perseveraram, parece que nem em todas as ordens houve pecadores.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Muitos mais estão conosco do que tu com eles; o que se entende dos bons anjos, que nos auxiliam, e dos maus, que se nos opõem.

SOLUÇÃO. — Mais anjos perseveraram do que pecaram, por se o pecado contra a inclinação natural. Ora, o que é contra a natureza acontece menos freqüentemente, pois esta consegue sempre ou quase sempre o seu efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, o Filósofo se refere aos homens que, abandonando o bem da razão, só conhecido de poucos, praticam o mal por seguirem os bens sensíveis, conhecidos do maior número. Ora, a natureza dos anjos sendo somente intelectual, a objeção não colhe.

Por onde é clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para os que dizem que o diabo era o maior da ordem inferior dos anjos, a que preside aos acontecimentos terrestres, é claro que houve anjos decaídos, não de todas as ordens, mas só da ínfima. Segundo, porém, os que dizem que o maior dos diabos era da ordem suprema, é provável terem caído alguns, de cada uma das ordens; assim como, a fim de suprirem a ruína angélica, foram assumidos homens, para cada ordem. No que tudo mais comprova a liberdade do livre arbítrio, capaz de se inclinar para o mal, qualquer que seja o grau da criatura. A Sagrada Escritura, contudo, não atribui aos demônios os nomes de certas ordens, como os dos Serafins e dos Tronos; porque esses nomes provém do ardor da caridade e da habitação com Deus, que não podem coexistir com o pecado. Atribuem-se-lhes, porém, os nomes deQuerubins, Potestades e Principados, nomes derivados da ciência e do poder, comuns tanto aos bons como aos maus.

Questão 64: Da pena dos demônios.

Conseqüentemente devemos tratar da pena dos demônios. E sobre este ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o intelecto dos demônios ficou entenebrecido pela privação do conhecimento de toda verdade.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto dos demônios ficou entenebrecido pela privação do conhecimento de toda verdade.

1. — Pois, se conhecesse alguma verdade, conheceriam sobretudo a si mesmos, o que seria conhecerem substâncias separadas. Ora, isto não lhes conviria à miséria, pois, é própria de uma grande beatitude; a ponto que alguns ensinaram ser a felicidade última do homem o conhecimento das substâncias separadas. Logo, os demônios estão privados de todo conhecimento da verdade.

2. Demais. — O que por natureza é manifesto, em máximo grau, parece ser, em máximo grau, manifesto aos anjos, bons ou maus. E se não nos é a nós, nesse mesmo grau, isso provém da debilidade do nosso intelecto que recebe os dados dos fantasmas; assim como, por debilidade dos olhos a coruja não pode ver a luz do sol. Ora, os demônios não podem conhecer a Deus, manifestíssimo em si mesmo, pois é a suma das verdades, porque não têm o coração puro, que só pode ver a Deus. Logo, também não podem ter conhecimento dos outros objetos.

3. Demais. — O conhecimento angélico das coisas é duplo, segundo Agostinho: o matutino e o vespertino. Ora, aquele não compete aos demônios, porque não vêm as coisas no Verbo. Nem também o vespertino, que refere as coisas conhecidas ao louvor do Criador; donde o vir a ser tarde depois da manhã, como diz a Escritura. Logo, os demônios não podem ter conhecimento das coisas.

4. Demais. — Os anjos, no seu conhecimento, conheceram o mistério do reino de Deus, como diz Agostinho. Ora, os demônios estão privados desse conhecimento, pois, se eles o conhecessem nunca sacrificariam o Senhor da glória, como diz a Escritura. Logo, pela mesma razão, estão privados de qualquer outro conhecimento da verdade.

5. Demais. — Quem conhece qualquer verdade, ou a conhece naturalmente, como conhecemos os primeiros princípios; ou pela receber de outrem, como o que sabemos aprendendo; ou pela experiência de um longo tempo, como o que sabemos pelo ter descoberto. Ora, os demônios não podem, pela própria natureza, conhecer a verdade, porque deles estão separados os bons anjos, como a luz das trevas, segundo diz Agostinho; e toda manifestação se faz pela luz, na expressão da Escritura. Semelhantemente, nem pela revelação; nem por aprender dos bons anjos, pois, não há comércio entre a luz e as trevas, como diz a Escritura. Nem pela experiência de longo tempo, porque esta nasce dos sentidos. Logo, os demônios não têm nenhum conhecimento da verdade. Mas, *em contrário*, diz Dionísio que, dados aos demônios os dons angélicos, nós de nenhum modo os consideramos mudados, permanecendo íntegros e esplendíssimos. Ora, entre esses dons naturais está o conhecimento da verdade. Logo, eles têm algum conhecimento desta.

SOLUÇÃO. — Há um duplo conhecimento da verdade: o obtido pela natureza e o pela graça. Sendo este último, também duplo: um é somente especulativo, quando, p. ex., são revelados a algumas pessoas certos segredos divinos; outro, porém, é afetivo, produz o amor de Deus e pertence propriamente ao dom da sabedoria. — Ora, destas três formas de conhecimento, a primeira nem foi suprimida nem diminuída nos demônios. Pois, resulta da própria natureza angélica, que é naturalmente inteligência ou

mente. Por isso, por causa da simplicidade da substância, essa natureza de nada pode ser privada, de maneira a ser punida pela privação dos dons naturais, como o homem o é pela privação da mão, do pé ou de outro qualquer membro. Por onde diz Dionísio (loc. cit) que os dons naturais permanecem íntegros, nos demônios e, por isso o conhecimento natural não se lhes diminuiu. — Porém, a segunda forma de conhecimento, a que se obtém pela graça e consiste na especulação, não lhes tendo sido tirada, foi-lhes contudo diminuída. Porque, dos segredos divinos é-lhes revelado somente o necessário, ou mediante os anjos, ou por alguns efeitos temporais da divina virtude, como diz Agostinho. Não, porém, como o é aos próprios santos anjos, aos quais mais claramente mais coisas são reveladas no Verbo mesmo. — Mas, da terceira forma de conhecimento eles são totalmente privados, bem como da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A felicidade consiste na aplicação ao que nos é superior. Ora, as substâncias separadas são-nos superiores, na ordem da natureza; por isso, pode haver uma certa razão de felicidade para o homem em as conhecer, embora a felicidade perfeita dele esteja em conhecer a substância primeira, Deus. Mas às substâncias separadas é-lhes conatural mutuamente se conhecerem, assim como é a nós conhecer as naturezas sensíveis. Por onde, assim como a felicidade do homem não consiste em conhecer estas naturezas, assim a dos anjos não consiste em mutuamente se conhecerem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é manifestíssimo, por natureza, é-nos oculto como excedente à capacidade do nosso intelecto e não só porque este receba os dados, dos fantasmas. Ora, a substância divina excede não só a capacidade do intelecto humano, mas também a do angélico. Por onde, nem o próprio anjo, pela sua natureza, pode conhecer a substância de Deus. Contudo pode, pela sua natureza, ter de Deus um conhecimento mais elevado que o homem, por causa da perfeição do seu intelecto. E um tal conhecimento de Deus permanece também nos demônios; pois, embora não tenham a pureza, que vem da graça, têm, todavia, a pureza natural, suficiente para o conhecimento natural que têm de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A criatura é treva, comparada com a excelência da luz divina. E por isso, o conhecimento próprio à criatura, na sua natureza própria, se chama vespertino, porque a tarde vai de mistura com as trevas, se bem tenha alguma luz; quando, porém, esta faltar totalmente, faz-se a noite. Assim, pois, também o conhecimento das coisas, em a natureza própria delas, quando for referido ao louvor do Criador, como se dá com os bons anjos, tem algo da luz divina e pode chamar-se vespertino; se, porém, não se referir a Deus, como se dá com os demônios, não se chama vespertino, mas noturno. Por isso, se lê na Escritura que Deus chamou noite às trevas, que separou da luz.

RESPOSTA À QUARTA. — O mistério do reino de Deus, realizado por Cristo, certamente todos os anjos o conheceram, desde o princípio, de algum modo; sobretudo desde que foram beatificados pela visão do Verbo, que os demônios nunca tiveram. Mas, todos os anjos não o conheceram, nem perfeita nem igualmente. Por onde, muito menos os demônios conheceram perfeitamente o mistério da Encarnação, durante a existência de Cristo, no mundo. Pois, como diz Agostinho, não lhes foi dado a conhecer, como aos santos anjos, que fruem da eternidade participada do Verbo; mas lhes foi, por certos efeitos temporais, como para os aterrar. Porque, se perfeitamente e com certeza tivessem sabido ser Cristo o Filho de Deus e tivessem conhecido o efeito da sua Paixão, nunca teriam tentado crucificar o Senhor da glória.

RESPOSTA À QUINTA. — De três modos os demônios conhecem qualquer verdade. — Primeiro, pela sutileza de sua natureza; pois, embora entenebrecidos pela privação da luz da graça, são todavia lúcidos pela luz da natureza intelectual. — Segundo, pela revelação aos santos anjos, com os quais, embora não

convenham pela conformidade da vontade, convém, contudo, pela semelhança da natureza intelectual, podendo, por essa natureza, receber o que por outros for manifestado. — Terceiro, conhecem pela experiência de um longo tempo, embora não a adquiram pelos sentidos, mas como pelas coisas singulares se completa a semelhança da espécie inteligível que lhes é naturalmente infusa, conhecem certas coisas presentes, que não conheciam enquanto ainda eram futuras, como já se disse antes, ao tratar do conhecimento dos anjos.

Art. 2 — Se a vontade dos demônios está obstinada no mal.

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade dos demônios não está obstinada no mal.

1. — Pois a liberdade do arbítrio pertence à natureza do ser intelectual, que permanece nos demônios, como já se disse. Ora, essa liberdade, por si e primariamente, se ordena ao bem e não ao mal. Logo, a vontade do demônio não está obstinada no mal, de modo que não possa voltar ao bem.

2. Demais. — Maior é a misericórdia infinita de Deus que a malícia finita do demônio. Ora, da malícia da culpa à bondade da justiça ninguém volta senão pela misericórdia de Deus. Logo, também os demônios podem voltar ao estado da malícia para o da justiça.

3. Demais. — Se os demônios têm a vontade obstinada no mal, a teriam obstinada sobretudo no pecado pelo qual pecaram. Mas esse pecado, a soberba, não mais permanece neles por não permanecer o motivo dela, a excelência. Logo, o demônio não está obstinado na malícia.

4. Demais. — Gregório diz que o homem pôde ser resgatado por outrem, porque por outrem caiu. Ora, os demônios inferiores caíram pelo primeiro deles, como se disse antes. Logo, a queda deles podia ser resgatada por outrem. Logo, não está obstinados na malícia.

5. Demais. — Quem está obstinado na malícia nunca pratica boas obras. Ora, o demônio faz algumas boas obras; assim, confessa a verdade, dizendo a Cristo: Sei quem és, o Santo de Deus; também os demônios crêem e estremecem, como diz a Escritura; e Dionísio também diz que eles desejam o bom e o ótimo: existir, viver e inteligir. Logo, não estão obstinados na malícia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: A soberba daqueles que te aborrecem, sobe continuamente; o que se entende dito dos demônios. Logo, perseveram sempre obstinados na malícia.

SOLUÇÃO. — Era opinião de Orígines, que toda vontade da criatura pode inclinar-se para o bem e para o mal, por causa da liberdade do arbítrio; exceto a alma de Cristo, por efeito da união do Verbo. — Mas esta opinião destrói a verdade da beatitude em relação aos santos anjos e aos homens; porque a estabilidade sempiterna é da essência da verdadeira beatitude, sendo, por isso, que esta se chama vida eterna. Também repugna à autoridade da Sagrada Escritura, declarando que os demônios e os homens maus serão enviados para o suplício eterno; mas os bons serão transferidos para a vida eterna. Por onde, essa opinião deve ser reputada por errônea e se deve ter firmemente, segundo a fé católica, que a vontade dos bons anjos está confirmada no bem e a dos demônios obstinada no mal.

Porém, a causa desta obstinação deve ser buscada, não na gravidade da culpa, mas na condição da natureza ou do estado. Pois, como diz Damasceno, a morte é para os homens o que é a queda para os anjos. Ora, é manifesto, todos os pecados mortais, grandes ou pequenos, dos homens são remissíveis, antes da morte; porém, depois dela, são irremissíveis e perpetuamente permanecem.

Logo, para se inquirir da causa dessa obstinação, é mister considerar que a virtude apetitiva, em todos os seres, é proporcionada à apreensiva, da qual é movida, assim como é o móvel proporcionado ao motor. Ora, o apetite sensitivo busca o bem particular, ao passo que a vontade atinge o universal, como já antes se disse; do mesmo modo que a apreensão sensível atinge o singular, ao passo que o intelecto, o universal.

Mas, a apreensão do anjo difere da do homem por apreender imovelmente, pelo intelecto, assim como nós apreendemos os primeiro princípios, objeto do intelecto; ao passo que o homem apreende movelmente, pela razão, discorrendo de uma verdade para outra, podendo tender para qualquer de dois opostos. Por onde, a vontade do homem adere a um objeto, movelmente, quase podendo abandoná-lo para aderir ao contrário; a do anjo, porém, adere fixa e imovelmente. E portanto, considerada antes da adesão, pode a vontade angélica aderir livremente a um termo ou ao seu oposto, isso nas coisas que ela não quer necessariamente; mas, depois de já ter aderido, adere imovelmente.

E, por isso, se costuma dizer que o livre arbítrio do homem é flexível e capaz de termos opostos, tanto antes como depois da eleição; porém, o do anjos é flexível quanto aos opostos, antes da eleição, não, porém, depois. Assim, pois, os bons anjos, uma vez tendo aderido à justiça, nela foram confirmados; mas os maus, pecando, obstinaram-se no pecado. Quanto à obstinação dos homens condenados, a seguir se dirá (Supplem.Q. 98, a. 1, 2).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto os bons como os maus anjos têm o livre arbítrio; mas segundo o modo e a condição da sua natureza, como foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A misericórdia de Deus libera do pecado os penitentes. Porém, os incapazes de penitência, por aderirem imovelmente ao mal, esses não são liberados pela divina misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ao diabo ainda lhe permanece o pecado pelo qual pecou, quanto ao apetite, embora não quanto ao que crê poder alcançar. Como quem pensasse poder cometer um homicídio, e o quisesse sendo, em seguida, privado do poder de o perpetrar; contudo poderia permanecer-lhe a vontade do homicídio, de modo a querer tê-lo cometido ou a cometê-lo, se pudesse.

RESPOSTA À QUARTA. — Não é a causa total de ser o pecado do homem remissível, o ter pecado por sugestão de outrem. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. — O ato do demônio é duplo. Um procede da vontade deliberada e esse pode ser propriamente chamado ato do demônio. E tal ato sempre é mau, porque, embora algumas vezes faça algo de bom, todavia não o faz bem; assim, dizendo a verdade para enganar, e não a acreditando e confessando voluntariamente, mas coagido pela evidência das coisas. Porém, outro ato do demônio sendo natural, pode ser bom e lhe atesta a bondade da natureza. E todavia abusa também desse ato, para o mal.

Art. 3 — Se há dor nos demônios.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há dor nos demônios.

1. — Pois, a dor e a alegria, mutuamente se opondo, não podem simultaneamente existir no mesmo ser. Ora, nos demônios há alegria; porquanto Agostinho diz: O diabo tem poder sobre aqueles que desprezam os preceitos de Deus, e se alegram com esse tão infeliz poder. Logo, neles não há dor.

2. Demais. — A dor é a causa do temor; pois, tememos o futuro daquilo que sofremos, quando é presente. Ora, nos demônios não há temor, conforme a Escritura: Foi feito para que não temesse a nada. Logo, neles não há dor.

3. Demais. — Doer-se do mal é bom. Ora, os demônios não podem fazer o bem. Logo, não podem ter dor, ao menos pelo mal da culpa, o relativo ao verme da consciência.

Mas, *em contrário*, o pecado do demônio é mais grave que o do homem. Ora, este é punido pela dor, por causa do deleite no pecado, segundo a Escritura: Quanto ela se tem glorificado e vivido em deleites, tanto lhe daí de tormento e pranto. Logo, com maioria de razão, o diabo, que se glorificou maximamente, é punido pelo pranto da dor.

SOLUÇÃO. — O temor, a dor, a alegria e outras paixões, como tais, não podem existir nos demônios; pois, como tais, pertencem propriamente ao apetite sensitivo, virtude que se exerce pelo órgão corpóreo. Mas, enquanto designam atos simples da vontade, podem neles existir; sendo necessário então dizer que neles há dor. Pois esta, significando ato simples da vontade, não é senão o recalcitrar desta quanto ao que é ou ao que não é. Ora, é claro, os demônios querem não fossem muitas coisas que são, e fossem muitas que não são; assim, invejosos, querem fossem danados os que se salvam. Por onde, é forçoso admitir que neles há dor; e, precipuamente, porque é da natureza da pena repugnar à vontade. Ora, eles estão privados da beatitude, que naturalmente desejam; e, em muitos deles, é reprimida a vontade iníqua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dor e a alegria, relativamente ao mesmo objeto, são opostos; não são porém, relativamente a objetos diversos. Por onde, nada impede que alguém simultaneamente se doa de uma coisa e goze com outra; e sobretudo enquanto a dor e a alegria supõem atos simples da vontade, pois não só em relação a coisas diversas,mas também em relação a uma mesma coisa, pode haver algo que queremos e algo que não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como, nos demônios, há a dor do presente, assim há o temor do futuro. E a expressão — Foi feito para que não temesse a nada — se entende do temor de Deus, que coíbe o pecado. Pois, alhures está escrito, que os demônios crêem e estremecem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O doer-se do mal da culpa, em si mesma, atesta a bondade da vontade, à qual esse mal se opõe. Doer-se porém do mal da pena, ou do mal da culpa, por causa da pena, atesta a bondade da natureza, à qual o mal da pena se opõe. Por isso Agostinho diz, que a dor do bem perdido, no suplício, é testemunho da natureza boa. Logo, o demônio, de vontade perversa e obstinada, não se dói do mal da culpa.

Art. 4 — Se o nosso ar é o lugar da pena dos demônios.

O quarto discute-se assim. — Parece que o nosso ar não é o lugar da pena dos demônios.

1. — Pois, o demônio é de natureza espiritual. Ora, a natureza espiritual não é afetada pelo lugar. Logo, não há nenhum lugar de pena para os demônios.

2. Demais. — O pecado do homem não é mais grave que o do demônio. Ora, o lugar da pena do homem é o inferno. Logo, muito mais, o do demônio. Logo, não o é o ar caliginoso.

3. Demais. — Os demônios são punidos pela pena do fogo. Ora, no ar caliginoso não há fogo. Logo, esse ar não é o lugar a pena dos demônios.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o ar caliginoso é um quase cárcere para os demônios, até o tempo do juízo.

SOLUÇÃO. — Os anjos, por natureza, são medianeiros entre Deus e os homens. Ora, está na ordem da divina providência, que o bem dos seres inferiores seja obtido pelos superiores. O bem do homem, porém, pode ser obtido duplamente pela divina providência. De um modo, diretamente; induzindo ao bem e retraindo do mal, o que convenientemente se faz pelos anjos bons. De outro modo, indiretamente: p. ex., quando alguém se exerce atacado pela impugnação de um contrário. E era conveniente que esta obtenção do bem humano se realizasse pelos maus anjos, afim de que não fossem eliminados totalmente, depois do pecado, da utilidade da ordem natural. Assim, pois, duplo lugar de pena é devido aos demônios. Um, em razão da culpa, e esse é o inferno. Outro, porém, em razão da exercitação humana e, esse é o ar caliginoso. Mas, como a busca da salvação humana se prolongará até o dia do juízo, até então durará o ministério dos anjos e a exercitação causada pelos demônios. Por isso, até então, também os bons anjos nos serão para cá mandados, e os demônios hão-de exercitar-nos neste ar caliginoso; embora alguns destes estejam também agora no inferno, para atormentar os que induziram ao mal, assim como alguns bons anjos estão com as almas santas no céu. Mas depois do dia do juízo, todos os maus, homens e anjos, estarão no inferno; os bons, porém, no céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um lugar não é de pena, para o anjo, nem para a alma, porque lhes afete a natureza, alterando-a; mas porque lhes afeta a vontade, contristando-a, enquanto o anjo ou a alma compreende estar num lugar, que não lhe convém à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma alma, na ordem da natureza, não é superior a outra, como os demônios, na ordem da natureza, são superiores aos homens. Por isso a razão não é a mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alguns disseram que a pena sensível dos demônios e das almas, bem como a beatitude dos santos, serão diferidas até o dia do juízo; o que é errôneo e repugna à sentença do Apóstolo: Se a nossa casa terrestre desta morada for desfeita, temos um edifício no céu. Outros, porém, embora não sejam da mesma opinião, quanto às almas, são-no quanto aos demônios. Mas é melhor sentir que se deve fazer o mesmo juízo das almas más e dos maus anjos, de um lado, e das almas boas e dos bons anjos, de outro. Donde, assim como o lugar celeste pertence à glória dos anjos e, contudo, esta não diminui por virem eles a nós, porque consideram esse lugar como seu, do mesmo modo pelo qual dizemos que a honra do bispo não diminui quando não se assenta atualmente na cátedra; semelhantemente, embora os demônios não estejam atualmente ligados ao fogo da Geena, quando estão em o ar caliginoso, contudo, por isso mesmo que sabem que essa prisão lhes é devida, a pena não se lhes diminui. Por isso diz uma certa Glossa, que eles levam consigo o fogo da Geena para onde quer que vão. Nem vai contra o dito da Escritura, que pediram ao Senhor que não os mandasse ir para o abismo; porque assim o pediram reputando por pena se fossem excluídos do lugar em que podem prejudicar aos homens. Por onde, em outra passagem se diz, que pediam-lhe instantemente que os não lançasse fora do país.

Tratado da criação corpórea

Questão 65: Da obra da criação da criatura corpórea.

Depois de tratar da criatura espiritual devemos tratar da corpórea, em cuja produção a Escritura comemora as três obras seguintes. A obra da criação, quando diz: No princípio criou Deus o céu e a terra etc.; da distinção, quando diz: Dividiu a luz das trevas e as águas que estavam por baixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento; e a obra da ornamentação, quando diz: Façam-se uns luzeiros no firmamento, etc. Portanto, devemos tratar, em primeiro lugar, da obra da criação; em segundo, da da distinção; em terceiro, da da ornamentação.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a criatura corpórea procede de Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não procede de Deus a criatura corpórea.

1. — Pois, diz a escritura: Aprendi que todas as obras que Deus fez perseverarão para sempre. Ora, os corpos visíveis não duram eternamente, conforme a Escritura: As coisas visíveis são temporais, e as invisíveis são eternas. Logo, Deus não fez os corpos visíveis.

2. Demais. — Diz a Escritura: E viu Deus todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas. Ora, as criaturas corpóreas são más, e o experimentamos por muitos males que nos causam, por exemplo, muitas serpentes, o calor do sol e coisas semelhantes; assim, pois, é mau o que é nocivo. Logo, as criaturas corpóreas não procedem de Deus.

3. Demais. — O que procede de Deus dele não afasta, antes, a ele conduz. Ora, as criaturas corpóreas afastam de Deus, como diz a Escritura: Não atendendo nós às coisas que se vêem. Logo, as criaturas corpóreas não procedem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Qual fez o céu e a terra, o mar, e todas as coisas que neles há.

SOLUÇÃO. — Vários heréticos opinam que os seres visíveis não foram criados por Deus, mas pelo mau princípio, e tiram argumentos para o seu erro do lugar do Apóstolo: Deus deste século cegou os entendimentos dos infiéis. — Mas tal opinião é absolutamente inadmissível. Pois, se seres diversos para algo se unificam é necessário que essa unificação tenha alguma causa, pois não se unificam por si mesmos. Donde, sempre que se encontra alguma unidade em seres diversos, é necessário recebam estes de alguma causa una a sua unidade; assim, diversos corpos cálidos recebem do fogo o calor. Ora, o ser se encontra comumente em todas as coisas, embora diversas. Logo, é forçoso haver um princípio do ser, em virtude do qual exista tudo o que de qualquer modo existe — seres invisíveis e espirituais ou visíveis e corporais. — Quanto ao diabo, ele se chama deus do século presente, não pela criação, mas por lhe servirem os que vivem mundamente, segundo o modo de falar do Apóstolo: O deus deles é o ventre.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as criaturas de deus perduram, de certo modo, eternamente, ao menos quanto à matéria; pois, as criaturas de nenhum modo se reduzem ao nada, mesmo as corruptíveis. Porém, quanto mais se aproxima de Deus, que é imóvel, tanto mais imóveis são. Pois, as criaturas corruptíveis perduram perpetuamente quanto à matéria, transformando-se quanto à

forma substancial. As criaturas incorruptíveis, porém, permanecem, por certo, substancialmente, mas são mutáveis sob outros aspectos, p. ex., localmente, como os corpos celestes, ou em relação aos afetos, como as criaturas espirituais. E o dito do Apóstolo — As coisas visíveis são temporais — embora verdadeiro quanto às coisas em si mesmo consideradas, por estar toda criatura visível sujeita ao tempo, quanto ao seu ser ou ao seu movimento, todavia o Apóstolo quis aplicá-lo às coisas visíveis consideradas como prêmios do homem. Pois, dos prêmios do homem, os consistentes em tais coisas são temporalmente transitórios; ao passo que permanecem eternamente os que consistem nas coisas invisíveis. Por isso, antes já tinha dito: Produz em nós um peso eterno de glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A criatura corpórea, por natureza, é boa; mas não é o bem universal, senão um certo bem particular e restrito; e dessa particularidade e restrição resulta, na criatura, a contrariedade, em virtude da qual um bem se contrapõe ao outro, embora um e outro, em si mesmo, seja bem. Donde vem que certos, considerando, nas coisas, não a natureza própria delas, mas a conveniência deles, julgam absolutamente más as que lhes são nocivas; sem atenderem que o nocivo para um, sob certo aspecto, é profícuo para outro ou para os mesmos, sob diferente aspecto. O que de nenhum modo se daria se os corpos fossem maus e nocivos em si mesmos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As criaturas, me si mesmas, não afastam, mas aproximam de Deus, pois as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis, como diz o Apóstolo. E se afastam de Deus, é por culpa dos que delas usam insipientemente; por onde, diz a Escritura: as criaturas se fizeram um laço para os pés dos insensatos. Mas o fato mesmo de afastarem de Deus prova que dele procedem; pois, se afastam de Deus os insipientes, é que os aliciam por algum bem nelas existentes, bem que têm de Deus.

Art. 2 — Se a criatura corpórea foi feita para a bondade de Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece que a criatura corpórea não foi feita para a bondade de Deus.

1. — Pois diz a Escritura: Criou as coisas para que todas subsistissem. Logo, todas as coisas foram criadas para o próprio ser delas, e não para a bondade de Deus.

2. Demais. — O bem, exercendo a função de fim, o que, nas coisas, é melhor há-de ser fim do menos bom. Ora, a criatura espiritual está para a corpórea, como o melhor para o menos bom. Logo, esta é para aquela e não para a bondade de Deus.

3. Demais. — A justiça dá coisas desiguais a seres desiguais. Ora, Deus é justo. Logo, antes de qualquer desigualdade criada por Deus, está a que Ele não criou. Ora, esta só pode ser a proveniente do livre arbítrio. Por onde, toda desigualdade resulta dos diversos movimentos do livre arbítrio. Mas as criaturas corpóreas não sendo iguais às espirituais, foram feitas para certos movimentos do livre arbítrio e não, para a bondade de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo.

SOLUÇÃO. — Orígines ensinou que a criatura corpórea não estava na intenção primeira de Deus o fazê-la, mas o fez como pena da criatura espiritual, que pecou. Pois, admitia que Deus, no princípio, fez só as criaturas espirituais, e todas iguais; e essas sendo dotadas de livre arbítrio, converteram-se umas, para Deus; e segundo a grandeza da conversão, assim lhes coube grau maior ou menor, permanecendo elas na sua simplicidade; outras, porém, afastaram-se de Deus e foram ligadas a corpos diversos, segundo o modo da sua aversão de Deus. — Mas, esta opinião é errônea. Primeiro, por contrariar a Escritura que,

após ter narrado a criação de todas as espécies de criaturas corpóreas, acrescenta: E Deus viu que isto era bom, quase dizendo que cada qual por isso foi feita por que a existência em si mesma é boa. Ao passo que, segundo a opinião de Orígines, a criatura corpórea foi feita, não porque é bom que ela exista, mas para que fosse punido o mal de outrem. Segundo, porque resultaria proveniente do acaso a disposição do mundo corpóreo tal como existe. Pois, se o corpo do sol foi feito tal que conviesse à punição de algum pecado da criatura espiritual, resultaria a existência de vários sois no mundo, se várias criaturas espirituais pecaram semelhantemente àquela, para a punição de cujo pecado, Orígines admite como criado o sol. E o mesmo se daria com os outros seres, o que é absolutamente inadmissível.

Por onde, eliminada esta opinião como errônea, devemos considerar que a totalidade do universo se constitui de todas as criaturas, como o todo das partes. Se porém quisermos determinar o fim de algum modo e das suas partes, descobriremos, primeiro, que cada parte é para os seus atos, assim, os olhos, para ver; segundo, que a parte menos nobre é para a mais nobre, assim, os sentidos para o intelecto, o pulmão para o coração; terceiro, todas as partes são para a perfeição do todo, assim, a matéria para a forma, pois as partes são quase a matéria do todo; e por fim, o homem total é para algum fim extrínseco, a saber, para gozar de Deus. Por onde, também nas partes do universo cada criatura é para o seu próprio ato e perfeição; segundo, as criaturas menos nobres para as mais nobres, como as criaturas inferiores do homem são para este; depois, cada criatura é para a perfeição de todo o universo; e por fim, todo o universo, com as suas partes, se ordena para Deus como para o fim, enquanto nelas, por uma certa imitação, é representada a bondade divina, para a glória de Deus. Mas, além disso, as criaturas racionais, de certo modo especial, têm Deus como fim porque podem alcançá-lo pelas suas operações, conhecendo e amando. E assim é claro que a bondade divina é o fim de todos os seres corporais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda criatura, pelo fato mesmo de existir, representa o ser divino e a sua bondade. Por onde, o ter Deus dado o ser a todas as coisas, para que existissem, não exclui que as tivesse criado para a sua bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim próximo não exclui o fim último. Donde, o ter a criatura corpórea sido feita, de certo modo, para a espiritual, não exclui que tenha sido feita para a bondade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A igualdade da justiça se dá na retribuição; pois o justo consiste em dar coisas iguais a seres iguais. Mas ela não tem lugar na primeira instituição das coisas. Pois, assim como o artífice coloca pedras no mesmo gênero em partes diversas do edifício, sem injustiça; não por alguma diversidade precedente delas, mas atendendo à perfeição de todo o edifício, que não existiria se as pedras nele não ocupassem posições diversas; assim Deus instituiu, desde o princípio, criaturas diversas e desiguais, para que houvesse perfeição no universo, e isso segundo a sua sapiência, sem injustiça, e sem nenhuma pressuposição, portanto, de diversidade de méritos.

Art. 3 — Se a criatura corpórea foi criada por Deus mediante os anjos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a criatura corpórea foi criada por Deus, mediante os anjos.

1. — Pois, assim como todas as coisas são governadas pela divina sabedoria, assim também por esta todas foram feitas, conforme a Escritura: Todas as coisas fizeste com sabedoria. Mas, ordenar é próprio do sábio, como diz Aristóteles. Por onde, no governo das coisas, as inferiores são regidas pelas superiores, numa certa ordem, como diz Agostinho. Logo, também na criação das coisas houve uma ordem tal, que a criatura corpórea, como inferior, foi criada pela espiritual, como superior.

2. Demais. — A diversidade dos efeitos mostra a das causas, porque a mesma causa sempre produz o mesmo efeito. Se, pois, todas as criaturas, tanto espirituais como corpóreas fossem criadas imediatamente por Deus, não haveria entre elas diversidade, nem uma distaria de Deus mais do que outra. O que é evidentemente falso, pois, como diz o Filósofo, alguns seres são corruptíveis por distarem muito de Deus.

3. Demais. — Para a produção de um efeito finito não se requer virtude infinita. Ora, todos os corpos são finitos. Logo, podiam ser produzidos por virtude finita das criaturas espirituais e o foram; pois, em tais criaturas não difere o ser do poder, sobretudo porque nenhuma dignidade conveniente a um ser, segundo a sua natureza, lhe é denegada, salvo por sua culpa.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: No princípio criou Deus o céu e a terra, pelos quais se entende a criatura corpórea. Logo, esta foi imediatamente criada por Deus.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram, que as coisas procederam de Deus gradativamente, de modo que dele imediatamente procedeu a primeira criatura; esta produziu, outra, e assim por diante, até a criatura corpórea. — Mas esta opinião é inadmissível. Porque a primeira produção da criatura corpórea foi por via de criação, pela qual é produzida a matéria em si mesma; pois, no vir-a-ser, o imperfeito tem prioridade sobre o perfeito. Ora, é impossível que alguma coisa seja criada a não ser por Deus.

Para evidenciá-lo devemos considerar que, quanto mais superior é uma causa, tanto mais seres abrange no causar. Ora, o que nas coisas é substrato é mais comum do que o que as informa e restringe; assim, ser é mais comum do que viver e viver do que inteligir e a matéria do que a forma. Por tanto, quanto mais alguma coisa é substrato, tanto mais diretamente procede da causa superior. E logo, o que é o primeiro de todos os substratos propriamente depende da causalidade da causa suprema e, por conseqüência, nenhuma causa segunda pode produzir nada, sem que se pressuponha, na coisa produzida, algo causado pela causa superior. Ora, a criação é a produção de uma coisa na sua substância total, sem se pressupor nada de incriado ou de criado por outrem. Donde se conclui que ninguém pode criar nada, salvo Deus, causa primeira. E por isso, Moisés, para mostrar que todos os corpos foram criados imediatamente por Deus, disse: No princípio criou Deus o céu e a terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na produção das coisas há uma certa ordem; não, por certo, de modo a ter uma criatura sido criada por outra, o que é impossível; mas de modo a terem sido, pela divina sapiência, constituídos diversos graus nas criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O próprio Deus, sem detrimento da sua simplicidade, conhece coisas diversas, como antes se demonstrou. E portanto, também é a causa pela sua sapiência das diversas coisas criadas, segundo as diversas coisas conhecidas; assim como o artífice, apreendendo diversas formas, produz diversos artefatos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A grandeza da virtude do agente não só é medida pela coisa feita, mas também pelo modo de fazer; pois, uma mesma coisa é diferentemente feita por uma virtude maior e por uma menor. Ora, produzir um ser finito, sem que nada se lhe pressuponha, sendo próprio, como é, da virtude infinita, não pode competir a nenhuma criatura.

Art. 4 — Se as formas dos corpos procedem dos anjos.

O quarto discute-se assim. — Parece que as formas dos corpos procedem dos anjos.

1. — Pois, Boécio diz, que das formas que são sem matéria procedem as que são na matéria. Ora, aquelas são substâncias espirituais, ao passo que estas são as dos corpos; logo, provém das primeiras.

2. Demais. — O que é participado se reduz ao que é essencialmente. Ora, as substâncias espirituais são, por essência, formas; ao passo que as criaturas corpóreas participam das formas. Logo, as formas das coisas corpóreas são derivadas das substâncias espirituais.

3. Demais. — As substâncias espirituais têm maior virtude causal que os corpos celestes. Ora, estes causam as formas dos seres inferiores, que vemos, e, por isso, são considerados a causa da geração e da corrupção. Logo, muito mais, as formas existentes na matéria são derivadas das substâncias espirituais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que não se deve pensar que a matéria corporal serve à vontade dos anjos; mas, antes, à de Deus. Pois, diz-se que a matéria corporal serve à vontade daquele do qual recebeu a espécie. Logo, as formas corporais não procedem dos anjos, mas de Deus.

SOLUÇÃO. — Certos foram de opinião que todas as formas corporais são derivadas das substâncias espirituais chamadas anjos. E esta opinião se subdivide em dois ramos. — Assim, Platão ensinava que as formas subsistentes na matéria corporal são derivadas das subsistentes sem matéria, ao modo de uma certa participação. Admitia, pois, a subsistência imaterial do homem, e semelhantemente, a do cavalo e dos outros seres, de cujas substâncias se constituem os correspondentes seres singulares sensíveis; de modo que permanece na matéria corporal, certa impressão das tais formas separadas, por uma como assimilação, a que chamavam participação. E ensinavam os Platônicos que a ordem das formas corresponde à das substâncias separadas. Assim, a substância separada, que é cavalo, é a causa de todos os cavalos; acima dessa há a vida separada, chamada a vida em si e causa de toda vida; e, por fim, estava a substância, a que chamavam o ser em si, causa de todo o ser. — Avicena porém e certos outros ensinavam que as formas das coisas corporais não subsistem, por si, na matéria, mas só no intelecto. Assim, todas as formas existentes na matéria corporal procedem das existentes no intelecto das criaturas espirituais, a que uns chamam inteligências e nós chamamos anjos; do mesmo modo que das formas existentes na mente do artífice procedem as formas dos artefatos. — E esta opinião vem a cair na de alguns modernos heréticos, que admitem, por certo, um Deus criador acima de tudo, mas dizem que a matéria corporal foi formada pelo diabo e por ele distribuída em várias espécies.

Ora, todas essas opiniões procedem da mesma raiz. Pois, procuravam a causa das formas, como se estas, em si mesmas, fossem feitas. — Mas, como Aristóteles o prova, tudo o que é propriamente feito é composto. Ora, às formas das coisas corruptíveis é natural ora serem, ora não serem, não sendo elas mesmas as geradas ou corrompidas, senão os seus compostos; e pois, as formas não têm o ser, senão os compostos; e do modo pelo qual a alguma coisa convém o vir-a-ser, desse mesmo lhe convém o ser. E, portanto, como o semelhante é feito pelo semelhante, não se deve considerar como causa das formas corporais nenhuma forma imaterial, mas algum composto; assim um fogo é gerado por outro. De maneira que, as formas corporais são causadas, não de alguma forma imaterial, mas por ser a matéria quase reduzida da potência ao ato, por algum agente composto. Mas, como o agente composto, que é corpo, é movido pela substância espiritual criada, conforme diz Agostinho, segue-se ulteriormente, que também as formas corporais derivam das substâncias espirituais; não que estas infundam formas, senão que movem para elas. Finalmente, se reduzem a Deus, como à causa primeira, mesmo as espécies do intelecto angélico, que são umas como razões seminais das formas corpóreas.

Ora, na criação primeira da criatura corporal não há a considerar nenhuma transmutação da potência para o ato. Por onde, as formas corporais que os corpos, na primeira criação, tiveram, foram imediatamente produzidas por Deus, a cuja única vontade a matéria obedece como à causa própria. Por isso, para o significar, Moisés antes de narrar as obras de cada um dos dias, diz: — Deus disse: faça-se isto ou aquilo; querendo exprimir que a formação das coisas foi feita pelo Verbo de Deus, do qual, conforme Agostinho, procede toda forma, toda união e concórdia das partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Boécio entende por formas sem matéria as razões das coisas existentes na mente divina, como também diz o Apóstolo: Pela fé reconhecemos que os séculos foram formados pela palavra de Deus; de sorte que o visível fosse feito do invisível. Se, porém, por formas sem matéria entende os anjos, deve-se concluir que deles vêm as formas existentes na matéria, não por influxo, mas por movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As formas participadas pela matéria reduzem-se, não a certas formas da mesma natureza, por si subsistentes, como queriam os Platônicos, mas às formas inteligíveis ou do intelecto angélico, donde procedem pelo movimento; ou, ulteriormente, das razões do intelecto divino, pelas quais também as sementes das formas são infundidas nas coisas criadas, de modo que possam ser reduzidas ao ato , pelo movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os corpos celestes causam as formas nos seres inferiores deste mundo, não influindo, mas movendo.

Questão 66: Da ordem da criação quanto à distinção.

Em seguida, devemos tratar da obra da distinção.

E, primeiro, da ordem da criação, quanto à distinção. Segundo, da distinção em si mesma.

Art. 1 — Se a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma.

1. — Pois, diz a Escritura: A terra, porém, estava informe e vazia, ou, invisível e descomposta, segundo outra letra; pelo que se designa a informidade da matéria, conforme Agostinho. Logo, houve um tempo em que a matéria, antes de ser formada, foi informe.

2. Demais. — O operar da natureza imita o de Deus, assim como a causa segunda imita a primeira. Ora, na operação da natureza, a informidade precede, no tempo, à formação. Logo, também na de Deus.

3. Demais. — Como parte da substância, a matéria tem preponderância sobre o acidente. Ora, Deus pode fazer existir o acidente sem o sujeito, como se vê no Sacramento do Altar. Logo, podia ter feito a matéria existir sem a forma.

Mas, *em contrário*. A imperfeição do efeito atesta a do agente. Ora, Deus é agente perfeitíssimo, pelo que dele se diz: As obras de Deus são perfeitas. Logo, a obra por ele criada nunca foi informe.

Demais. — a formação da criatura corporal foi realizada pela obra da distinção. Ora, à esta se opõe a confusão como, à formação, a informidade. Se, pois, a informidade precedeu no tempo à formação da matéria, segue-se que, no princípio, houve a confusão, na criatura corporal, a qual os antigos chamavam Caos.

SOLUÇÃO. — Neste assunto diversas são as opiniões dos Santos Padres. Agostinho pretende que a informidade da matéria corporal não precedeu, no tempo, mas só pela origem ou pela ordem da natureza, à formação da mesma. Outros porém, como Basílio, Ambrósio e Crisóstomo, opinam que a informidade precedeu, no tempo, à formação. E embora essas opiniões pareçam contrárias, contudo pouco entre si diferem. Pois, Agostinho compreende a informidade da matéria diferentemente dos outros.

Para ele, essa informidade significa carência de qualquer forma; sendo, portanto, impossível dizer-se que tal informidade precedeu, no tempo, quer à formação, quer à distinção da matéria. O que é manifesto, quanto à formação; pois, se precedeu, na duração, a matéria informe já era atual, porque a duração, sendo termo da criação, importa o ato e este, em si mesmo, é forma. Dizer, portanto, que a matéria precedeu, sem forma, é idêntico a dizer que o ser atual não o é, o que implica contradição. Nem mesmo se pode dizer que tinha alguma forma comum, sobrevindo-lhe, depois, formas diversas, pelas quais se tornou distinta. Pois, tal opinião seria idêntica à dos antigos físicos, que ensinavam ser a matéria prima algum corpo em ato, como o fogo, o ar, a água ou um corpo médio. Donde resultaria que o vir-a-ser não seria senão o alterar-se. Porque essa forma precedente, dando o ser atual, no gênero da substância, e tornando o ser tal e não tal outro, resultaria que a forma superveniente não causaria simplesmente o ser atual, mas um ser atual, o que é próprio à forma acidental; e portanto, as formas seguintes seriam acidentes, em relação aos quais não há geração, mas alteração. Portanto, deve-se dizer

que a matéria prima nem foi criada completamente sem forma, nem com forma comum, senão com formas distintas. Por onde, se a informidade da matéria, se refere à condição da matéria prima, que, de si mesma, nenhuma forma tem, tal informidade não precedeu à formação ou à distinção da mesma, no tempo, como diz Agostinho; senão somente pela origem ou pela natureza, do modo pelo qual a potência é anterior ao ato e a parte, ao todo.

Outros Santos Padres, porém, compreendem a informidade como exclusiva, não de qualquer forma, mas só da formosura e da beleza que, atualmente, se manifesta na criatura corpórea. E, assim, sentem que tal informidade da matéria corporal precedeu, pela duração, à formação da mesma. Por onde, neste sentido, Agostinho concorda com eles, em parte, e, em parte, discorda, como a seguir se virá.

Quanto à expressão do Gênesis, ela pode significar que, faltando-lhe uma tríplice formosura, por isso informe era chamada a criatura corporal. Assim, faltando ao corpo diáfano total, chamado céu, a beleza da luz, por isso se diz que as trevas cobriam a face do abismo. Faltava também, à terra, dupla beleza. Uma, a que tem por estar descoberta das águas e, por isso, se diz que a terra estava informe ou invisível; pois, o seu aspecto corporal não podia aparecer, por causa das águas que de todos os lados a cobriam. Outra, a que tem, por estar ornada de ervas e plantas, dizendo-se, por isso, que era vazia ou descomposta, i. é., não ornada, segundo diferente lição. E assim, tendo preestabelecido duas naturezas criadas, o céu e a terra, exprimiu a informidade do céu dizendo: as trevas cobriam a face do abismo, incluindo no céu também o ar; e a informidade da terra, dizendo:A terra estava informe e vazia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Terra, aqui, é tomada em sentidos diferentes por Agostinho e pelos outros Santos Padres. Conforme Agostinho, pelos nomes terra e água, deve se entender neste passo a matéria prima em si mesma. Porque Moisés não podia dar a compreender a matéria prima a um povo rude, a não ser por semelhança com coisas desse povo conhecidas. Por isso, exprimiu-a sob multíplice semelhança, não a denominando somente água, ou somente terra, para não parecer que, na verdade das coisas, a matéria prima fosse a terra ou a água. Se bem tenha semelhança com a terra, como fundamento que é das formas; e com a água, como apta a ser informada por diversas formas. Assim, neste sentido, é chamada a terra informe e vazia,ou invisível e descomposta, pois a matéria é conhecida pela forma. Por onde, em si mesma considerada, é chamada invisível, ou vazia, completando-se a sua potência pela forma. Por isso também Platão chamou à matéria lugar. — Outros Santos Padres porém, entendem por terra o elemento mesmo da terra, e a opinião deles sobre a sua informidade, já a referimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza produz o efeito atual, do ser em potência; sendo, portanto, necessário que, na sua operação, a potência preceda ao ato, no tempo; assim como a informidade, à formação. Mas Deus produz do nada o ser atual; e, portanto pode produzir imediatamente um ser perfeito, pela magnitude do seu poder.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O acidente, sendo forma, é um certo ato; porém a matéria, em si mesma, é ser em potência. Por onde, mais repugna à matéria existir em ato, sem a forma, do que ao acidente sem o sujeito.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO EM CONTRÁRIO. — Se, segundo outros Santos Padres a informidade precedeu, no tempo, à formação da matéria, isso não foi por impotência de Deus, mas pela sua sapiência, para que se conservasse a ordem na condição das coisas, de modo a que fossem levadas do imperfeito ao perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns físicos antigos ensinavam a confusão, exclusiva de toda distinção, salvo Anaxágoras que admitia somente o intelecto como distinto e sem imisção. Mas, antes da obra da distinção, a Escritura Sagrada coloca múltiplas distinções. — Assim, primeiro, a do céu e da terra, na qual também se mostra a distinção quanto à matéria, como a seguir se verá; e tudo isto, quando diz: No princípio criou Deus o céu e a terra. — Segundo, a distinção dos elementos, quanto às suas formas, nomeando a terra e a água, sem nomear o ar e o fogo, por não ser claro aos rudes, aos quais Moisés falava, que tais seres são corpos, como manifestamente o são a terra e a água. Embora Platão (no Timeu) entendesse, pelo ar, o espírito do Senhor, porque o ar também se chama espírito, e, pelo fogo, o céu, porque dizia ser este de natureza ígnea, como refere Agostinho. Mas Rabbi Moisés, concordando em outros pontos com Platão, diz que o fogo é expresso pelas trevas; pois, como afirma, o fogo não luz na esfera própria. Porém, parece mais conveniente o que já antes ficou dito, a saber, que, na Escritura, Espírito do Senhor costuma ser tomado pelo Espírito Santo, do qual se diz que é conduzido na superfície das águas, não corporalmente, mas do mesmo modo que a vontade do artífice é conduzida na superfície da matéria a que quer dar forma. — A terceira distinção é expressa em relação à situação, porque a terra estava debaixo das águas, que a tornavam invisível; e quanto ao ar, sujeito das trevas, dele se afirma que estava sobre as águas, quando se diz as trevas cobriam a face do abismo. E o que restava a distinguir, pelo que se segue se verá.

Art. 2 — Se a matéria informe é a mesma em todos os corpos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a matéria informe é a mesma em todos os corpos.

1. — Pois, diz Agostinho: Vejo as duas coisas que fizeste: uma, informada, outra, informe. E esta, diz, é a terra invisível e sem forma, com que exprime a matéria das coisas corporais. Logo, a matéria de todos os corpos é a mesma.

2. Demais. — O Filósofo diz, que as coisas do mesmo gênero têm a mesma matéria. Ora, todos os corpos têm o mesmo gênero, isto é, o corpóreo. Logo, todos têm a mesma matéria. 3. Demais. — Atos diversos supõem potências diversas, assim como um só ato supõe uma só potência. Ora, a forma de todos os corpos é a mesma, a saber, a corporeidade. Logo, todos têm a mesma matéria.

4. Demais. — A matéria, em si mesma, é só potência. Ora, pelas formas é que há a distinção dos seres. Logo, em si, é a mesma a matéria de todos os corpos.

Mas, *em contrário*. Todos os seres que têm a mesma matéria transmutam-se uns nos outros e são mutuamente ativos e passivos, como diz Aristóteles. Ora, não se comportam assim mutuamente os corpos celestes e os inferiores. Logo, a matéria deles não é a mesma.

SOLUÇÃO. — Várias são as opiniões dos filósofos, nesse assunto. — Platão e todos os filósofos anteriores a Aristóteles ensinavam que todos os corpos são da natureza dos quatro elementos. Ora, como estes têm a mesma matéria, como o mostra a geração e a corrupção deles, resulta, consequentemente, que todos os corpos têm a mesma matéria. E o fato de serem certos corpos incorruptíveis, Platão o explicava (no Timeu) não pela condição da matéria, mas pela vontade do artífice, isto é, de Deus, que ele imagina dizendo aos corpos celestes: Dissolúveis pela vossa natureza, sois indissolúveis pela minha vontade, porque esta é maior do que a vossa constituição.

Esta opinião, porém, Aristóteles a refuta, pelos movimentos naturais dos corpos. Pois, como o corpo celeste tem movimento natural diverso do movimento natural dos elementos, resulta que a natureza dele é diferente da dos quatro elementos. E sendo o movimento circular próprio do corpo celeste, sem

contrariedade; e o dos elementos, contrários entre si, pois um é de baixo para cima e o outro de cima para baixo; assim, no corpo celeste não há contrariedade, e as há nos corpos elementares. Ora, sendo os contrários a causa da corrupção e da geração, conclui-se que o corpo celeste é incorruptível, por natureza, ao passo que os elementos são corruptíveis.

Não obstante, porém, essa diferença, da corruptibilidade e incorruptibilidade natural, Avicebron, considerando a unidade da forma corporal, ensinou que todos os corpos têm a mesma matéria. Mas, se a forma da corporeidade fosse, em si, uma, à qual outras formas sobreviessem, pelas quais os corpos se distinguissem, seria forçoso admitir tal doutrina; pois, tal forma é imutavelmente inerente à matéria e, por ela, todos os corpos seriam incorruptíveis. Mas a corrupção, dando-se então pela remoção das formas subseqüentes não o seria absolutamente mas relativamente, pois, um certo ser atual seria o substrato da privação. Como também opinavam os antigos físicos, admitindo como sujeito dos corpos um certo ser atual, p. ex., o fogo, o ar ou outros semelhantes.

Ora, suposto que nenhuma forma do corpo corruptível permaneça como substrato da geração e da corrupção, resulta, necessariamente, que não é a mesma a matéria dos corpos corruptíveis e a dos incorruptíveis. Pois, sendo pelo que é, potencial, em relação à forma, é forçoso que, em si, a matéria também o seja quanto à forma de todos os corpos dos quais é a matéria comum. Portanto, atualizada por uma forma, ela é atual só quanto à essa forma, permanecendo, portanto, potencial, quanto às formas de todos os corpos. Nem isto se exclui se uma dessas formas for mais perfeita que as outras e as contiver, pela sua virtude; porque a potência em si mesma, comporta-se indiferentemente em relação ao perfeito e ao imperfeito. Por onde, quando se une a uma forma imperfeita, é potencial em relação à perfeita, e inversamente. Portanto, a matéria, unida à forma do corpo incorruptível; e não estando unida a esta, atualmente, será simultaneamente forma e privação; pois, a privação não é senão a carência da forma, naquilo que, em relação à forma, é potencial. Ora, esta disposição não é senão a do corpo corruptível; é, logo, impossível que seja a mesma, por natureza, a matéria do corpo corruptível e a do incorruptível.

E nem se deve dizer, como Averrois o imagina que o próprio corpo celeste, matéria do céu, potencial quanto àsituação não o é quanto ao ser; sendo a sua forma substância separada que se lhe une como motor. Pois, é impossível supor um ser em ato sem que o seu todo seja ato e forma, ou tenha ato e forma. Removida, portanto, pelo intelecto, a substância separada tida como motor, se o corpo celeste não tem forma, o que é ser composto da forma e do sujeito da mesma — resulta que é totalmente forma e ato. Ora, todo ser tal é intelecto em ato, o que não se pode dizer do corpo celeste, que é sensível. Resta, portanto, que a matéria do corpo celeste, em si considerada, não é potencial senão quanto à forma que tem, pouco importando, no caso, qual seja ela, alma ou qualquer outra. Por onde, tal forma aperfeiçoa a sua matéria a ponto que, nesta, de nenhum modo resta potência para o ser, mas somente para a situação, como diz Aristóteles. Assim que, não é a mesma a matéria do corpo celeste e a dos elementos, salvo por analogia, enquanto convém em a noção de potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho segue, neste ponto, a opinião de Platão, que não admitia a quinta essência. — Ou então a matéria informe é uma, pela unidade da ordem; assim como todos os corpos se unificam na ordem da criatura corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se se considerar o gênero fisicamente, os seres corruptíveis e incorruptíveis não estão no mesmo gênero, por causa das diversas modalidades da potência que têm, como diz Aristóteles. Porém, no ponto de vista lógico, só um é o gênero de todos os corpos, por causa da noção uma da corporeidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A forma da corporeidade não é a mesma em todos os corpos, porque não difere das formas pelos quais estes se distinguem, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — Como a potência é relativa ao ato, são diversos os seres potenciais que se ordenam a atos diversos; assim, a vista, a cor, e o ouvido, ao som. Donde, por isso mesmo, a matéria do corpo difere da do elemento, porque não é potencial em relação à forma do elemento.

Art. 3 — Se o céu empíreo foi criado simultaneamente com a matéria informe.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o céu empíreo não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

1. — Pois, se o céu empíreo é alguma coisa, deve ser corpo sensível e, portanto, móvel. Ora, não é móvel porque, se o fosse, o seu movimento o depreenderíamos pelo de algum corpo aparente, fato nunca verificado. Logo, tal céu não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

2. Demais. — Agostinho diz que os corpos inferiores são regidos pelos superiores em uma certa ordem. Se, pois, o céu empíreo é o corpo supremo, necessário é tenha alguma influência nos corpos inferiores. Ora, tal não se dá, sobretudo se esse céu for considerado imóvel; porque só o corpo movido pode mover. Logo, o céu empíreo não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

3. Demais. — Nem vale dizer que o céu empíreo é o lugar da contemplação e não é destinado a efeitos naturais. Pois, Agostinho diz: Nós, enquanto percebemos, com a mente, algo de eterno, não estamos neste mundo. Por onde se vê que a contemplação eleva a mente acima dos seres corpóreos. Logo, não há um lugar corpóreo deputado à contemplação.

4. Demais. — Entre os corpos celestes há um que é diáfano, em parte, e, em parte, lúcido, a saber, o céu sideral. Há também o céu totalmente diáfano, chamado, por alguns, céu aquoso ou cristalino. Se, pois, há algum céu superior, esse há de ser totalmente lúcido. Ora, tal não pode ser, porque então o ar seria continuamente iluminado, sem que nunca fosse noite. Logo, o céu empíreo não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

Mas, *em contrário*, comenta Estrabo: no dito da Escritura: — No princípio criou Deus o céu e a terra — céu significa não o firmamento visível, mas o empíreo, isto é, ígneo.

SOLUÇÃO. — O céu empíreo é uma doutrina de Estrabo, Beda e Basílio, sendo concordes em o considerarem como o lugar dos bem-aventurados. Assim, Estrabo e Beda dizem que, logo depois de criado, ficou cheio de anjos. Basílio também afirma: Assim como os danados são precipitados na últimas trevas, assim a remuneração das boas obras se realiza nessa luz de além mundo, onde aos bem-aventurados está o domicílio do descanso.Porém esses autores entre si diferem quanto aos fundamentos de tal doutrina. Assim, Estrabo e Beda admitem o céu empíreo pelo identificarem com o firmamento, que foi feito, não no princípio, mas no segundo dia. Porém o fundamento de Basílio está em que não se deve supor tenha Deus começado, absolutamente, a sua obra pelas trevas; objeção dos maniqueus, que chamam ao Deus do Testamento Velho Deus das trevas.

Mas tais razões não são muito cogentes. Pois, essa questão do firmamento, do qual se lê que foi feito no segundo dia, é resolvida de um modo por Agostinho e de outro por outros Santos Padres. Santo Agostinho resolve a questão das trevas dizendo que a informidade, pela qual elas são designadas, não precedeu à formação, quanto à duração, mas quanto à origem. Para os outros, porém, não sendo as

trevas nenhuma criatura, senão a privação da luz, elas atestam que a divina sapiência estabeleceu primeiro num estado de imperfeição as coisas que criou do nada, levando-as, depois, a um estado perfeito.

De maneira que a questão formulada pode ser convenientemente resolvida considerando-se a condição mesma da glória. Pois, dupla é a glória esperada na remuneração futura: uma espiritual; outra corporal, consistindo, não só na glorificação dos corpos humanos, mas também na total inovação do mundo. Ora, a glória espiritual já começou, desde o princípio do mundo, na beatitude dos anjos, igualmente prometida aos santos, pela Escritura. E por isso convinha que, também desde o princípio, a glória corporal começasse em algum corpo, isento desde o princípio da servidão da corrupção e da mutabilidade; e totalmente lúcido, como o será toda criatura corpórea, depois da ressurreição futura. E tal é o céu chamado empíreo, i. é, ígneo, não pelo ardor, mas pelo esplendor.

Devemos saber, porém, que Agostinho diz que Porfírio discernia os anjos, dos demônios, atribuindo a estes os lugares aéreos e àqueles os etéreos ou empíreos. Mas Porfírio, sendo platônico, considerava esse céu sidéreo como ígneo, chamando-lhe, por isso, empíreo ou etéreo, derivando de ser o nome de éter inflamado e não de ter o movimento veloz, como quer Aristóteles. E isto aqui se diz, não vá ninguém pensar que Agostinho concebia o céu empíreo como os modernos agora o concebem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os corpos sensíveis são móveis em virtude da natureza mesma do mundo, pois o movimento da criatura corpórea causa a multiplicação dos elementos. Mas, na consumação última da glória, cessará o movimento dos corpos; e tal era necessário que fosse, desde o princípio, a disposição do céu empíreo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Muito provável é que o céu empíreo, segundo alguns, sendo destinado ao estado da glória, não tenha influência sobre os corpos inferiores, subordinados a outra ordem, como destinados ao decurso natural das coisas. — Porém é mais provável sentir que assim como os supremos anjos assistentes, embora não sejam enviados, como quer Dionísio, influem todavia sobre os médios e os últimos, que são os enviados; assim também o céu empíreo, embora não movido, influi sobre os corpos movidos. E por isso pode-se dizer que não é algo de transitivo e adveniente, pelo movimento, o que influi sobre o primeiro céu movido, mas algo de fixo e de estável; p. ex. a virtude de conter ou causar, ou algo de semelhante que implique uma dignidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O lugar corpóreo é atribuído à contemplação, não por necessidade, mas por congruência, para que a claridade exterior convenha com a interior. Por isso, Basílio diz que o espírito assistente não podia estar imerso em trevas, mas possuía, em si, o hábito de existir na luz e na alegria.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Basílio, é certo que o céu foi feito tomando a forma redonda; com um corpo espesso e de tal modo forte que possa separar as coisas extrínsecas das internas. Por isso foi constituída, necessariamente, depois dele, uma região abandonada, sem luz, por estar excluído o fulgor, irradiante na parte superior. Mas, sendo o corpo do firmamento, embora sólido, diáfano por não interceptar a luz — pois, vemos a das estrelas, não obstante os céus intermédios — pode-se, de outro modo, dizer que o céu empíreo tem luz não condensada, emitindo raios, como o corpo do sol, porém mais sutil; ou tem a claridade da glória, diferente da claridade natural.

Art. 4 — Se o tempo foi concriado com a matéria informe.

O quarto discute-se assim. — Parece que o tempo não foi concriado com a matéria informe.

1. — Pois, diz Agostinho, falando a Deus: Duas coisas encontro que fizeste não sujeitas ao tempo, a saber, a matéria prima corpórea e a natureza angélica. Logo, o tempo não foi concriado com a matéria informe.

2. Demais. — O tempo se divide em diurno e noturno. Ora, no princípio, não havia noite nem dia, mas somente depois, quando Deus separou a luz das trevas. Logo, no princípio, não havia tempo.

3. Demais. — O tempo é o número do movimento do firmamento o qual, como se lê na Escritura, foi feito no segundo dia. Logo, no princípio não havia tempo.

4. Demais. — O movimento, sendo anterior ao tempo, devia, mais que o tempo, ser das coisas criadas em primeiro lugar.

5. Demais. — Como o tempo, assim também o lugar é uma medida extrínseca. Logo, não há porque se conte, entre os primeiros seres criados, antes o tempo que o lugar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que a criatura espiritual e corporal foi criada no princípio do tempo.

SOLUÇÃO. — Comumente se diz que os seres primeiramente criados foram quatro: a natureza angélica, o céu empíreo, a matéria corpórea e o tempo. Mas deve-se atender a que tal doutrina não procede, segundo a opinião de Agostinho. Pois, no lugar supracitado, admite dois seres como sendo os primeiros criados, a saber, a natureza angélica e a matéria corpórea, sem mencionar o céu empíreo. Ora, estes dois seres — a natureza angélica e a matéria informe, precedem à formação, não pela duração, mas pela natureza; mas, como pela natureza precedem à formação, assim também do mesmo modo, precedem o movimento e o tempo. Portanto, este não pode ser conumerado com elas. — A enumeração supra procede, porém, segundo a opinião de outros Santos Padres, que ensinam ter a informidade da matéria precedido, pela duração, à formação; e então é necessário supor, para essa duração, um tempo; de outro modo, não se pode conceber medida para tal duração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho se funda em que a natureza angélica e a matéria informe precedem o tempo, quanto à origem ou natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como, segundo os outros Santos Padres, a matéria, de certo modo, era informe e, só depois, foi formada, assim também o tempo foi, de certo modo informe e, depois, foi formado e se dividiu em dia e noite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se o movimento do firmamento não teve início imediatamente, desde o princípio, então o tempo que o precedeu não foi o número desse movimento, mas de algum outro movimento, que foi o primeiro. Pois, é acidental ao tempo ser o número do movimento do firmamento enquanto esse movimento é o primeiro de todos. Se porém o movimento primeiro fosse outro, desse a medida seria o tempo, porque todas as coisas se medem pela primeira do gênero. Logo, é necessário concluir-se que, desde o princípio, imediatamente, houve algum movimento ao menos segundo a sucessão dos conceitos e dos afetos, na mente angélica. Ora, não se pode compreender o movimento sem o tempo, pois, este não é senão a enumeração da prioridade e da posterioridade no movimento.

RESPOSTA À QUARTA. — Entre os primeiro seres criados, contando-se os que têm uma relação geral com as coisas, há-se de contar o tempo, que serve de medida comum; não, porém, o movimento que só é relativo a um sujeito móvel.

RESPOSTA À QUINTA. — Compreende-se que haja lugar no céu empíreo, que contém todas as coisas. E como o lugar se refere aos seres permanentes, foi concriado total e simultaneamente com eles. Porém o tempo, que não é permanente, foi concriado com a matéria informe, no seu princípio; e, assim, ainda agora, não há no tempo outra atualidade, salvo o momento presente.

Questão 67: Da obra da distinção em si mesma.

Em seguida, devemos tratar da obra da distinção em si mesma. E, primeiramente, da obra do primeiro dia. Segundo, da do segundo. Terceiro, da do terceiro.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem.

Art. 1 — Se a luz se atribui, propriamente, aos seres espirituais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a luz se atribui, propriamente, aos seres espirituais.

1. — Pois, Agostinho diz que a luz é melhor e mais certa, nos seres espirituais; e que de Cristo não se diz que é luz, do mesmo modo que é pedra; senão, luz, própria, e, pedra, figuradamente.

2. Demais. — Dionísio coloca a luz entre os nomes explicativos de Deus. Ora, estes nomes se predicam, propriamente, dos seres espirituais. Logo, a luz se predica destes seres, propriamente.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Porque tudo o que se manifesta é luz. Ora, a manifestação mais propriamente se atribui aos seres espirituais que aos corporais. Logo, também a luz.

Mas, *em contrário*, Ambrósio coloca o esplendor entre as coisas que se dizem de Deus metaforicamente.

SOLUÇÃO. — Pode-se considerar qualquer nome de duplo ponto de vista: segundo a sua imposição primeira e segundo o seu uso. Assim é claro que o nome de visão, primeiramente imposto para significar o ato do sentido da vista, foi, por causa da dignidade e da certeza desse sentido, estendido, pelo uso, não só a todo o conhecimento dos outros sentidos — sendo por isso que dizemos: vede como sabe, ou como cheira, ou como é cálido; mas, ainda ulteriormente, ao conhecimento do intelecto, segundo a expressão da Escritura: Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. E semelhantemente, deve-se dizer o mesmo do vocábulo luz, imposto, primeiramente, para significar a causa da manifestação, no sentido da vista; e estendido, em seguida, para significar tudo o que causa a manifestação, em qualquer conhecimento. Se, pois, se considerar tal nome na sua imposição primeira, a luz se atribui metaforicamente aos seres espirituais, como ensina Ambrósio. Se, porém, for considerado conforme o uso corrente e estendendo-se a todas as manifestações, então predica-se propriamente dos seres espirituais.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se a luz é corpo.

O segundo discute-se assim. — Parece que a luz é corpo.

1. — Pois, Agostinho diz que a luz tem o primeiro lugar entre os corpos. Logo, é corpo.

2. Demais. — O Filósofo diz que a luz é uma espécie de fogo. Ora, este é corpo. Logo, a luz é corpo.

3. Demais. — Ser transportado, entrecortado e refletido são propriedade dos corpos. Ora, todas essas propriedades, que só aos corpos convém, se atribuem à luz ou aos seus raios, pois, os diversos raios se conjugam ou separam, como diz Dionísio, o que também só aos corpos pode convir. Logo, a luz é corpo.

Mas, *em contrário*, dois corpos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar. Ora, a luz está no mesmo lugar, simultaneamente com o ar. Logo, não é corpo.

SOLUÇÃO. — Que é impossível a luz seja corpo, de tríplice modo se prova. O primeiro argumento é tirado do lugar. Pois o lugar de um corpo não é o de outro; nem é naturalmente possível estejam dois corpos quaisquer simultaneamente no mesmo lugar, porque o contíguo exige situação distinta.

Em segundo lugar, o mesmo resulta da natureza do movimento. Se, pois, a luz fosse corpo, a iluminação seria o movimento local do corpo. Ora, nenhum movimento dessa espécie pode ser instantâneo, porque tudo o que se move localmente deve chegar ao meio do espaço a percorrer, antes de chegar ao fim. Ora, a iluminação é instantânea e nem se pode dizer que se realize num tempo imperceptível. Porquanto, se num espaço pequeno, o tempo nos escapasse, o mesmo não se daria num grande espaço, p. ex., o que meia entre o oriente e o ocidente. Ora, assim que o sol nasce num ponto do oriente, ilumina-se todo o hemisfério, até o ponto oposto. — Mas ainda há outra consideração a fazer, quanto ao movimento, a saber. Todo corpo tem um movimento natural determinado; ora, o movimento da iluminação se opera em todas as direções, sem que seja antes circular que reto. Por onde, é manifesto que a iluminação não é o movimento local de nenhum corpo.

Em terceiro lugar, o mesmo resulta da geração e da corrupção. Pois, se a luz fosse corpo, resultaria que este se corromperia e a sua matéria receberia outra forma, quando o ar se entenebrece, por ausência da luz. O que não se dá, a menos que não se considerem também as trevas como corpo. E nem ainda se compreenderia de que matéria fosse gerado esse corpo imenso que quotidianamente enche meio hemisfério. E seria também ridículo dizer-se que ele se corrompe unicamente pela ausência de luz. E se dissermos que não se corrompe, mas nasce e move-se em círculo, simultaneamente com o sol, o que se há de opor ao fato de obscurecer-se toda a casa pela só interposição de um corpo contra a candeia? E nem se diga que a luz se congrega em torno da candeia, porque não era antes aí maior do que agora a claridade. Ora, como todos esses fatos repugnam não só à razão, mas também aos sentidos, conclui-se que é impossível a luz ser corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho entende por luz o corpo atualmente lúcido, isto é, o fogo, o nobilíssimo dos quatro elementos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aristóteles denomina luz ao fogo, na sua matéria própria; assim como o fogo, na matéria aérea, se denomina chama, e, na térrea, carvão. Todavia, não se ligue muita importância aos exemplos dados por Aristóteles nos tratados de lógica, porque os apresenta como prováveis, segundo a opinião dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tais propriedades se atribuem todas à luz, metaforicamente, como também se podem atribuir ao calor. Pois, sendo o movimento local naturalmente o primeiro dos movimentos, como prova o Filósofo, aplicamos os nomes próprios a esse movimento local, à alteração e a todos os movimentos; assim como também o nome de distância, derivado do lugar, se aplica a todos os contrários, como diz Aristóteles.

Art. 3 — Se a luz é qualidade.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a luz não é uma qualidade.

1. — Pois, toda qualidade permanece no sujeito, mesmo depois de ter o agente desaparecido; p. ex., o calor conserva-se na água ainda depois de afastado o fogo. Ora, retirado o foco luminoso, a luz não permanece no ar. Logo, não é uma qualidade.

2. Demais. — Toda qualidade sensível tem o seu contrário; assim o quente e o frio, o branco e o preto. Mas à luz nada é contrário, pois as trevas são a privação dela. Logo, a luz não é uma qualidade sensível.

3. Demais. — A causa é mais poderosa que o efeito. Ora, a luz dos corpos celestes causa as formas substanciais nos seres inferiores terrestres, pois é a que dá o ser espiritual às cores, tornando-as atualmente visíveis. Logo, a luz não é uma qualidade sensível, mas antes, uma forma substancial ou espiritual.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz que a luz é uma qualidade.

SOLUÇÃO. — alguns disseram que a luz, no ar, não tem o ser natural, como, p. ex., a cor não o tem na parede; mas o ser intencional, como p. ex., a semelhança da cor, no ar. — Mas isto não pode ser, por duas razões. Primeiro, porque a luz qualifica o ar, tornando-o atualmente luminoso. Porém a cor não o qualifica, pois não se diz que o ar é colorido. Segundo, porque a luz produz um efeito natural, pois, com os raios do sol aquecem-se os corpos; ao passo que as intenções não produzem transmutações naturais.

Outros, porém, disseram que a luz é a forma substancial do sol. — Mas também essa opinião é inadmissível, por duas razões. Primeiro, porque nenhuma forma substancial é, por si mesma, sensível; pois, a quididade é o objeto do intelecto, como diz Aristóteles, e a luz é, em si, visível. Segundo, porque é impossível seja a forma substancial, em um ser, acidental em outro; pois, sendo próprio da forma substancial, por si mesma, constituir a espécie, sempre e em todos os seres ela vai junto com esta. Ora, a luz não é a forma substancial do ar, pois do contrário este se corromperia com a ausência daquela. Logo, não pode ser a forma substancial do sol.

Deve-se, portanto, dizer que, assim como o calor é uma qualidade ativa, resultante da forma substancial do fogo; assim a luz é uma qualidade ativa resultante da forma substancial do sol ou de qualquer outro corpo por si lúcido, se porventura existe. E a prova é que os raios das diversas estrelas têm diversos efeitos segundo as naturezas diversas dos corpos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Resultando a qualidade da forma substancial, conforme o sujeito se comporta no receber a qualidade, assim mesmo se comportará no receber a forma. Quando, pois, a matéria já recebeu a forma, perfeitamente, também firmemente fica estabelecida a qualidade resultante da forma; assim, p. ex., se a água se convertesse em fogo. Porém, se a forma substancial foi recebida imperfeita e como incoativa, a qualidade resultante permanece, por certo, por algum tempo, mas não sempre; como bem se vê na água aquecida, que torna à sua natureza. Ora, a iluminação não se opera por nenhuma transmutação da matéria, para receber a forma substancial, como se se operasse alguma incoação desta; por onde, a luz não permanece senão enquanto permanece o agente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É acidentalmente que a luz não t*em contrário*, como qualidade natural que é do primeiro corpo alterante, que escapa à contrariedade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o calor produz a forma do fogo, quase instrumentalmente, em virtude da forma substancial; assim a luz age, quase instrumentalmente, em virtude dos corpos celestes, para produzir as formas substanciais e para tornar as cores atualmente visíveis, enquanto qualidade que é do primeiro corpo sensível.

Art. 4 — Se convenientemente a produção da luz se coloca no primeiro dia.

O quarto discute-se assim. — Parece que não se coloca convenientemente a produção da luz no primeiro dia.

1. — Pois, sendo a luz uma qualidade, como já se disse, e sendo a qualidade um acidente, esta não é, por natureza, um ser primeiro, mas segundo. Logo, não se deve colocar no primeiro dia a produção da luz.

2. Demais. — Pela luz se distingue a noite, do dia; e esta é a função do sol, que se considera como feito no quarto dia. Logo, não se deve colocar a produção da luz no primeiro dia.

3. Demais. — A noite e o dia resultam do movimento circular do corpo lúcido. Ora, o movimento circular é próprio do firmamento, do qual se lê que foi feito no segundo dia. Logo, não se deve colocar no primeiro dia a produção da luz, que distingue as noites e os dias.

4. Demais. — Se se disser que se trata da luz espiritual, responde-se, *em contrário*, que a luz da qual se lê ter sido criada no primeiro dia, distingue-se das trevas. Ora, não havia, no princípio, trevas espirituais, pois, mesmo os demônios eram, então, bons, como antes se disse. Logo, não se deve colocar no primeiro dia a produção da luz.

Mas, *em contrário*. Era necessário fosse criado no primeiro dia aquilo sem o que não pode existir o dia. Ora, este não pode existir sem a luz. Loo, era necessário se fizesse a luz no primeiro dia.

SOLUÇÃO. — Há duas opiniões sobre a produção da luz. — Agostinho opina que não pareceu conveniente a Moisés ter calado a produção da criatura espiritual. Assim, quando diz: No princípio criou Deus o céu e a terra, por céu — explica Agostinho — se entende a criatura espiritual ainda informe; por terra, porém, a matéria informe da criatura corporal. E por ser mais digna que a corporal, a natureza espiritual foi formada antes. Por isso, a formação da natureza espiritual foi significada pela produção da luz, entendendo-se esta como espiritual. Pois, a formação da natureza espiritual está em ser iluminada, para aderir ao Verbo de Deus.

Outros porém são de opinião que Moisés omitiu a produção da criatura espiritual; mas aduzem razões diferentes. — Assim, Basílio diz que Moisés começou a sua narração, desde o princípio temporal das coisas sensíveis; mas a natureza espiritual i. é, angélica, a omitiu, porque foi criada antes. — Crisóstomo, porém, dá outra razão. Moisés falava a um povo rude, capaz de apreender só o corporal, e queria fazê-lo abandonar a idolatria. Ora, dar-lhes-ia ocasião à ela, se lhes falasse em quaisquer substâncias superiores a todas as criaturas corpóreas; pois as tomariam como deuses, inclinados que já eram a adorar, desse modo, o sol, a luz e as estrelas, o que lhes proíbe a Escritura.

Porém, Moisés já tinha-se referido a criatura corporal como constituída em multíplice informidade. Uma a exprimiu dizendo: A terra, porém, estava informe e vazia; outra: E as trevas cobriam a face do abismo. — Ora, era necessário que, primeiramente, fosse removida a informidade das trevas, pela produção da luz, por duas razões. — Primeira, porque sendo a luz, como já se disse, uma qualidade do primeiro corpo, por ela devia começar o mundo a ser formado. Segunda, porque, pela sua comunidade, a luz faz com que possam os corpos inferiores comunicar com os superiores Pois, assim como no conhecimento partimos dos seres mais comuns, assim também na operação; por isso o ser vivo é gerado antes do animal, que o é antes do homem, como diz Aristóteles. Por onde, a ordem da divina sabedoria devia manifestar-se de modo a, entre as obras da distinção, ser produzida a luz como forma do primeiro

corpo, e como a mais comum. — Basílio acrescentou, contudo, terceira razão, convém saber que, por meio da luz, se manifestam todos os demais seres. — Mas ainda pode-se acrescentar uma quarta, que já se referiu numa das objeções, convém saber: não podendo haver dia sem luz, era necessário fosse essa feita no primeiro dia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo a opinião que ensina ter a informidade da matéria precedido, na duração, à formação, necessário é dizer-se que a matéria foi, no princípio, criada em união com as formas substanciais; sendo depois formada segundo algumas condições acidentais, entre as quais tem a luz o primeiro lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns dizem que essa luz era uma nuvem lúcida, que, após a criação do sol, voltou à matéria preexistente. Mas isto não é admissível, porque a Escritura, no princípio do Gênesis, comemora a instituição da natureza, que a seguir perseverou. Por onde, não se pode dizer que foi então produzida alguma coisa, que depois deixou de ser. — Por isso, outros dizem que essa nuvem lúcida ainda subsiste unida com o sol, de modo a não poder ser separada dele. Mas nesta suposição tal nuvem seria supérflua; ora, nada é vão nas obras de Deus. — Por onde, outros dizem que dessa nuvem se formou o corpo do sol. Mas ainda isto não se pode admitir, se se admite que o corpo do sol não é da natureza dos quatro elementos, mas é incorruptível por natureza; pois então, a sua matéria não pode se unir a outra forma.

A verdade, portanto, é, como pensa Dionísio, que tal luz era a do sol, embora ainda informe, por já ser ela da substância do mesmo e ter a virtude iluminativa, em comum; mas em seguida foi-lhe dada, a essa luz, uma especial e determinada virtude para um efeito particular. Assim que, conforme esta opinião, houve na criação de tal luz uma tríplice distinção entre a luz e as trevas. Primeiro, quanto à causa, estando a da luz na substância do sol, e a das trevas, na opacidade da terra. Segundo, quanto ao lugar, estando a luz em um hemisfério e as trevas, no outro. Terceiro, quanto ao tempo, estando, no mesmo hemisfério, a luz, numa parte do tempo, e as trevas, em outra. E é isto que significa o dito: Chamou à luz dia, e às trevas noite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Basílio diz que a luz e as trevas existiram, então, pela emissão e contração da luz, e não pelo movimento. — Mas Agostinho objeta, *em contrário*, que nenhuma razão havia para essa vicissitude de emitir-se e retrair-se a luz, por não existirem homens e animais, a cujos usos isso serviria. E demais, não pode a natureza do corpo lúcido retrair a luz, enquanto presente, senão miraculosamente. Ora, na instituição primeira da natureza, não se busca o milagre, senão o que está em a natureza das coisas, como diz Agostinho.

Por onde, deve-se dizer que é duplo o movimento, no céu: um, comum a todo céu, causa do dia e da noite, e esse foi instituído no primeiro dia; outro, porém, diversificado pelos diferentes corpos, e causa das diversidades dos dias, entre si, dos meses e dos anos. E por isso, no primeiro dia, menciona-se só a distinção da noite e do dia, causada pelo movimento comum; porém, no quarto, menciona-se a diversidade dos dias, dos tempos e dos anos, quando se diz: Para os tempos, os dias e os anos; e essa diversidade se opera pelos movimentos próprios.

RESPOSTA À QUARTA. — Segundo Agostinho, a informidade não precedeu à formação, quanto à duração. Por onde, é necessário dizer-se que, pela produção da luz se entende a da criatura espiritual; não a criatura espiritual perfeita pela glória, pois, com esta não foi criada a luz, mas a perfeita pela graça, com a qual, como já se disse, foi a luz criada. — Assim, por tal luz se operou a separação das trevas, isto é, da informidade da outra criatura não formada. — Ou, se todas as criaturas foram criadas

simultaneamente, distinguia-se a luz das trevas espirituais, ainda não existentes, porque o diabo não foi criado mau; mas Deus as previa como futuras.

Questão 68: Da obra do segundo dia.

Em seguida, devemos falar da obra do segundo dia.

E sobre este assunto, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o firmamento foi feito no segundo dia.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o firmamento não foi feito no segundo dia.

1. — Pois, diz a Escritura: Chamou Deus ao firmamento céu. Ora, o céu foi feito antes de todos os dias, como é claro pela passagem: No princípio criou Deus o céu e a terra. Logo, o firmamento não foi feito no segundo dia.

2. Demais. — As obras dos seis dias se ordenam pela disposição da divina sapiência. Ora, não lhe seria lógico, a esta, se fizesse posteriormente o que é naturalmente anterior. Mas, o firmamento é naturalmente anterior à água e à terra, das quais, todavia, se faz menção antes da formação da luz, no primeiro dia. Logo, o firmamento não foi feito no segundo dia.

3. Demais. — Tudo o feito durante os seis dias foi formado da matéria criada primeiro, antes de qualquer dia. Ora, o firmamento não podia ser formado de matéria preexistente; porque então seria susceptível de geração e corrupção. Logo, o firmamento não foi feito no segundo dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Disse também Deus: faça-se o firmamento. E a seguir: E da tarde e da manhã se fez o dia segundo.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, devem-se observar duas coisas, em tais questões. Primeira, que se conserve de maneira inconcussa a verdade da Escritura. Segunda, como a divina Escritura pode ser exposta em muitos sentidos, ninguém deve aderir a uma exposição de maneira tão precisa, a ponto de ser a Escritura objeto de irrisão para os infiéis, aos quais se fecharia, então, a via para a crença, se se estabelecesse, por uma razão certa, como falso aquilo que se presumia ser o sentido escritural.

Ora, é preciso saber-se que a lição sobre ter sido o firmamento feito no segundo dia pode ter duplo sentido. Num, trata-se do firmamento em que estão os astros, e então teremos que expor diversamente, segundo as várias opiniões dos homens sobre o firmamento. — Assim, uns disseram ser esse firmamento composto dos elementos. E tal foi a opinião de Empédocles, ensinando que, então esse corpo era indissolúvel por não haver discórdia na sua composição, mas somente amizade. — Outros porém disseram que o firmamento é da natureza dos quatro elementos; não que seja composto dos elementos, mas sendo um como elemento simples. E esta foi a opinião de Platão (no Timeu), admitindo que o corpo celeste é o elemento do fogo. — Outros ainda disseram que o céu não é da natureza dos quatro elementos, mas é um quinto corpo, além deles. E esta foi a opinião de Aristóteles.

Ora, segundo a primeira opinião poder-se-ia absolutamente conceder que o firmamento, mesmo na sua substância, foi feito no segundo dia. Pois, à obra da criação pertence o produzir a substância mesma dos elementos; à obra da distinção, porém, e da ornamentação, o formar das coisas, dos elementos preexistentes.

Mas, segundo a opinião de Platão, não é procedente se creia que o firmamento, na sua substância, foi feito no segundo dia. Pois, fazer o firmamento, segundo tal opinião, é produzir o elemento do fogo. Ora, a produção dos elementos pertence à obra da criação, conforme os que admitem que a informidade da

matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma; pois, as formas dos elementos são o que primeiro advêm à matéria.

E muito menos pode-se admitir, conforme a opinião de Aristóteles, que o firmamento, na sua substância, fosse produzido no segundo dia, entendendo-se, por esses dias, a sucessão do tempo. Pois o céu, incorruptível por natureza, é de matéria que não pode ser sujeita a outra forma. Por onde, é impossível que o firmamento fosse feito da matéria existente, anteriormente, no tempo. Por isso, a produção da substância do firmamento pertence à obra da criação. Mas alguma formação dele, segundo essas duas opiniões, pertence à obra do segundo dia; assim, Dionísio diz que o lume do sol foi informe no primeiro tríduo, tendo sido formado, em seguida, no quarto dia.

Se, porém, esses dias não designam a sucessão do tempo, ma somente a ordem da natureza, como quer Agostinho, nada impede, dizer-se, segundo qualquer das sobreditas opiniões, que a formação do firmamento, na sua substância pertence ao segundo dia.

Mas também se pode, de outro modo, entender que o firmamento, do qual se lê como feito no segundo dia, não é onde estão fixas as estrelas, mas a parte do ar onde se condensam as nuvens. E se chama firmamento por causa da espessura do seu ar. Pois, do espesso e sólido se chama corpo firme, diferentemente do corpo matemático, como diz Basílio. — E, conforme esta exposição, nada de repugnante resultando de qualquer das opiniões, Agostinho a recomenda, dizendo: Julgo esta consideração digníssima de louvor. Diz, nem é contra a fé e pode ser acreditada com a prova sob os olhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Crisóstomo, Moisés disse, primeiro sumariamente, o que Deus fez: No princípio criou Deus o céu e a terra, e, em seguida, explicando-o por partes. Como se alguém dissesse: este artífice fez esta casa; e, em seguida, acrescentasse: primeiro, fez-lhe os fundamentos; segundo, erigiu as paredes; terceiro, superpôs o teto. Assim, não devemos entender que é um o céu, quando se diz: No princípio criou Deus o céu e a terra; e outro, quando se diz que o firmamento foi feito no segundo dia. Porém, pode-se dizer que um é o céu do qual se lê como criado no princípio, e outro o do qual se lê como feito no segundo dia; e isto de diversos modos. — Pois, segundo Agostinho, o primeiro é a natureza espiritual informe; o segundo, o céu corpóreo. — Porém, segundo Beda e Estrabo, o primeiro é o céu empíreo; o segundo, o céu sidéreo. — Mas, segundo Damasceno, o primeiro é um céu esférico, sem estrelas, do qual os filósofos falam quando dizem que esse é a nona esfera e o móvel primeiro, movido pelo movimento diurno; pelo segundo, porém, entende-se o céu sidéreo. — Conforme, ainda, outra exposição, à qual Agostinho alude, o céu feito no primeiro dia é o céu sidéreo mesmo; ao passo que pelo firmamento, feito no segundo dia entende-se o espaço do ar no qual as nuvens se condensam, e que também se chama céu equivocamente. E, assim, para designar a equivocação, diz-se expressivamente: E chamou Deus o firmamento céu, como, antes, dissera: E chamou à luz dia, porque dia também significa o espaço de vinte e quatro horas. E o mesmo se deve observar, em outras passagens, como diz Rabbi Moisés.

Do que acaba de ser dito é clara a **RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 — Se as águas estão sobre o firmamento.

O segundo discute-se assim. — Parece que as águas não estão sobre o firmamento.

1. — Pois, a água é naturalmente pesada. Ora, o lugar mais próprio dos graves não é o superior, mas o inferior. Logo, as águas não estão sobre o firmamento.

2. Demais. — A água é naturalmente fluida. Ora, o fluido não pode se manter sobre um corpo redondo, como a experiência o mostra. Logo, sendo o firmamento um corpo redondo, a água não pode estar sobre ele.

3. Demais. — A água, sendo elemento, se ordena à geração do corpo misto, assim como o imperfeito se ordena ao perfeito. Ora, não é sobre o firmamento o lugar da mistão, mas sobre a terra. Logo, seria vão estar a água sobre o firmamento. Mas, como nada é vão nas obras de Deus, as águas aí não estão.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura que dividiu as águas que estavam por baixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, maior é a autoridade desta Escritura do que a capacidade de todo o engenho humano. Donde, de nenhum modo duvidamos que aí estejam as águas, de qualquer maneira que seja e quaisquer que elas sejam. — Mas, quais sejam essas águas, todos não o explicam do mesmo modo. — Assim, Orígines diz que as águas que estão sobre os céus são substâncias espirituais. Por onde, diz a Escritura: Águas que estão sobre os céus louvem o nome do Senhor; e: Águas que estais por cima dos céus bendizei todas ao Senhor. — Mas, a isto responde Basílio, que tal não se diz porque sejam as águas criaturas racionais, massignifica que a consideração delas, contemplada prudentemente pelos que têm senso, completa a glorificação do Criador. Por onde, no mesmo lugar o mesmo se diz do fogo, da saraiva e de coisas semelhantes; coisas todas, sabemos, que não são criaturas racionais.

Logo, deve-se dizer, que se trata de águas materiais. Mas quais sejam, é mister defini-las diversamente, segundo as várias opiniões sobre o firmamento. — Se, pois, por firmamento se entende o céu sidéreo, que se admite ter a natureza dos quatro elementos, também as águas, que estão sobre os céus, poderão ser consideradas da mesma natureza que as águas elementais. — Se, porém, por firmamento se entende o céu sidéreo, que não tem a natureza dos quatro elementos, então, também essas águas, que estão sobre ele, não serão da natureza das águas elementais.

Mas, assim como, segundo Estrabo, o céu empíreo, isto é, ígneo, é assim chamado por causa do seu esplendor; assim também será chamado o outro céu, que está acima do sidéreo, aquoso, por causa da diafaneidade.

Posto, pois, que o firmamento é de outra natureza, que não a dos quatro elementos, ainda se pode dizer que ele divide as águas entendendo-se por água, não o elemento desse nome, mas a matéria informe dos corpos; pois então, como diz Agostinho, tudo o que está entre os corpos divide águas de águas.

Se porém, por firmamento se entende a parte do ar na qual as nuvens se condensam, então as águas que sobre ele estão são águas que, resolvidas pela evaporação, elevam-se sobre uma parte do ar, gerando-se delas as chuvas. Mas, admitir que as águas resolvidas pela evaporação, elevam-se acima do céu sidéreo, como alguns disseram e a cuja opinião alude Agostinho, é de todo impossível. Quer por causa da solidez do céu; ou da região média ígnea, que consumiria tais vapores; ou porque o lugar, para onde são levados os corpos leves e rarefeitos está abaixo do côncavo do orbe da luz; ou também porque, sensivelmente, é visível que os vapores não se elevam até os cumes de certos montes. E o que dizem da rarefação do corpo, até o infinito, por ser divisível até o infinito, é vão. Pois, o corpo natural não se divide nem se rarifica até o infinito, senão só até um certo limite.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Parece a alguns que se resolveria essa objeção, pelo fato de as águas, embora naturalmente graves, estarem contudo contidas sobre os céus, por virtude divina. — Mas essa **SOLUÇÃO.** Agostinho a exclui, dizendo que agora nos importa indagar como Deus instituiu as naturezas das causas; e não o que nelas quis obrar, para manifestação do seu poder. — Por onde,

deve-se dizer, de outro modo, que, a **SOLUÇÃO.** resulta do que acabamos de dizer, segundo as duas últimas opiniões, sobre as águas e o firmamento. Assim, conforme a primeira opinião, é necessário estabelecer para os elementos uma ordem diferente da de Aristóteles; de modo que certas águas espessas estejam ao redor da terra, e outras tênues ao redor do céu; e que aquelas estejam para o céu como estas para a terra. Ou que, pela água se entenda a matéria dos corpos, como foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta clara a resposta à segunda objeção das duas últimas opiniões. Assim, conforme a primeira, responde Basílio de dois modos. De um, dizendo não ser necessário que tudo o que aparece como redondo, na concavidade, seja também redondo ou convexo na parte superior. De outro, que as águas que estão sobre os céus não são fluidas, mas firmadas, fora do céu, por uma como solidez glacial. Por isso é chamado esse céu por alguns, céu cristalino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo a terceira opinião, as águas estão sobre o firmamento, elevadas por evaporação, por causa da utilidade das chuvas. Porém, conforme a segunda opinião, o firmamento sobre o qual estão as águas é o céu totalmente diáfano, sem estrelas; este céu, o consideram como o primeiro móvel, motor de todo o céu pelo movimento diurno, cujo movimento opera a continuidade da geração, assim como o céu em que estão os astros opera, pelo movimento zodiacal, a diversidade da geração e da corrupção, pelo acesso e recesso, e pelas diversas virtudes das estrelas. Porém, segundo a primeira opinião, as águas aí estão, conforme Basílio, para temperar o calor dos corpos celestes. E como sinal disso, alguns admitiram, conforme diz Agostinho, que a estrela de Saturno é frigidíssima por causa da vizinhança das águas superiores.

Art. 3 — Se o firmamento divide umas, de outras águas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o firmamento não divide umas, de outras águas.

1. — Pois, cada corpo tem, especificamente, o seu lugar natural. Ora, água é da mesma espécie que água, como diz o Filósofo. Logo, não se podem distinguir, localmente, umas, de outras águas.

2. Demais. — Se se disser que essas águas da parte superior do firmamento são de outra espécie que as da parte inferior, digo *em contrário* o seguinte. — Seres especificamente diversos não precisam de outro que os distingam. Se, pois, as águas superiores e inferiores diferem especificamente, o firmamento não as distingue umas, de outras águas.

3. Demais. — Só pode distinguir umas, de outras águas o que é tocado delas por ambos os lados; como a parede levantada no meio de um rio. Ora, é manifesto, as águas inferiores não atingem o firmamento. Logo, este não divide umas, de outras águas.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Faça-se o firmamento no meio das águas, e separe umas águas das outras águas.

SOLUÇÃO. — Quem considerasse superficialmente a letra do Gênesis, poderia ter tal imaginação, segundo a posição de certos filósofos antigos, que ensinavam ser a água um corpo infinito, princípio de todos os outros corpos. E que essa imensidade das águas podia estar expressa na denominação de abismo, quando a Escritura diz: As trevas cobriram a face do abismo. E também ensinavam que esse céu sensível, que vemos, não contém abaixo de si todos os seres corporais, mas é o corpo infinito das águas superiores ao céu. E assim, poder-se-ia dizer que o firmamento do céu divide as águas exteriores das interiores, i. é, de todos os corpos contidos abaixo do céu, cujo princípio ensinavam ser a água.

Como porém se demonstra por verdadeiras razões a falsidade dessa doutrina, não podemos considerá-la como expressiva do sentido da Escritura. Mas devemos atender a que Moisés, falando a um povo rude, e condescendendo com a ignorância deles, propôs-lhes só o manifestamente aparente aos sentidos. Pois todos, por mais rudes que sejam, depreendem pelos sentidos que a terra e a água são corpos. Mas já nem todos percebem que o ar é corpo; a ponto de até certos filósofos dizerem que o ar nada é, chamando vácuo ao que está cheio de ar. Por isso, Moisés faz menção expressa da água e da terra, sem nomear o ar, para não propor nada de ignoto a gente rude. Mas, para exprimir a verdade aos capazes, dá lugar para se compreender o que seja o ar, denominando-o como anexo à água, quando diz que as trevas cobriam a face do abismo; dando assim a entender que sobre a face das águas há um corpo diáfano, sujeito da luz e das trevas.

Quer, pois, entendamos, por firmamento, o céu onde estão as estrelas, ou o espaço nebuloso do ar, com propriedade se diz que o firmamento divide umas, de outras águas, sendo estas ou a matéria informe, ou todos os corpos diáfanos, incluídos nessa comum denominação. Pois, o céu sidéreo distingue os corpos inferiores diáfanos dos superiores; ao passo que o ar nebuloso distingue a parte superior do ar, onde se geram as chuvas e outras impressões, da inferior, conexa com as águas e compreendida nesta denominação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se por firmamento se entende o céu sidéreo, as águas superiores não são da mesma espécie que as inferiores. Se porém se entende o ar nebuloso, então ambas as águas são da mesma espécie; deputando-se-lhes dois lugares, embora não pela mesma razão; pois, o lugar superior é o da geração delas e o inferior, do repouso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se se admitem as águas como especificamente diversas, diz-se que o firmamento as divide, não como causa da divisão, mas como limite de umas e outras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Moisés, por causa da invisibilidade do ar e de corpos semelhantes, compreendeu todos os corpos dessa natureza na denominação de água. Por onde, é manifesto que há águas de ambos os lados do firmamento, como quer que se compreenda este.

Art. 4 — Se há só um céu.

O quarto discute-se assim. — Parece que há só um céu.

1. — O céu se opõe à terra, conforme se diz: No princípio criou Deus o céu e a terra. Mas a terra é uma só. Logo, também é um só o céu.

2. Demais. — Todo o existente com a sua matéria total é único. Ora, assim é o céu, como o prova o Filósofo. Logo, há só um céu.

3. Demais. — O que se predica de vários univocamente, deles se predica por uma só razão. Ora, se vários céus há, de vários se predica o vocábulo céu, univocamente; pois, se se predicasse equivocamente, não se poderia dizer em sentido próprio, que há vários céus, haja para isso alguma razão comum. Ora, não se pode assinalar qual esta seja. Logo, não se pode dizer que existam vários céus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Louvai-o, céus dos céus.

SOLUÇÃO. — Neste assunto, há certa diversidade entre Basílio e Crisóstomo. Assim, para este, só há um céu; e a expressão plural, céu dos céus, provém de uma propriedade da língua hebraica que usa o nome

céu só no plural, como também acontece em latim, em que há muitos nomes sem singular. Porém, Basílio e Damasceno que o segue, dizem que há vários céus. — Mas, esta diversidade é antes de palavra, que real. Pois, Crisóstomo denomina um só céu todo o corpo que está sobre a terra e a água; assim também as aves do ar se chamam, por isso, aves do céu. Mas, o haver nesse corpo muitas distinções levou Basílio a admitir vários céus.

Por onde, para se conhecer a distinção dos céus, deve-se considerar que céu, na Escritura, toma-se em tríplice acepção. — Ora, empregado própria e naturalmente, chama-se céu qualquer corpo sublime e luminoso, atual ou potencialmente, e incorruptível por natureza. E neste sentido admite-se três céus. O primeiro, totalmente lúcido, chamado empíreo. O segundo, totalmente diáfano, chamado céu aquoso e cristalino. O terceiro, em parte diáfano e em parte atualmente lúcido, chama-se céu sidéreo, e é dividido em oito esferas, convém a saber, a das estrelas fixas e as sete dos planetas, perfazendo os denominados oito céus.

Num segundo sentido, céu é o que participa de alguma propriedade do corpo celeste, convém a saber, a sublimidade e a luminosidade, atual ou potencial. E assim, Damasceno compreende como um só céu todo o espaço que vai das águas até a esfera da lua, e o denomina aéreo. Por onde, na sua opinião, há três céus, o aéreo, o sidéreo e outro superior, entendendo-se que este último é o ao que, conforme a lição — até ao terceiro dia — o Apóstolo foi arrebatado. Mas, como esse espaço contém dois elementos, o fogo e o ar, e em ambos há uma região chamada superior e outra inferior, por isso Rabano distingue, neste céu, quatro outros: a suprema região do fogo, chamando-lhe céu ígneo; depois, a inferior ou céu Olímpio, por causa da altura do monte chamado Olimpo; em seguida, à suprema região do ar chamou-lhe céu etéreo, por causa da inflamação; e, por fim, à região inferior, céu aéreo. E assim, como estes quatro céus se conumeram com os três superiores, são ao todo sete céus corpóreos, conforme Rábano.

Num terceiro sentido céu se emprega metaforicamente; assim, por vezes, a própria santa Trindade é chamada céu, por causa da sua sublimidade e luz espiritual. Em relação a esse céu é que se entende o dito do diabo:Subirei ao céu, isto é, à igualdade com Deus. Outras vezes, como ensina Agostinho, também os bens espirituais, entre os quais a remuneração dos santos, se denominam céus, por causa da eminência deles, conforme a Escritura: Grande é a vossa recompensa nos céus. Outras vezes ainda, os três gêneros das visões sobrenaturais; a corpórea, a imaginária e a intelectual, chamam-se três céus, dos quais Agostinho expõe, que Paulo foi arrebatado até ao terceiro céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A terra está para o céu, como o centro para a circunferência. Donde, assim como muitas circunferências podem ter o mesmo centro, assim, existindo só uma terra, admitem-se muitos céus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa objeção procede, se o céu importa a universidade das criaturas corporais; havendo então, só um céu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em todos os céus encontra-se comumente a sublimidade e alguma luminosidade, como do sobredito se colhe.

Questão 69: Da obra do terceiro dia.

Em seguida, devemos considerar a obra do terceiro dia. E, nesta questão, dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se com propriedade se diz que a congregação das águas foi feita no terceiro dia.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se diz com propriedade que a congregação das águas foi feita no terceiro dia.

1. — Pois, a palavra faça-se exprime as coisas feitas no primeiro e no segundo dia. Assim, está escrito: Disse Deus, faça-se a luz; e disse também: faça-se o firmamento. Ora, o terceiro dia entra na mesma divisão que a dos outros dois. Logo, a obra desse dia devia ser expressa pela palavra faça-se e não somente pela palavracongreguem-se.

2. Demais. — Primitivamente, a terra estava coberta de águas por toda parte, sendo por isso dita invisível. Portanto, não havia nenhum lugar, sobre a terra, em que as águas pudessem congregar-se

3. Demais. — Coisas sem mútua continuidade não ocupam o mesmo lugar. Ora, nem todas as águas têm mútua continuidade. Logo, nem todas foram congregadas no mesmo lugar.

4. Demais. — A congregação é própria do movimento local. Ora, as águas são naturalmente fluentes e correm adunadas. Logo, para tal não era necessário recorrer-se a um preceito divino.

5. Demais. — A terra também aparece denominada no princípio da sua criação, quando se diz: No princípio criou Deus o céu e a terra. Logo, é impróprio dizer-se que o nome de terra foi imposto no terceiro dia.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. — Neste assunto devemos sentir diferentemente, conforme a exposição de Agostinho ou dos outros Santos Padres. Agostinho, em todas as suas obras, não fala em ordem de duração, mas só na de origem e natureza. Assim diz que em primeiro lugar foi criada a natureza espiritual informe e a natureza corpórea sem nenhuma forma, designada esta primeiramente pelos nomes de terra e água; não que essa informidade precedesse temporalmente à formação, senão só quanto à origem. Nem, na sua opinião, uma formação precedeu à outra, na duração, mas só na ordem da natureza. E segundo esta ordem era necessário que, primeiro, se colocasse a formação da natureza suprema, i. é, a espiritual; lendo-se, por isso, que, no primeiro dia foi feita a luz. Mas, assim como a natureza espiritual tem preeminência sobre a corporal, assim também têm preeminência os corpos superiores sobre os inferiores. Por onde, em segundo lugar, toca na formação dos corpos superiores, quando se diz: Faça-se o firmamento; pelo que se entende a impressão da forma celeste na matéria informe, no princípio ainda não existente, no tempo, mas só em origem. Por fim, em terceiro lugar, a impressão das formas elementais da matéria informe, precedente, não temporal, mas originalmente. Por onde, pelo dito as águas ajuntem-se num só lugar, e apareça o elemento árido, entende-se que na matéria corporal foi impressa a forma substancial da água, pela qual lhe compete à mesma um determinado movimento; e a forma substancial da terra, pela qual esta aparece com determinado aspecto.

Porém os outros Santos Padres, como nessas obras também se atende à ordem da duração, ensinam que a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação; e uma forma, à outra. Mas, dizem, pela informidade da matéria não se entende a carência de toda forma, porque já existia o céu, a água e a

terra, três denominações de seres manifestamente perceptíveis pelos sentidos; mas a carência da distinção devida e de uma certa beleza consumada. E por três nomes introduziu a Escritura três informidades. Ao céu, que está na parte superior e é a origem da luz, respeita a informidade das trevas. Ao passo que a informidade da água, que é média, é expressa pelo nome de abismo, significativo de uma certa imensidade desordenada de águas, como diz Agostinho. E por fim alude-se à terra quando se diz que a terra estava informe, ou invisível, por estar coberta de águas. Assim, pois, a formação do corpo supremo foi feita no primeiro dia; e como o tempo, resultante do movimento do céu, é o número do movimento desse corpo, fez-se, por essa formação, a distinção do tempo, i. é, da noite e do dia. Porém, no segundo dia, foi formado o corpo médio, i. é, a água que recebeu pelo firmamento uma certa distinção e ordem, de modo que o nome de água compreende também outras coisas, como antes se disse. Enfim, no terceiro dia foi formado o último corpo, i. é, a terra, por ter sido descoberta das águas, e fez-se a distinção no ínfimo lugar, entre a terra e o mar. Por onde, assim como, com bastante congruência, exprimiu-se a informidade da terra, dizendo que a terra era invisível, ou informe, assim a sua formação foi expressa pelo dito:E o elemento árido apareça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Agostinho, na obra do terceiro dia, a Escritura não usa da palavra faça-se, como nas obras precedentes, para mostrar que as formas superiores, i. é, as espirituais, dos anjos e dos corpos celestes, são perfeitas no ser e estáveis; ao passo que as formas inferiores são imperfeitas e móveis. Por onde, a congregação das águas e a aparição do árido designam a impressão de tais formas: pois a água tem fluxo corredio e a terra está fixa estavelmente, como diz o mesmo. Porém, segundo os outros, devemos dizer que na obra do terceiro dia, completando-se somente quanto ao movimento local, não era necessário que a Escritura usasse da palavra faça-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para Agostinho é clara a **SOLUÇÃO.**: não se deve dizer que a terra estava, primeiro, coberta de águas e que, depois, estas se congregaram; mas sim que foram feitas já congregadas. — Segundo os outros, porém, de três modos se responde, como diz Agostinho. De um, dizendo-se que no lugar onde se congregaram, se elevaram a maior altitude; pois, que o mar é mais alto que a terra, a experiência, no Mar Vermelho, o prova, como diz Basílio. De outro modo, dizendo-se que a água mais rarefeita, como nuvem, que cobria as terras, densificou-se pela congregação. De um terceiro, dizendo-se que a terra podia oferecer algumas partes côncavas, onde as águas, refluindo, fossem recebidas. Dentre essas opiniões a primeira parece mais provável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as águas têm um termo, i. é, o mar, ao qual confluem, por meatos manifestos ou ocultos; e por isso se diz que as águas se congregam em um lugar. — Ou esse único lugar é assim chamado, não absolutamente, mas por comparação com o lugar da terra dessecada, sendo então o sentido: As águas ajuntem-se num só lugar, i. é, separadas da terra árida. Pois, para designar a pluralidade dos lugares da água, acrescenta: ao caminho das águas chamou mares.

RESPOSTA À QUARTA. — A ordem de Deus constitui os corpos no seu movimento natural; por onde, se diz que eles executam, pelos seus movimentos naturais, esse verbo. — Ou se pode dizer que era natural cercasse a água à terra, por todos os lados, como o ar cerca, por todos os lados, a água e a terra; mas, por necessidade de fim, i. é, para existirem animais e plantas sobe a terra foi necessário que alguma parte dela ficasse a descoberto das águas. O que alguns filósofos atribuem à ação do sol, dessecando a terra pela elevação dos vapores. Mas a Sagrada Escritura o atribui ao poder divino, não só no Gênesis, mas também em Jó, onde se diz da pessoa do Senhor: Encerrei o mar nos limites que lhe prescrevi; e Jeremias: não me temereis a mim, diz o Senhor..., que pus a areia por limite ao mar?.

RESPOSTA À QUINTA. — Segundo Agostinho, pela terra, da qual primeiro se fez menção, entende-se a matéria prima; agora, porém, se entende o elemento mesmo da terra. — Ou, se pode dizer, segundo

Basílio, que, primeiro, era a terra assim denominada, quanto à sua natureza, agora porém, o é quanto à sua principal propriedade, que é secura. Por onde se diz que chamou ao elemento árido terra. — Ou se pode dizer, conforme Rabbi Moisés, que a expressão chamou, onde quer que apareça, significa a equivocação do nome. Por onde, primeiro se disse que chamou à luz dia, porque também se chama dia ao espaço de vinte e quatro horas, conforme o que no mesmo lugar se diz: E da tarde e da manhã se fez o dia primeiro. Semelhantemente, deve-se dizer que o firmamento, i. é, o ar chamou céu, porque também se chama céu ao que foi criado em primeiro lugar. E ainda, semelhantemente, aí se dizárido, i. é, a parte descoberta das águas, chamou terra, para que esta se distinga do mar; embora seja chamada pelo nome comum de terra, quer esteja coberta quer descoberta das águas. E, em todos os passos, o dito chamou significa deu uma natureza ou propriedade para poder se assim chamado.

Art. 2 — Se se lê com conveniência que a produção das plantas foi feita no terceiro dia.

O segundo discute-se assim. – Parece que não se lê com conveniência que a produção das plantas foi feita no terceiro dia.

1. – Pois as plantas, como os animais, têm vida. Ora, a produção dos animais não se coloca entre as obras da distinção, mas pertence à obra do ornato. Logo, nem a produção das plantas devia se comemorar no terceiro dia, que pertence à obra da distinção.

2. Demais. – O que implica a maldição da terra não devia ser comemorado com a formação da mesma. Ora, a produção de certas plantas implica a maldição da terra, segundo a Escritura (Gn 3, 17-18): A terra será maldita na tua obra... ela te produzirá espinhos e abrolhos. Logo, não devia, universalmente, ser comemorada no terceiro dia, que é o da formação da terra.

3. Demais. – Como as plantas, também as pedras e os minerais aderem à terra; e todavia deles não se faz menção, na formação desta. Logo, nem as plantas deviam ter sido feitas no terceiro dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1, 12): E produziu a terra erva verde; e, em seguida, se acrescenta: E da tarde e da manhã se fez o dia terceiro.

SOLUÇÃO. – Como antes se disse, no terceiro dia foi removida a informidade da terra. Ora, descreve-se-lhe uma dupla informidade: uma, porque a terra era invisível, ou informe, por estar coberta das águas; a outra, porque estava desordenada, ou vazia, i. é, sem o devido decoro, adveniente das plantas que de certo modo a vestem. Assim, uma e outra informidade se lhe removeu nesse terceiro dia; a primeira, porque as águas, ajuntem-se num só lugar, e apareça o elemento árido; a segunda, porque a terra produziu erva verde.

Contudo, sobre a produção das plantas, Agostinho opina diferentemente dos outros expositores. Estes dizem, que as plantas foram produzidas, no terceiro dia, com as suas espécies atuais, conforme o sentido superficial do texto. Porém, opina Agostinho, diz-se que, então, a terra produziu a erva e as árvores, casualmente, i. é, recebeu a virtude de produzir. E ele o confirma com a autoridade da Escritura, dizendo (Gn 2, 4-5): Tal foi a origem do céu e da terra, quando foram criados, no dia em que o Senhor Deus fez o céu e a terra e toda a planta do campo antes que nascesse na terra e toda a erva da campina antes que germinasse. Logo, antes de nascerem na terra, nela se fizeram como na sua causa. E isto também se confirma pela razão. Porque, naqueles primeiros dias, Deus criou a criatura, originária ou causalmente; e descansou em seguida, porque desde então até agora ele opera, no governo das

coisas criadas, pela obra da propagação. Ora, produzir da terra, as plantas, pertence à essa obra. Por onde, no terceiro dia, não foram produzidas as plantas atual, senão causalmente.

Embora, segundo outros, possa-se dizer, que a primeira instituição das espécies pertence às obras dos seis dias. Mas, o proceder, das espécies primeiro instituídas, a geração de seres especificamente semelhantes, já isso pertence ao governo das coisas. E é o que diz a Escritura: Antes que nascesse na terra, ou antes que germinasse, i. é, antes que os semelhantes fossem produzidos dos semelhantes, como vemos agora realizar-se naturalmente, por via de seminação. Donde o dizer a Escritura sinaladamente: Produza a terra erva verde, e que dê semente; pois, foram produzidas espécies perfeitas de plantas, das quais nasceriam as sementes de outras. Nem importa onde tenham a força seminal, se na raiz, no tronco ou no fruto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vida, nas plantas, é oculta, pois carecem do movimento local e dos sentidos, que distinguem, por excelência, o animado do inanimado. Por isso as plantas, aderindo imovelmente à terra, considera-se-lhe a produção uma como formação da terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo antes dessa maldição, os espinhos e os abrolhos foram produzidos, virtual ou atualmente, embora não o fossem para pena do homem; como se, p. ex., a terra, cultivada para dar-lhe alimento, germinasse em certas plantas infrutíferas e nocivas; por isso foi dito: Ela te produzirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Moisés só propôs aquelas coisas que manifestamente aparecem, como já se disse (q. 67, a. 4). Ora, os corpos minerais têm a geração oculta nas vísceras da terra; e, demais, desta não têm distinção manifesta, sendo, antes, considerados como espécies de terra. E por isso, não fez menção deles.

Questão 70: Da obra do ornato, quanto ao quarto dia.

Em seguida, devemos tratar da obra do ornato. E, primeiro, de cada um dos dias, em si. Segundo, de todos os seis dias, em comum.

Quanto ao primeiro ponto, devemos tratar da obra do quarto dia. Segundo, da do quinto. Terceiro, da do sexto. Quarto, do concernente ao sétimo dia.

Sobre o primeiro ponto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os astros deviam ser produzidos no quarto dia.

O **primeiro discute-se assim. — Parece que os astros não deviam ser produzidos no quarto dia.**

1. — Pois, são corpos naturalmente incorruptíveis. Logo, a matéria deles não pode existir sem as respectivas formas. Ora, essa matéria foi produzida pela obra da criação, antes dos dias. Logo, também as suas formas o foram. Logo, não foram feitas no quarto dia.

2. Demais. — Os astros são uns quasi vasos de luz. Ora, esta foi feita no primeiro dia. Logo, nesse mesmo dia, e não no quarto, também deviam ter sido feitos aqueles.

3. Demais. — Como as plantas estão fixas na terra, assim estão fixos os astros no firmamento; por onde, a Escritura diz que colocou-os no firmamento. Mas, a produção das planta é descrita simultaneamente com a formação da terra, à qual são aderentes. Logo, também a produção dos astros devia ter sido feita, simultaneamente com a do firmamento, no segundo dia.

4. Demais. — O sol, a lua e os outros astros são causa das plantas. Mas, pela ordem natural, a causa precede o efeito. Logo, os astros não deviam ter sido feitos no quarto dia, mas no terceiro, ou antes.

5. Demais. — Muitas estrelas, segundo os astrólogos, são maiores que a lua. Logo, o sol e a lua, somente, não deviam ser considerados como os dois grandes luzeiros.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. — Na recapitulação das obras divinas, a Escritura assim diz (Gn 2, 1): Assim foram acabados os céus e a terra, e todo o seu ornato. Nessas palavras pode-se compreender uma tríplice obra: a da criação, pela qual, como se lê, foram produzidos o céu e a terra, mas informes; a da distinção, pela qual o céu e a terra foram aperfeiçoados, quer pelas formas substanciais, atribuídas à matéria totalmente informe, como sente Agostinho, quer quanto à decoração e à ordem convenientes, como dizem os outros Santos Padres. E a estas duas obras se ajunta o ornato, que difere da perfeição. Por onde, a perfeição do céu e da terra diz respeito ao que lhes é intrínseco; porém o ornato, ao que é delas distinto. Assim como o homem, que se aperfeiçoa pelas próprias partes e formas, orna-se, porém, com os vestimento ou coisas semelhantes. Ora, a distinção dos seres por excelência se manifesta no movimento local, que os separa uns dos outros. Por isso, à obra do ornato pertence a produção das coisas que têm movimento, no céu e na terra. Ora, como antes se disse, de três coisas se faz menção, na criação: do céu, da terra e da água. E essas três se formam pela obra da distinção, em três dias: no primeiro dia, o céu; no segundo, separam-se as águas; no terceiro, separa-se, na terra, o mar, da parte enxuta. E semelhantemente, na obra do ornato: no primeiro dia, que é o quarto, são produzidos os astros que se movem no céu, para ornato do mesmo; no segundo, que é o quinto, as aves e os peixes, para ornato do elemento médio, pois se movem no ar e na água, que se consideram idênticos; no terceiro dia, que é o sexto, são produzidos os animais, que se movem na terra, para ornato da mesma.

Mas, importa saber que, na produção dos astros, Agostinho não discorda dos outros Santos Padres. Pois, ensina que os astros foram feitos atual e não só virtualmente; porque o firmamento não tem a virtude produtiva deles, como a terra tem a das plantas. Por onde, a Escritura não diz: — Produza o firmamento astros — como diz: — Produza a terra erva verdejante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Agostinho, nenhuma dificuldade oferece esta objeção. Pois, não admitindo a sucessão do tempo, em tais obras, não deve, por consequência dizer que a matéria dos astros estava sujeita a outra forma. Também nenhuma dificuldade há para os que dizem que os corpos celestes, sendo da natureza dos quatro elementos, são formados da matéria preexistente, como os animais e as plantas. Mas os que ensinam serem os corpos celestes de natureza diferente da dos elementos, e incorruptívei por natureza, devem também dizer que a substância dos astros foi criada informe desde o princípio, estando agora formada, não, por certo, pela forma substancial, mas por acrescentamento de uma determinada virtude. E por isso, no princípio, não se faz menção dos astros, senão só no quarto dia, como diz Crisóstomo; para que, assim, se afaste o povo da idolatria, mostrando-se que eles não são deuses, pois não existiam no princípio. **RESPOSTA À SEGUNDA.** — Segundo Agostinho, nenhuma dificuldade resulta desta objeção; pois, a luz de que se fez menção, no primeiro dia, era espiritual e a que agora foi feita, é corporal. Se, porém, se entender que a luz feita no primeiro dia é corporal, deve-se dizer que tal luz foi produzida, segundo a natureza comum da luz; porém, no quarto dia, foi atribuida aos astros uma determinada virtude para determinados efeitos; sendo por isso que vemos o raio do sol ter uns efeitos, e o da lua, outros, e assim por diante. E, por causa dessa determinada virtude, diz Dionísio, que a luz do sol, primeiramente informe, foi formada no quarto dia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo Ptolomeu, os astros não são fixos nas esferas, mas têm movimento diferente do delas. Por onde, ensina Crisóstomo, não se diz que Deus os colocou no firmamento porque nele estejam fixos, mas porque mandou que aí estivessem; assim como pôs o homem no paraíso, para que nele estivesse. Mas, segundo a opinião de Aristóteles, as estrelas estão fixas nas esferas e só pelo movimento destas se movem. Contudo, a verdade real é que o movimento dos astros é percebido pelos sentidos; não, porém, o das esferas. Mas Moisés, condescendendo com um povo rude, exprimiu-se conforme ao sensivelmente, como já se disse (q. 68, a. 3). A objeção cessa, porém, se houver outro firmamento, que os sentidos, aos quais como se disse , se atém Moisés, não distinguem, e que seja diferente, por natureza, do em que estão postos os astros. Pois, o firmamento, feito no segundo dia, quanto à parte inferior, só recebeu os astros, no quarto dia, quanto à parte superior; de modo que, conforme o que aparece aos sentidos, toma-se o todo pela parte.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Basílio, coloca-se a produção das plantas antes da dos astros, para excluir a idolatria. Pois, os que crêem serem os astros deuses, dizem que as plantas tiram deles a sua origem primordial; embora, como diz Crisóstomo, assim os astros, com os seus movimentos, cooperem para a produção das plantas, como o agricultor.

RESPOSTA À QUINTA. — Segundo Crisóstomo, chamam-se dois grandes luzeiros, não tanto pelo tamanho, como pela eficácia e pela virtude; pois, embora as outras estrelas sejam maiores, em tamanho que a lua, contudo os efeitos desta se fazem mais sentir nos seres do nosso mundo; demais, ela aparece maior aos sentidos.

Questão 71: Da obra do quinto dia.

Art. único – Se se descreve convenientemente a obra do quinto dia.

Em seguida devemos tratar da obra do quinto dia; e parece que esta obra é descrita inconvenientemente.

1. – Pois, as águas só produzem aquilo para o que lhes basta a virtude. Ora, essa virtude não basta para a produção dos peixes e das aves, pois, muitos deles são gerados seminalmente. Logo, não é com conveniência que se diz: Produzam as águas répteis animados e viventes e aves que voem sobre a terra.

2. Demais. – Os peixes e as aves não são produzidos somente pela água; antes, na composição deles parece dominar sobretudo a terra, para onde os seus corpos naturalmente se movem; e por isso na terra descansam. Logo, sem conveniência se diz que os peixes e as aves são produzidos pela água.

3. Demais. – Como os peixes movem–se na água, assim as aves, no ar. Logo, se aqueles são produzidos pela água, estas deveriam sê–lo, não por ela, mas pelo ar.

4. Demais. – Nem todos os peixes reptam nas águas; pois, alguns deles têm pés, com que andam em terra, como as focas. Logo, não se designa suficientemente a produção dos peixes dizendo: Produzam as águas répteis animados e viventes.

5. Demais. – Os animais terrestres são mais perfeitos que as aves e os peixes. O que bem se vê por terem membros mais distintos e geração mais perfeita, pois, geram animais; ao passo que os peixes e as aves põem ovos. Ora, os seres mais perfeitos existem primeiro, na ordem da natureza. Logo, os peixes e as aves não deviam ter sido feitos no quinto dia, antes dos animais terrestres. Em contrário, basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, a ordem da obra do ornato corresponde à ordem da distinção. Por onde, assim como dentre os três dias deputados à distinção, o dia médio, que é o segundo, o foi à distinção do corpo médio, isto é, as águas; assim, dentre os dias deputados à obra do ornato, o dia médio, isto é; o quinto, o foi ao ornato do corpo médio, pela produção das aves e dos peixes. Por onde, assim como Moisés, no quarto dia, menciona os astros e a luz, para designar que o quarto dia corresponde ao primeiro, em que disse ter sido feita a luz; assim, neste quinto dia, menciona as águas e o firmamento do céu, para designar que o quinto dia corresponde ao segundo. – Mas, devemos saber que, assim como relativamente à produção das plantas, Agostinho difere dos outros expositores, assim também, na das aves e dos peixes. Pois, ao passo que os outros dizem terem sido os peixes e as aves produzidos, em ato, no quinto dia; Agostinho opina que no quinto dia a natureza das águas produziu, em potência, os peixes e as aves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Avicena ensinava, que todos os animais podem ser gerados por uma certa mistão dos elementos, sem seminação, mesmo por via da natureza. Mas isto é inadmissível, porque a natureza, procedendo nos seus efeitos por modos determinados, os seres naturalmente gerados por sem inação não o podem ser sem ela. – Por onde, deve–se dizer, diferentemente, que na geração natural dos animais, o princípio ativo: é a virtude formativa, que reside no sémen, para os seres gerados por seminação: em lugar de cuja virtude está a do corpo celeste, nos seres gerados da putrefacção. E o princípio material, na geração de qualquer dessas duas espécies de animais, é algum elemento ou algum elementado, Porém, na instituição primeira das coisas, o princípio ativo foi o Verbo de Deus, que da matéria elementar produziu os animais; quer em ato, segundo os

outros Santos Padres, quer virtualmente, segundo Agostinho (loc, cit.). Não que a água ou a terra tenham em si a virtude de produzir todos os animais, como ensinou A vicena; mas porque o fado mesmo de poderem os animais ser produzidos da matéria elementar, por virtude do sémen ou das estrelas, vem da virtude primitivamente dada aos elementos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os corpos das aves e dos peixes podem ser considerados de duplo modo. Ou em si, e então é necessário domine mais neles o elemento terrestre; porque para se fazer o equilíbrio da comistão no corpo do animal é necessário abunde nele quantitativamente o elemento menos ativo, isto é, a terra. Ou, considerados enquanto nascidos para se moverem com determinados movimentos; então, tendo certa afinidade com os corpos nos quais se movem a geração deles é como aqui ficou descrita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ar, sendo insensível, não é considerado isoladamente, em si mesmo, mas junto com os outros seres: parcialmente, com a água, quanto à parte inferior, porque se incrassa com as exalações dela; e, parcialmente, com o céu, quanto à parte superior. Ora, diz–se que as aves, movendo–se na parte inferior do ar, voam sob o firmamento do céu, mesmo se firmamento for tomado pelo ar nebuloso. Por onde, a produção das aves é atribuída à água.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza vai de um extremo a outro, passando pelo meio. Por isso, entre os celestes e aquáticos, há certos animais médios, com pontos comuns com aqueles e computados com os que mais comunicam,pelo que os faz comunicarem com estes, e não pelo que o faz com o outro extremo. Contudo, para incluir todos esses seres, que têm particularidades especiais, entre os peixes, depois de haver dito: – Produzam as águas répteis animados e viventes; – acrescentou: Deus criou os grandes peixes etc.

RESPOSTA À QUINTA. – A produção desses animais se ordena pela ordem dos corpos que os adornam, mais do que pela própria dignidade; e contudo, via da geração, chega–se aos mais perfeitos pelos mais imperfeitos.

Questão 72: Da obra do sexto dia.

Art. único – Se a obra do sexto dia é descrita convenientemente.

Em seguida, trata–se da obra do sexto dia. E parece que é descrita inconvenientemente.

1. – Pois, como as aves e os peixes têm alma vivente, assim também os animais terrestres. Mas, esses animais não são a alma vivente mesma. Logo, inconvenientemente se diz: Produza a terra animais viventes; devendo–se dizer: Produza a terra quadrúpede com alma viva.

2. Demais. – O gênero não se divide por oposição com a espécie. Ora, os animais domésticos e os selvagens são computados entre os quadrúpedes, Logo, inconvenientemente estes são conumerados com aqueles.

3. Demais. – Assim como os outros animais pertencem a gênero e espécie determinados, assim também o homem. Ora, na produção do homem, não se faz menção do seu gênero nem da sua espécie. Logo, nem na produção dos outros animais se deveria fazê–lo, quando se diz no seu género ou na sua espécie.

4. Demais. – Mais semelhantes ao homem, do qual se diz que foi abençoado por Deus, são os animais terrestres do que as aves e os peixes. Ora, como se diz das aves e dos peixes, que foram abençoados, com muito maior razão dever–se–ia também dizer o mesmo dos outros animais.

5. Demais. – Certos animais são gerados da putrefacção, que é uma corrupção. Ora, a corrupção não convém à primeira instituição das coisas. Logo, tais animais não deveram ser produzidos, nessa primeira instituição.

6. Demais. – Certos animais são venenosos e nocivos ao homem. Ora, antes do pecado, nada devia lhe ser nocivo a este. Logo, tais animais ou não deveram, de nenhum modo, ser feitos por Deus, autor de todo bem; ou não deveram ser feitos antes do pecado.

Em contrário basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – Assim como no quinto dia foi ornado o corpo médio, que corresponde ao segundo dia; assim no sexto dia foi o último corpo, isto é, a terra, pela produção dos animais terrestres, e corresponde ao terceiro dia. Por onde, em ambos esses dias, se faz menção da terra. – E também aqui, segundo Agostinho, os animais terrestres foram produzidos potencialmente; segundo os outros Santos Padres, porém, em ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Basílio, pelo modo de falar da Escritura, podem–se coligir os diversos graus de vida que se encontram nos diversos viventes. – Assim as plantas, tendo vida imperfeitíssima e oculta, não se faz na produção delas nenhuma menção da vida, mas só da geração, porque só a vida geradora nelas se encontra; pois, a vida nutritiva e a aumentativa servem à geradora, como a seguir se dirá. – Entre os animais porém são mais perfeitos, comumente falando, os terrestres que as aves e os peixes; não que os peixes careçam de memória, como afirma Basílio e Agostinho nega, mas por causa da distinção dos membros e da perfeição da geração. E quanto a certas sagacidades, também alguns animais imperfeitos são melhores dotados, como as abelhas e as formigas. Por isso, os peixes são chamados, não animais viventes, mas répteis animados e viventes: ao passo, que os animais terrestres são chamados animais e viventes; por causa da perfeição da vida que têm. Pois se os peixes são corpos dotados, de algum modo, de alma, os animais terrestres são, pela perfeição da vida, umas quase almas que dominam os seus corpos. – Porém, o grau perfeitíssimo da vida sendo do

homem, não se diz que a vida dele foi produzida pela terra ou pela água, como a dos outros animais, mas por Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por animais domésticos ou animais se entendem os animais domésticos que, de algum modo, servem ao homem. Por animais selváticos, porém, se entendem os animais ferozes, como os ursos e os leões. Ao passo que répteis significa os animais, como as serpentes, sem pés com que se elevem da terra; ou, como os lagartos e as tartarugas, com pés pequenos, com os quais pouco se elevam. Mas, por haver certos animais, como os cervos e as cabras, não compreendidos em nenhuma dessas classes, acrescenta–se, para que o sejam, a palavra quadrúpedes, – Ou então, empregou–se quadrúpedes para significar o gênero, considerando os outros animais como espécies; pois, há certos répteis quadrúpedes, como os lagartos e as tartarugas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quanto aos outros animais e plantas, fez–se menção do gênero e da espécie, para designar a geração dos semelhantes pelos semelhantes. Porém não era necessário dizer tal em relação ao homem, porque o já dito dos outros animais também dele se pode entender. – Ou porque os animais e as plantas, como muito afastados da semelhança divina, foram produzidos no seu gênero e na sua espécie. Porém, do homem se diz que foi formado à imagem e semelhança de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – A bênção de Deus dá a virtude de multiplicar, pela geração. Por onde, já se subentende, sem ser necessário repetir, dos animais terrestres, o que foi dito das aves e dos peixes, primeiro nomeados. Para os homens, porém, se reitera a bênção, por haver neles uma certa e especial razão de multiplicação, a saber, completar–se o número dos eleitos; e para ninguém poder dizer que há algum pecado na junção de gerar filhos. Porém, as plantas de todo sem afeto na propagação da prole, e que geram sem nenhuma sensibilidade, foram julgadas indignas das palavras de bênção.

RESPOSTA À QUINTA. – Sendo a geração de um a corrupção de outro, não repugna à primeira instituição das coisas sejam gerados seres mais nobres, da corrupção dos menos nobres. Por onde puderam então ser gerados os animais oriundos da corrupção dos seres inanimados ou das plantas; não porem os oriundos da corrupção dos animais, senão só potencialmente.

RESPOSTA À SEXTA. – Agostinho diz, que, se o imperito entrar na oficina de algum artífice, nela verá muitos instrumentos, cujas causas ignora; e se for por demais insipiente, reputá–las–á por supérfluas. Se, porém, incauto, cair numa fornalha, ou ferir–se com alguma ferramenta aguda, julgará haver ai muitas causas nocivas, dando lugar a que o artífice, conhecedor do uso delas, zombe de tal insipiência. Assim, neste mundo, certos ousam criticar multas causas, cujas causas não vêm. Pois multas, embora não necessárias à nossa casa, completam a integridade do todo. Ora, o homem, antes do pecado, usando ordenadamente das coisas do mundo, os animais venenosos não lhe haviam de ser nocivos.

Questão 73: Das coisas pertencentes ao sétimo dia.

Em seguida, devemos considerar as coisas pertencentes ao sétimo dia.

E, sobre este assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 – Se o sétimo dia deve ser considerado como o do acabamento das obras divinas.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o sétimo dia não deve ser considerado como o do acabamento das obras divinas.

1. – Pois, tudo o que neste século se realizou se inclui nas obras divinas. Ora, além de ser a consumação dos séculos, no fim do mundo, como diz a Escritura, o tempo da encarnação de Cristo também é tempo de um certo acabamento; pois, diz a mesma: tempo da plenitude; e o próprio Cristo, moribundo, disse: Tudo está consumado. Logo, o acabamento das obras divinas não foi próprio do sétimo dia.

2. Demais. – Quem completa a sua obra faz alguma cousa. Ora, não se lê que Deus tivesse feito alguma cousa no sétimo dia; mas, antes, que descansou de todas as obras. Logo, o acabamento das obras não é próprio do sétimo dia.

3. Demais. – Sendo perfeito o que não carece de nada do que deve ter não se pode considerar completo aquilo a que muitas coisas, não supérfluas, se acrescentam. Ora, depois do sétimo dia, foram feitas muitas coisas e produzidos muitos indivíduos; e mesmo certas espécies novas, que frequentemente aparecem, sobretudo, de animais gerados da putrefacção. E também Deus cria quotidianamente novas almas e foi nova a obra da encarnação, da qual diz a Escritura: O Senhor criou uma causa nova sobre a terra. Novas são as obras milagrosas, das quais diz a mesma Escritura: Renova os teus prodígios e faze novas maravilhas. Muitas causas por fim são inovadas na glorificação dos santos, conforme o passo: E o que estaca sentado no trono disse: Eis que eu renovo todas as causas. Logo, o acabamento das obras divinas não deve ser atribuído ao sétimo dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: E Deus acabou no sétimo dia a obra que tinha feito.

SOLUÇÃO. – Dupla é a perfeição de uma cousa: a primeira e a segunda. A primeira torna perfeitas as coisas, na sua substância; e essa perfeição é a forma do todo, resultante da integridade das partes. Porém a perfeição segunda é fim. E este ou é operação; é assim que o fim do citarista é tocar cítara; ou é algo a que se chega pela operação; assim, o fim do edificador é a casa que edifica. Ora, como a forma é o princípio da operação, a perfeição primeira é a causa da segunda. A perfeição última, porém, fim de todo o universo, é a perfeita beatitude dos santos, que existirá na consumação última do século. Ora, a perfeição atribuída ao sétimo dia, e que foi a da primeira instituição das coisas, é a primeira, consistente na integridade do universo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, a perfeição primeira é a causa da segunda. Ora, a consecução da beatitude requer duas condições: a natureza e a graça; sendo que a perfeição mesma da beatitude será no fim do mundo, como se disse. Mas esta consumação preexistiu causalmente: quanto à natureza, na primeira instituição das coisas; quanto à graça, na encarnação de Cristo, pois, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo, como diz a Escritura. Assim que, no sétimo dia, foi a consumação da natureza; na encarnação de Cristo, a da graça; no fim do mundo, a da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No sétimo dia Deus fez alguma cousa. Não, criando novas criaturas, mas governando–as e movendo–as às suas operações próprias; o que, de algum modo, já pertence a uma certa incoação da perfeição segunda. Por onde, consumação das obras, segundo a nossa tradução, é atribuída ao sétimo dia. Mas, segundo outra tradução, é atribuída ao sexto. E ambas estas traduções se podem admitir, sendo, no sexto dia, a consumação quanto à integridade das partes do universo; e no sétimo, quanto à operação das partes. – Ou se pode dizer, que, no movimento contínuo, enquanto uma cousa ainda puder mover–se, não se pode considerar o movimento como perfeito, antes do repouso; pois, este é que indica a consumação do movimento. Ora Deus, podendo fazer mais criaturas, além das que fez, nos seis dias, o fato mesmo de ter cessado, no sétimo, de criar novas, se considera como a consumação das suas obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada do que, a seguir, foi feito por Deus é de maneira totalmente nova, que não tenha preexistido, de algum modo, nas obras dos seis dias. Assim, certas coisas preexistiram materialmente, como a formação da mulher da costela de Adão. Outras, porém, preexistiram, nas obras dos seis dias, não só material, mas também causalmente; assim, os indivíduos agora gerados preexistiram, nos primeiros indivíduos das suas espécies. Porém, se aparecerem algumas espécies novas, essas preexistiram em certas virtudes ativas; assim, os animais gerados da putrefação são produzidos pelas virtudes das estrelas e dos elementos, virtudes que desde o princípio eles receberam, mesmo se forem produzidas novas espécies de tais animais. Também certos animais de nova espécie nascem, por vezes, da união de animais especificamente diversos; assim, do asno e da égua é gerado o mulo. E esses animais também preexistiram, nas obras dos seis dias. Outros, porém, preexistiram pela semelhança; assim, as almas, que são criadas; e, semelhantemente, a obra da encarnação, pois, corno diz a Escritura, o Filho de Deus foi feito por semelhança com os homens. E também a glória espiritual preexistiu, por semelhança, nos anjos; e a corporal, no céu, sobretudo no empíreo. Por onde diz a Escritura: Não há nada novo debaixo do sol... porque ela já existiu nos séculos que passaram antes de nós.

Art. 2 – Se Deus descansou de todas as suas obras no sétimo dia.

O segundo discute–se assim. – Parece que Deus não descansou de todas as suas obras, no sétimo dia.

1. – Pois, diz a Escritura: Meu Pai até agora não cessa de obrar, e eu obro também incessantemente. Logo, não descansou de todas as suas obras, no sétimo dia.

2. Demais. – O repouso se opõe ao movimento ou ao trabalho, que às vezes é causado do movimento. Ora, Deus produziu as suas obras, imóvel e sem trabalho. Logo, não se pode dizer que tivesse descansado delas no sétimo dia.

3. Se se disser que Deus descansou no sétimo dia, porque mandou ao homem descansar, responde–se o seguinte: o descanso contrapõe–se à operação. Ora o dito: Deus criou, ou fez isto ou aquilo não se interpreta como significando que Deus mandou criar ou fazer. Logo, também não é interpretação satisfatória dizer, que Deus descansou porque mandou o homem descansar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Descansou no sétimo dia de toda a obra que tinha jeito.

SOLUÇÃO. – O repouso se opõe propriamente, ao movimento e, por consequente, ao trabalho, resultante do movimento. Mas, embora este, em acepção própria, seja próprio aos corpos, todavia aplica–se também às coisas espirituais, de duplo modo. Primeiro, enquanto que toda operação é chamada movimento; assim, mesmo a bondade divina, de certo modo, se move e dirige para as coisas,

porque a elas se comunica, como diz Dionísio. Segundo, o desejo tendente a um objeto se chama de certo modo movimento. Por onde, também o repouso pode ser tomado em dupla acepção; como cessação das obras ou como satisfação do desejo. – Ora, de ambos os modos se diz que Deus descansou no sétimo dia. Do primeiro, por ter cessado, nesse dia, de criar novas criaturas; pois, nada fez a seguir que não estivesse incluído, de algum modo, nas primeiras obras, como se disse. Do segundo, porque Deus tendo a sua beatitude no gozo de si mesmo não precisava das coisas que criou. Por isso não se diz que, feitas as obras, nelas repousou, como se delas precisasse, para a sua beatitude; mas, sim que repousou delas, isto é, em si mesmo, pois a si se basta e satisfaz o seu desejo. E embora repousasse em si mesmo abeterno, contudo, o tê–lo feito, depois das obras, é o próprio do sétimo dia; e é isso a que Agostinho chama repousar das obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus até agora não cessa de obrar, conservando e administrando as criaturas criadas, e não criando novas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O repouso não se opõe ao trabalho ou ao movimento; mas à produção de novas coisas e ao desejo tendente a algum objeto, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como Deus só em si mesmo repousa e tem no gozo de si a sua beatitude, assim também nós nos tomamos felizes unicamente pela fruição de Deus. E por isso, faz–nos repousar nele, das suas e das nossas obras. Por onde, embora seja exposição aceitável dizer que Deus repousou, porque nos manda repousar, todavia não é a única, sendo mesmo, a outra, principal e primeira.

Art. 3 – Se a benção e a santificação são próprias do sétimo dia.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a bênção e a santificação não são próprias do sétimo dia.

1. – Pois, costuma–se considerar abençoado e santo qualquer tempo em que aconteça algum bem, ou em que se evite algum mal. Ora, para Deus nada acresce ou deperece; quer opere, quer cesse de operar. Logo, não é próprio ao sétimo dia especial bênção e santificação.

2. Demais. – Bênção vem de bondade. Ora, o bem é difusivo e comunicativo de si, segundo Dionísio. Logo, mais deviam ser abençoados os dias em que produziu as criaturas, do que quando cessou de produzi–las.

3. Demais. – Cada um dos dias em que foram criadas as novas criaturas é comemorado por uma bênção, pois, de cada um deles se diz : E Deus viu que era bom. Logo, não era necessário que, após a produção de todas as criaturas, fosse abençoado o sétimo dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Abençoou o dia sétimo, e o santificou, porque nele tinha cerrado de toda a sua obra.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, o repouso de Deus, no sétimo dia, se compreende em dupla acepção. Pela primeira, significa que cessou Deus de fazer novas obras, conservando e governando, apenas as criaturas já criadas. Pela segunda, repousou em si mesmo, depois das obras. Assim, pela primeira, a benção é própria do sétimo dia; pois, como antes se disse, ela supõe a multiplicação. Por onde, foi dito às criaturas abençoadas: Crescei e multiplicai–vos. Ora, a multiplicação das coisas se faz pela atividade das criaturas; em virtude da qual se geram os semelhantes dos semelhantes. – Pela segunda, é própria ao sétimo dia a santificação. E a santificação máxima de um ser, consistindo no repousar em Deus, chamam–se santas as coisas consagradas a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A santificação do sétimo dia não está em poder alguma cousa crescer ou decrescer, para Deus; mas em que, para as criaturas, alguma cousa acresce, pela multiplicação e pelo repouso, em Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nos primeiros seis dias foram produzidas as coisas, nas suas primeiras causas; mas depois, por essas primeiras causas, as coisas se multiplicam e conservam; o que também pertence à bondade divina, cuja perfeição se ostenta, sobretudo, em que, só nela, Deus repousa; bem como nós, gozando–a.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comemorado em cada um dos seis dias pertence à instituição primeira da natureza; porém, a bênção pertence ao sétimo dia, para a propagação da natureza.

Questão 74: De todos os seis dias em comum.

Em seguida tratamos de todos os seis dias em comum. E três artigos se discutem:

Art. 1 – Se esses dias são enumerados suficientemente.

O primeiro discute–se assim. Parece que esses dias não são suficientemente enumerados.

1. – Pois, a obra da criação não se distingue menos das da distinção e do ornato, do que estas duas últimas entre si. Ora, uns dias foram destinados à distinção e outros, ao ornato. Logo, também se deviam destinar outros à criação.

2. Demais. – O ar e o fogo são elementos mais nobres que a terra e a água. Ora, há um dia destinado à separação da água e outro, à da terra. Logo, também outros dias devem ser destinados à separação do fogo e à do ar.

3. Demais. – Não diferem menos as aves, dos peixes, do que dos animais terrestres; e o homem, por sua vez, difere mais dos outros animais, do que, entre eles, um, de outro. Ora, há um dia deputado à produção dos peixes do mar, e outro à dos animais da terra. Logo, também deve ser deputado um à produção das aves do céu, e outro, à do homem.

Mas *em contrário*. – Parece que há alguns dias destinados, superfluamente. Pois, a luz estando para o luzeiro como o acidente para o sujeito, é produzido este simultaneamente com o seu acidente próprio. Logo, não se devia destinar um dia para a produção da luz, e outros, para a dos astros. Demais. – Esses dias foram deputados à instituição primeira do mundo. Ora, no sétimo dia nada foi instituído primariamente. Logo, esse dia não devia ser conumerado com os outros.

SOLUÇÃO. – Do que já foi dito pode–se tornar manifesta a razão da distinção desses seis dias. Pois, era necessário distinguir, primeiro, as partes do mundo; e em seguida, orná–las, pelo como povoamento, de seus habitantes. – Porém, segundo outros Santos Padres três partes são designadas, na criatura corporal: a primeira se inclui na denominação de céu; a média, na de água; a ínfima, na de terra. Por onde, segundo os Pitagóricos, em três coisas consiste a perfeição: no principio, no meio e no fim, como diz Aristóteles. Assim, a primeira parte é distinta no primeiro dia e ornada no quarto; a média é distinta no segundo e ornada no quinto; a Ínfima é distinta no terceiro e ornada no sexto. – Agostinho, porém, concordando com estes, quanto aos últimos três dias, deles difere nos três primeiros. Porque, na sua opinião é formada no primeiro dia a criatura espiritual e nos dois últimos a corporal; assim que, no segundo dia são formados os corpos superiores e no terceiro os inferiores. E então, a perfeição das obras divinas corresponde à do número senário, resultante das suas partes alíquotas – um, dois, três – simultaneamente juntas. Assim, um dia é destinado à formação da criatura espiritual; dois, à da corporal, e três ao ornato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Segundo Agostinho, a obra da criação pertence à produção da matéria informe e da natureza espiritual informe; e estando ambas, fora do tempo, como ele diz, a criação delas se faz antes de qualquer dia. – Mas, segundo os outros Santos Padres, pode–se dizer que a obra da distinção e a do ornato se consideram em relação a certas mudanças da criatura, que é medida pelo tempo. Porém, a obra da criação consiste somente na ação divina, que produz num instante a substância das coisas; por onde se diz que qualquer das obras da distinção e do ornato, se fez nó tempo; da criação, porém, se diz que foi feita no princípio, por significar algo de indivisível.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fogo e o ar, por não serem distinguidos pelo vulgo, não são expressamente nomeados por Moisés entre as partes do mundo. Mas são computados, sobretudo quanto à parte inferior do ar, com a parte média, isto é, a água; sendo, quanto à parte superior, computados com o céu, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A produção dos animais é narrada, como servindo eles de ornato das partes do mundo. Por onde, os dias da produção dos animais distinguem–se ou unem–se segundo a conveniência ou diferença que têm, no ornar alguma parte do mundo.

RESPOSTA À QUARTA. – No primeiro dia, foi feita a natureza da luz, em algum sujeito; mas, no quarto dia se diz terem sido feitos os astros, não por ser a substância deles produzida de novo, mas por serem formados de modo como dantes não eram, como já se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – Ao sétimo dia, segundo Agostinho, se destina alguma cousa, além de todas as atribuídas aos seis dias; e é que Deus repousou em si mesmo, das suas obras, por onde, era necessário que, após os seis dias, se fizesse menção do sétimo. – Segundo outros, porém, pode–se dizer que no sétimo dia o mundo teve um novo estado, tal que nada de novo se lhe acrescentasse. Por onde; depois dos seis dias, se coloca o sétimo, deputado ao cessar das obras.

Art. 2 – Se todos esses dias são um só dia.

O segundo discute–se assim. – Parece que todos esses dias são um só dia.

1. – Pois, diz a Escritura: Tal foi a origem do céu e da terra, quando foram criados, no dia em que o Senhor Deus fez o céu e a terra e toda a planta do campo antes que nascesse na terra. Logo um é o dia em que fez o céu e a terra e toda a planta do campo. Mas, fez o céu e a terra no primeiro dia, ou melhor, antes de qualquer dia; e fez os arbustos do campo no terceiro dia. Logo, um só dia são o primeiro, o terceiro e, por igual razão, todos os outros.

2. Demais. – Diz a Escritura: Aquele que vive eternamente, criou todas as coisas juntas. Ora, isto não se daria se os dias dessas obras fossem vários, porque vários dias não são simultâneos. Logo, não há vários dias, mas um só.

3. Demais. – No sétimo dia Deus cessou de fazer novas obras. Se, pois, o sétimo dia é dia diferente dos outros, segue–se que ele não fez esse dia, o que é inconveniente.

4. Demais. – Deus fez num instante a obra de cada dia, pois, de cada obra se diz: Disse e se fez. Se, pois, a obra seguinte a reservasse para outro dia, resultaria que, na parte restante do dia anterior teria cessado as obras; o que seria supérfluo. Logo, não há nenhum dia seguinte ao da obra precedente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Fez–se tarde e manhã e segundo dia e o terceiro dia, e assim por diante. Ora, não se pode falar de segundo e terceiro onde só há um. Logo, não houve só um dia.

SOLUÇÃO. – Neste assunto, Agostinho dissente dos outros expositores. Pois, ensina que todos os chamados sete dias não são mais do que um só dia, que se apresenta sete vezes. Porém, os outros expositores sentem que foram sete dias diversos e não um só.

Ora, estas duas opiniões, referidas à exposição da letra da Escritura, têm entre si grande diversidade. – Assim, segundo Agostinho, por dia se entende o conhecimento da mente angélica; de modo que o primeiro dia é o conhecimento da primeira obra divina; o segundo, o da segunda, e assim por diante. Daí o dizer–se que cada obra teve o seu dia, porque Deus não produziu nada, nas coisas da natureza, que

não imprimisse na mente angélica, podendo esta conhecer simultaneamente muitas coisas, sobretudo no Verbo, em quem todo conhecimento angélico se termina e aperfeiçoa. De modo que os dias se distinguem pela ordem natural das coisas conhecidas e não pela sucessão do conhecimento ou pela da produção das coisas. Ora, o conhecimento angélico pode, própria e verdadeiramente, ser denominado dia, porque a luz, causa do dia, se encontra propriamente, segundo Agostinho, nos seres espirituais. Porém, segundo os outros, por esses dias se entende tanto a sucessão dos dias temporais como a da produção das coisas.

Se contudo, essas duas opiniões se referirem ao modo da produção das coisas, não há entre elas grande diferença. E isto por dois motivos, cujas exposições diversificam Agostinho dos outros, como resulta claro do que já se disse antes. – E o primeiro é que Agostinho pela terra e água, primeiramente criadas, entende a matéria totalmente informe; e pela produção do firmamento, congregação das águas e aparecimento da terra árida entende a impressão das formas na matéria corporal. Os outros Santos Padres, porém, pela terra e água primeiramente criadas, entendem os elementos mesmos do mundo existentes com formas próprias; e pelas obras seguintes entendem alguma distinção nos corpos, já antes existentes, como antes se disse. – Em segundo lugar, difere Agostinho dos outros quanto à produção das plantas e dos animais, por admitirem estes que, na obra dos seis dias, umas e outros foram produzidos atualmente; ao passo que, para Agostinho, o foram apenas potencialmente. Assim, o admitir este que as obras dos seis dias foram feitas simultaneamente, importa em terem as coisas o mesmo modo de produção.

De modo que, segundo todos, a matéria, na produção primeira das coisas, existia sob as formas substanciais dos elementos; e demais, nessa primeira instituição não havia animais nem plantas, em ato. Mas Agostinho difere dos outros em quatro pontos; pois, segundo os outros Santos Padres, depois da produção primeira da criatura, houve tempo em que não existia a luz; não havia Um firmamento formado; a terra não estava a descoberto das águas; e não estavam formados os astros do céu, que é o quarto ponto; coisas todas que não admite Agostinho. Por onde, para não ficar prejudicada nenhuma dessas opiniões, devem–se responder as objecções de uns e de outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. No mesmo dia em que Deus criou o céu e a terra, criou também todos os arbustos do campo, não em ato, mas antes que nascessem na terra, isto é, em potência; o que Agostinho atribui ao terceiro dia e, os outros, à instituição primeira das coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus criou todas as coisas simultaneamente, quanto à substância delas, de certo modo informe; mas não simultaneamente, quanto à formação feita pela distinção e pelo ornato; e por isso se usa, expressamente, da palavra criação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No sétimo dia, Deus cessou de fazer novas obras; não, porém, de propagar certas delas; e essa propagação é causa de sucederem outros dias, ao primeiro.

RESPOSTA À QUARTA. – Não é por impotência de Deus, como se precisasse de tempo para operar, que todas as coisas não foram simultaneamente distintas e ornadas; mas para que se conservasse a ordem, na instituição delas. Por onde, era necessário servissem diversos dias aos diversos estados do mundo. Assim sempre cada uma das obras seguintes acrescentava ao mundo um novo estado de perfeição.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo Agostinho, essa ordem dos dias deve referir–se à ordem natural das obras a eles atribuídas.

Art. 3 – Se a Escritura usa de palavras convenientes para exprimir as obras dos seis dias.

O terceiro discute–se assim. Parece que a Escritura não usa de palavras convenientes para exprimir as obras dos seis dias.

1. – Pois, se a luz, o firmamento e obras semelhantes foram feitos pelo Verbo de, Deus; assim também, o céu e a terra, porque todas as coisas foram feitas por ele, como diz a Escritura. Logo, na criação do céu e da terra devia fazer–se menção– do Verbo de Deus, como nas outras obras.

2. Demais. – A água, apesar de criada por Deus, não é comemorada. Logo, se descreve insuficientemente a criação das coisas.

3. Demais. – Como diz a Escritura: E Deus viu todas as causas que tinha jeito, e eram muito bom , logo, de cada uma das obras se devia dizer: E Deus viu que isto era bom. Ora, isto se omite inconvenientemente na obra da criação e na do segundo dia.

4. Demais. – O Espírito de Deus é Deus. Ora, não é próprio de Deus ser transportado nem ter situação. Logo, inconvenientemente se diz que o Espírito de Deus movia–se sobre as águas.

5. Demais. – Ninguém faz o que já está feito. Logo, depois de se haver dito: Deus disse: Faça–se o firmamento e assim foi feito, é inconveniente acrescentar–se: E fez Deus o firmamento. E, semelhantemente, nas outras obras de Deus.

6. Demais. – A tarde e a manhã não dividem o dia suficientemente, pois este tem várias partes. Logo, inconvenientemente se diz que: E fez–se tarde e manhã, e foi o segundo dia ou o terceiro.

7. Demais. – Segundo e terceiro não correspondem propriamente a um, mas a primeiro. Logo, devia se ter dito: E fez–se tarde e manhã, e foi o primeiro dia, onde se diz: um dia.

SOLUÇÃO. – À primeira objeção respondo que, segundo Agostinho, a pessoa do Filho se comemora tanto na primeira criação das coisas, corno na distinção e ornato delas, porém de maneira diferente. Pois, a distinção e o ornato pertencem à formação das coisas. Ora, assim como a formação das coisas artificiadas é pela forma da arte, que está na mente do artífice e que pode ser chamada o verbo inteligível do mesmo; assim, a formação de toda criatura é pelo Verbo de Deus. Por onde, na obra da distinção e na do ornato, se faz menção do Verbo. Porém, na criação se comemora o Filho, corno princípio, quando se diz: No princípio criou Deus; porque por criação se entende a produção da matéria informe. – Mas, segundo os outros, que ensinam que, primeiramente, foram criados os elementos, sob formas próprias, é míster dizer–se de outro modo. Assim, Basílio ensina que a expressão, Disse Deus, importa o império divino, pois, era necessário ser produzida a criatura que obedecesse, antes de se fazer menção do divino império.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo Agostinho, entende–se por céu a natureza espiritual informe; e por terra, a matéria informe de todos os corpos. Assim nenhuma criatura foi omitida. – Segundo Basílio, porém, o céu e a terra são postos como dois extremos, para deles se deduzirem os médios; sobretudo porque o movimento de todos os corpos médios ou é para o céu, como o dos corpos leves, ou para a terra, como o dos graves. – Os outros, porém, dizem que, sob o nome de terra a Escritura costuma incluir todos os quatro elementos; por onde, depois de dizer: Louvai ao Senhor os que sois da terra, acrescenta: O jogo, o granizo, a neve, a geada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na obra da criação se põe algo de correspondente ao dito na obra da distinção e do ornato – Viu Deus que isto ou aquilo era bom. Para a evidência do que, se deve considerar, que o Espírito Santo é amor. Ora, há duas coisas, diz Agostinho, por causa das quais Deus ama a sua criatura, convém saber, para que exista e para que perdure. E para que existisse o que devia perdurar, diz–se: O Espírito de Deus movia–se sobre as águas, entendendo–se por água a matéria informe; no mesmo sentido em que se diz que o amor do artífice é levado sobre alguma matéria, para formar dela a sua obra. Porém para que perdurasse o que fizera, se diz: Viu Deus que era bom. E com isto quer–se exprimir uma como complacência de Deus opífice, na cousa feita; e não que tivesse conhecimento da criatura já feita e comprazimento nela, diferentemente do que os tinha antes de havê–la feito. E assim, nas duas obras, da criação e da formação, insinua–se a Trindade das Pessoas. Na criação: a pessoa do Pai, como Deus criador; a do Filho, como o princípio pelo qual criou; e a do Espírito Santo, como o Espírito que é levado sobre as águas. E na formação: a pessoa do Pai, como Deus dicente; a do Filho, como o Verbo no qual é dito; a do Espírito Santo, como a complacência com a qual Deus viu ser bom o que estava feito. – Porém, na obra do segundo dia, não se põe – Viu Deus que era bom, porque, então, começa a obra da separação das águas, que se completa no terceiro dia. Por onde, o que se diz no terceiro dia refere–se também ao segundo. – Ou então, porque a separação feita no segundo dia é das obras não manifestas ao povo; por isso a Escritura não usa de tal aprovação. – Ou ainda, porque se entende por firmamento, absolutamente, o ar nebuloso, não pertencente às partes permanentes do universo, ou às partes principais do mundo. E estas três razões são alegadas pelo Rabbi Moisés. – Certos, porém, dão uma razão mística, tirada do número: porque o binário afasta–se da unidade, por isso não é aprovada a obra do segundo dia.

RESPOSTA À QUARTA. – Rabbi Moisés entende, com Platão, que o espírito do Senhor é o ar ou o vento; e diz, que com a expressão Espírito do Senhor a Escritura costuma sempre, em todos os passos, atribuir a Deus o Flato dos ventos. – Mas, segundo os outros Santos Padres, por Espírito do Senhor se entende o Espírito Santo, de quem se diz que é levado sobre a água, isto é, a matéria informe, segundo Agostinho; para não se pensar que Deus amasse as obras que ia fazer com amor de indigência, amor que depende das causas amadas, Por onde, procedeu–se acertadamente, insinuando primeiro algo de começado sobre o que se dissesse, do Espírito que o Espírito era levado, não localmente, mas com sobre excelente poder, como diz Agostinho. – Porém, segundo Basílio, era levado sobre o elemento da água, isto é, aquecia e vivificava a natureza da água, à semelhança da galinha incubadora, transmitindo a virtude vital aos ovos aquecidos, Pois, a água tem principalmente virtude vital, por se gerarem nela muitos animais e ser húmido o sémen de todos. – E também, como a vida espiritual é dada pela água do batismo, diz a Escritura: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo Agostinho, essas três expressões designam o ser tríplice das coisas. O primeiro, o ser no Verbo, designa–o o dito: faça–se. O segundo, na mente angélica, o dito: foi feito. O terceiro, em a natureza própria, o dito: fez, E como, no primeiro dia se descreve a formação dos anjos, não era necessário acrescentar então: fez, – Porém, segundo outros, pode–se admitir que o dito: Disse Deus, faça–se importa o império de Deus, quanto ao fazer. O dito: foi feito importa o complemento da obra. Mas também era necessário acrescentar de que modo foi feito, sobretudo por causa dos que disseram que todas as coisas visíveis foram feitas pelos anjos. E então, para afastar essa opinião, acrescenta–se que Deus mesmo fez. Por onde, em cada uma das obras, depois de se dizer: e foi feito, acrescenta–se algum ato de Deus, como fez ou separou, ou chamou, ou outro semelhante.

RESPOSTA À SEXTA. – Segundo Agostinho, por tarde e manhã se entende o conhecimento angélico vespertino e matutino, de que já se tratou antes. – Ou, segundo Basílio, costumavase denominar o tempo total pela sua parte principal, o dia, conforme o dito da Escritura: Os dias da minha peregrinação,

nenhuma menção feita da noite. Porém, a tarde e a manhã estão postas como os termos do dia, do qual esta é o princípio e aquela o fim. – Ou porque a tarde, designando o princípio da noite; e a manhã, o do dia, era congruente, ao comemorar–se a distinção primeira das coisas, designarem–se só os princípios dos tempos. E põe–se em primeiro lugar a tarde porque, começando o dia com a luz, ocorre primeiro o termo da luz, que é a tarde, do que o das trevas e da noite, que é a manhã. – Ou, segundo Crisóstomo, para significar que o dia natural não termina com a tarde, mas com a manhã.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Diz–se um dia na instituição primeira do dia, para exprimir que o espaço de vinte e quatro horas constitui um dia; por onde, dizendo–se um, prefixa–se a medida do dia natural. – Ou para exprimir, assim, que o dia se consuma pela volta do sol a um mesmo ponto. – Ou porque, completo o setenário dos dias, volta–se ao primeiro dia, que é um com o oitavo. E essas três razões são aduzidas por Basílio.

Tratado sobre o homem

Questão 75: Da alma em si mesma.

Depois da consideração da criatura espiritual e corpórea, é mister considerar o homem, composto da substância espiritual e corpórea. E, primeiro, a natureza do homem mesmo; segundo, a sua produção.

Ora, considerar a natureza do homem, quanto à alma, pertence ao teólogo; não porém, quanto ao corpo, senão para tratar da relação que tem este com aquela. Por onde, a primeira consideração versará sobre a alma. E como, segundo Dionísio, três coisas se encontram nas substâncias espirituais, a saber, a essência, a virtude e a operação, consideraremos, primeiro, as coisas pertencentes à essência da alma; segundo, as pertencentes à virtude ou às potências dela; terceiro, as pertencentes à sua operação.

Sobre o primeiro ponto ocorre dupla consideração: a primeira é a da alma mesmo, em si; a segunda é a da sua união como o corpo.

Sobre a primeira destas duas considerações sete artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma é corpo.

(III Cont. Gent., cap. LXV; II De Anima, lect.I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma é corpo.

1. — Pois, a alma é o motor do corpo. Ora, não há motor não movido. Primeiro, porque, parece só pode mover aquilo que é movido, pois, ninguém dá a outrem o que não tem; assim, o que não é quente não aquece. Segundo, porque o que se move sem ser movido, causaria o movimento sempiterno, sempre atualmente do mesmo modo, como o prova Filósofo; ora, tal não se vê no movimento do animal, proveniente da alma. Logo esta é um motor movido. Mas, como todo motor movido é corpo, a alma, logo também o é.

2. Demais. — Todo conhecimento se realiza por alguma semelhança. Ora, nenhuma semelhança pode haver entre um corpo e um ser incorpóreo; se, pois, a alma não fosse corpo não poderia conhecer as coisas corpóreas.

3. Demais. — É preciso haver algum contato do motor com o movido. Ora o contato só há entre corpos. Logo, como a alma move o corpo, resulta que não é corpo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a alma é dita simples por comparação com o corpo, porque não se difunde pela massa no espaço local.

SOLUÇÃO. — Para discutir a natureza da alma, é necessário pressupô-la como o primeiro princípio da vida dos seres vivos; assim, dizemos que os seres animados são vivos e as coisas inanimadas carecem de vida. Ora, esta se manifesta maximamente pela dupla operação do conhecimento e do movimento, cujo princípio os antigos filósofos, não podendo transcender a imaginação, consideravam como corpo; pois, diziam, só os corpos são coisas e o que não é corpo nada é. E então, consideravam a alma como um certo corpo. Ora, embora se possa mostrar, de múltiplos modos, a falsidade dessa opinião, empreguemos só um argumento com o qual mais comum e certamente se patenteará que a alma não é corpo. Assim, é manifesto, a alma não é um princípio qualquer da operação vital; pois, se o fosse, então

os olhos, princípio da visão, seriam a alma; o mesmo devendo dizer-se dos outros instrumentos desta. Mas, chamamos alma ao princípio primeiro da vida. Pois, embora algum corpo possa ser um certo princípio da vida, como o coração o é, no animal; contudo não pode ser o princípio primeiro da vida de qualquer corpo. Ora, é manifesto, ser princípio da vida ou vivente não cabe ao corpo como tal; do contrário todo corpo seria vivo ou princípio da vida. Logo, só cabe a um certo corpo como tal ser vivo, ou ainda, princípio da vida. Ora, o que torna esse corpo atualmente tal é algum princípio, chamado o seu ato. Por onde, a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele, assim como o calor, princípio da calefação, não é corpo, mas um ato do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo tudo o que se move movido por outro, e como não se pode continuar assim até o infinito, necessário é dizer-se que nem todo motor é movido. Pois, ser movido sendo o passar da potência para o ato, o motor dá o que tem ao móvel, atualizando-o. Mas, como o demonstra o Filósofo, há um certo motor absolutamente imóvel, não movido nem por si nem por acidente; e tal motor pode mover o movido sempre uniformemente. Há, porém, outro motor movido, não por si, mas por acidente e que, por isso, não move o movido sempre uniformemente; e tal motor é a alma. E há, ainda, outro motor não movido por si, e que é o corpo. E como os antigos filósofos da natureza pensavam que só o corpo existe, ensinavam que todo motor é movido e que a alma, movida por si, é também corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é necessário que a semelhança da causa conhecida esteja atualmente em a natureza do conhecente; mas, se há algo que conhece, primeiro, em potência e, depois, em ato, não é necessário que a semelhança do conhecido seja atual, senão apenas potencial, em a natureza do conhecente; assim, a cor está na pupila, não atual mas só potencialmente. Por onde, não é necessário que, em a natureza da alma, haja a semelhança atual das coisas corpóreas, mas sim que ela seja potencial em relação a tais semelhanças. Como, porém, os antigos filósofos da natureza não sabiam distinguir entre o ato e a potência, diziam que a alma é corpo para poder conhecer todos os corpos; e que é composta dos princípios de todos os corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há um duplo contacto: o da quantidade e o da virtude. Pelo primeiro, o corpo só pode ser tocado pelo corpo; pelo segundo, pode ser facada por um ser incorpóreo que o mova.

Art. 2 — Se a alma humana é algo de subsistente.

(De Pot.,q. 3, a. 9, 11; De Spirit.Creat., a. 2 Qu. De Anima, a.1, 14; III De Anima, lect. VII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma humana não é algo de subsistente.

1. — Pois, o que é subsistente é um determinado ser. Ora, a alma não é um determinado ser, mas um composto de corpo e alma. Logo não é ela algo de subsistente.

2. Demais. — Tudo o que é subsistente pode ser considerado capaz de operação. Ora, a alma não é assim considerada, pois, segundo o Filósofo, dizer que a alma sente ou intelige é o mesmo que dizer alguém que ela tece ou edifica. Logo, a alma não é algo de subsistente.

3. Demais. — Se a alma fosse algo de subsistente, alguma operação dela haveria, independente do corpo. Mas nenhuma das suas operações é assim, nem ainda o inteligir, porque não é possível inteligir sem fantasma e os fantasmas não existem sem o corpo. Logo, a alma humana não é algo de subsistente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem vê a natureza da mente, que é substância, mas não corpórea, vê que os que opinam ser ela corpórea erram por lhe adjungirem as fantasias dos corpos, sem as quais

não podem conceber nenhuma natureza. Logo, a natureza da alma humana não só é incorpórea, mas também é substância, isto é, algo de subsistente.

SOLUÇÃO. — Necessário é admitir-se que o princípio da operação intelectual, a que chamamos alma do homem, é um certo princípio incorpóreo e subsistente. Pois, é manifesto, pela inteligência o homem pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, o que pode conhecer certas causas, necessariamente não deve ter nada delas, na sua natureza, porque a causa que a esta fosse naturalmente inerente impedir-lhe-ia o conhecimento das outras. Assim, vemos que a língua do doente, afetada de humor colérico e amargo, nada pode sentir de doce, mas tudo lhe parece amargo. Se, pois, o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos, porque cada corpo tem a sua natureza determinada. Logo, é impossível que o princípio intelectual seja corpo. E, semelhantemente, também é impossível que intelija por meio de órgão corpóreo, porque também a natureza determinada desse órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos.

Assim, se uma determinada cor estivesse, não só na pupila, mas ainda num vaso de vidro, o líquido contido neste seria dessa mesma cor. Por onde, o princípio intelectual chamado alma ou intelecto, tem a sua operação própria, não comum com o corpo. Ora, só pode operar por si o que por si subsiste, pois operar só é próprio do ser atual. Por isso, uma causa opera dó mesmo modo pelo qual existe e, assim, não dizemos que o calor aquece, mas que é cálido. Logo, conclui-se que a alma humana, chamada intelecto ou mente, é algo de incorpóreo e subsistente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um determinado ser pode compreender-se de duplo modo: significando qualquer subsistente, ou um subsistente completo em a natureza de alguma espécie. O primeiro modo exclui a inerência acidental e a da forma material. O segundo exclui também a imperfeição da parte. Assim, pode-se dizer que a mão é um determinado ser, no primeiro sentido, não, porém, no segundo. E, portanto, sendo a alma humana parte da espécie humana, pode chamar-se um determinado ser, segundo o primeiro modo, como algo de quase subsistente; mas não conforme o segundo, que é o em que se chama algo de determinado o composto de alma e corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aristóteles usa dessas palavras, não para exprimirem opinião própria, mas a dos que diziam que inteligir é ser movido, como é claro pelo que afirma antes. — Ou deve dizer-se que o agir por si convém ao que existe por si. Ora, o existir por si pode-se atribuir a alguma causa que não seja inerente como acidente ou como forma material, mesmo se for parte. Mas diz-se que é, propriamente, subsistente por si o que nem é inerente desse predito modo, nem é parte; e segundo este modo de dizer, o olho ou a mão não se pode considerar subsistente por si e, por conseqüência, nem como operando por si. Por onde, também as operações das partes se atribuem ao todo, por meio delas; assim dizemos que o homem vê com os olhos e apalpa com as mãos; diferentemente de quando dizemos que o cálido aquece pelo calor, pois, propriamente falando, o calor de nenhum modo aquece. Logo, pode-se dizer que a alma intelige como o olho vê; mas é mais próprio dizer-se que o homem intelige por meio da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo é necessário para a ação do intelecto, não como o órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas estão para o intelecto como a cor para o sentido. Assim que, o precisar do corpo não impede, seja o intelecto subsistente; do contrário, o animal não seria algo de subsistente, por precisar dos sensíveis exteriores para sentir.

Art. 3 — Se as almas dos brutos são subsistentes.

(II. Cont. Gent., cap. LXXXII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as almas dos brutos são subsistentes.

1. — O homem tem o mesmo gênero que os outros animais. Ora, a alma humana é algo de subsistente, como já se demonstrou (a. 2). Logo, também as dos outros animais.

2. Demais. — O sensitivo está para os sensíveis como o intelectivo para os inteligíveis. Ora, o intelecto intelige, sem o corpo, os inteligíveis. Logo também, do mesmo modo, o sentido apreende os sensíveis. Ora; as almas dos brutos são sensitivas. Logo, são subsistentes, pela mesma razão por que o é a alma intelectiva do homem.

3. Demais. — A alma dos brutos move-lhes o corpo. Ora, este não move mas é movido. Logo, aquela tem alguma operação independente do corpo.

Mas *em contrário*, foi dito: Cremos que só o homem tem alma substantiva; e não são substantivas as almas dos animais.

SOLUÇÃO. — Os antigos filósofos não faziam nenhuma distinção entre o sentido e o intelecto; e atribuíam ambos a um princípio corpóreo, como já se disse (a. 1). — Porém Platão distinguia entre o intelecto e o sentido, atribuindo ambos a um princípio incorpóreo e dizendo que, como o inteligir, também o sentir convém à alma, em si mesma. E daí resultava que também as almas dos brutos são subsistentes. — Mas Aristóteles estabeleceu que só o inteligir, entre as operações da alma, se exerce sem órgão corpóreo. Porém, o sentir, bem como as operações resultantes das operações da alma sensitiva, manifestamente se realizam com alguma imutação do corpo; assim, na visão, imuta-se a pupila, pela contemplação da cor, o mesmo se dando com as outras operações semelhantes. Por onde é manifesto que a alma sensitiva não tem, por si mesma, nenhuma operação própria, mas toda operação da alma sensitiva pertence ao conjunto. Donde resulta que as almas dos brutos, não operando por si mesmas, não são subsistentes, pois, cada ser tem, de maneira semelhante, o ser e a operação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, tendo o mesmo gênero que os outros animais, deles difere pela espécie. Ora, a diferença específica depende da diferença formal. Nem é necessário que toda diferença formal importe na diversidade genérica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sensitivo, de certo modo, está para os sensíveis, como o intelectivo para os inteligíveis, a saber, enquanto ambos são potenciais em relação aos seus objetos. Mas, de certo modo, comportam-se dissemelhantemente; pois, o sensitivo sofre a ação do sensível, com imutação do corpo e, por isso, a excelência dos sensíveis corrompe o sentido. Ao passo que isso não se dá com o intelecto, pois, este, inteligindo os máximos inteligíveis, mais facilmente poderá inteligir os menores. E se, no inteligir, o corpo se fatiga, isso o é só por acidente; porque o intelecto precisa da operação das forças sensitivas, pelas quais lhe são preparados os fantasmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A força motiva é dupla. Uma, a apetitiva, que governa o movimento, e a operação dessa, na alma sensitiva, não se realiza sem o corpo; assim, a ira, a alegria e outras paixões semelhantes supõem certa imutação do coração. A outra força motiva é a que resulta do movimento, pela qual os membros tornam-se capazes de obedecer ao apetite; e o ato dessa força não é mover, mas ser movido. Por onde se evidencia que mover não é ato da alma sensitiva que se realize sem o corpo.

Art. 4 — Se a alma é o homem.

(III Sent., dist., V, q. 3, a. 2; dist. XXII, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. LVII; Opusc. XVI, De Unit. Intell.; De Ent. Et Ess., cap. II;VII Metaphys., lect IX).

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma é o homem.1. — Pois, diz a Escritura (2 Cor 4, 16): Essa é a razão porque não desfalecemos; mas ainda que se destrua em nós o homem exterior, todavia o interior se vai renovando de dia em dia. Ora, o que no homem é interior é a alma. Logo, a alma é o homem interior.

2. Demais. — A alma humana é uma determinada substância, mas não é a substância universal. Logo, é particular e, portanto, hipóstas e ou pessoa e não outra senão humana. Logo, a alma é o homem; pois, a pessoa humana é o homem.

Mas, *em contrário*, Agostinho elogia Varrão dizendo que o homem não é só alma, nem só corpo, mas simultaneamente, alma e corpo.

SOLUÇÃO. — Que a alma seja o homem, pode-se entender de dois modos. De um modo, que o homem é a alma, mas não este determinado homem, composto de alma e corpo, como Sócrates. E digo assim porque certos ensinaram que só a forma pertence à natureza da espécie, sendo a matéria parte do indivíduo e não da espécie.— O que certamente não pode ser verdadeiro. Pois, à natureza da espécie pertence aquilo que significa a definição. Ora, a definição, nas coisas naturais, não significa só a forma, mas a forma e a matéria. Por onde, a matéria é parte da espécie, nas sobreditas coisas; não por certo a matéria signada, que é o princípio de individuação, mas a matéria comum. Assim, pois, como da natureza de um determinado homem é que seja composto de tal alma e tais carnes e tais ossos, assim da natureza do homem é que o seja da alma e das carnes e dos ossos; pois, é necessário que a substância da espécie tenha tudo o que comumente pertence à substância de todos os indivíduos contidos na espécie.

Porém, de outro modo, pode-se entender no sentido em que uma determinada alma seja um determinado homem. E isso se poderia sustentar se se estabelecesse que a operação da alma sensitiva fosse só dela, sem o corpo, porque as operações atribuídas ao homem conviriam só à alma. Ora, cada coisa produzindo as suas operações próprias, o homem é o que opera as suas. Pois, já se demonstrou (a. 3) que sentir não é operação só da alma. — Sendo, portanto, o sentir uma certa operação do homem, embora não própria, é manifesto que este não é só a alma, mas algo composto de alma e corpo. Platão, porém, ensinando que o sentir é próprio da alma, podia ensinar que o homem é uma alma que usa de um corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo o Filósofo, um ser é principalmente aquilo que nele é o principal; assim, o que faz o chefe de uma cidade se considera como feito pela cidade. E, desse modo, às vezes se chama homem ao que neste é o principal; umas vezes, à parte intelectiva, segundo a verdade das coisas, chamada o homem interior; outras vezes, porém, à parte sensitiva com o corpo, segundo a opinião de alguns que só se detêm nas coisas sensíveis; e este se chama o homem exterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem toda substância particular é hipóstase ou pessoa, mas a que tem a natureza completa da espécie. Por onde, a mão ou o pé não se pode chamar hipóstase ou pessoa; e semelhantemente, nem a alma, que é parte da espécie humana.

Art. 5 — Se a alma é composta de matéria e forma.

(I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 2; II dist. XVII, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. L; Quodl. III, q. VIII; IX, q. 4, a. 1; De Spirit. Creat., a. 1; a. 9, ad; Qu. De Anima, a. 6; Opusc. XV, De Angelis, cap. VII).

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma é composta de matéria e forma.

1. — Pois, a potência se divide por oposição com o ato. Ora, todos os seres em ato, quaisquer que sejam, participam do primeiro ato, que é Deus; por cuja participação todos são bons, entes e viventes, como é claro pela doutrina de Dionísio. Logo, quaisquer seres em potência participam da primeira potência. Ora, esta é a matéria prima. Como, pois, a alma humana é, de certo modo, potencial, o que se evidência por ser o homem, às vezes, inteligente em potência, resulta que ela participa da matéria prima, tendo a esta como parte sua.

2. Demais. — Onde quer que se encontrem as propriedades da matéria, aí se encontra a matéria. Ora, na alma se encontram tais propriedades, a saber, o ser sujeito e o transmutar-se; pois, é sujeito da ciência e da virtude e muda-se da ignorância para a ciência ou do vicio para a virtude. Logo, na alma, há matéria.

3. Demais. — O que não tem matéria não tem a causa do seu ser, como diz Aristóteles. Ora, a alma, sendo criada por Deus, tem essa causa. Logo, tem matéria.

4. Demais. — O que não tem matéria, mas só forma, é ato puro e infinito. Ora, tal só Deus o é. Logo, a alma tem matéria.

Mas, *em contrário*, Agostinho prova que a alma não é feita de matéria corpórea nem espiritual.

SOLUÇÃO. — A alma não tem matéria, o que se pode duplamente provar. — Primeiro, pela natureza da alma, em comum, que a torna forma de certo corpo. Ora, ou a alma é, em si, forma total ou parcial. Se total, é impossível tenha, como parte, a matéria, considerada esta última como ser somente potencial; pois, a forma, como tal, sendo ato; o que é puramente potencial não pode ser parte dês te, pois, a potência, repugna ao ato, dividida, como é, por oposição a ele. Se parcial, essa parte a consideraremos como alma; e a matéria, de que é o ato primário, como o primeiro animado. Segundo, especialmente, pela natureza da alma humana, enquanto intelectiva. Pois, é manifesto, tudo o que é recebido por outro ser o é ao modo desse ser recipiente. Assim, o que é conhecido o é do modo pelo qual a sua forma está no conhecente. Ora, a alma intelectiva conhece as coisas em a natureza absoluta delas, p. ex., uma pedra enquanto absolutamente pedra. Por onde, a forma da pedra, na sua razão formal própria, está absolutamente na alma intelectiva. Logo, esta é forma absoluta e não algo composto de matéria e forma; pois, se o fosse, as formas das coisas ela as receberia como individuais; e assim não conheceria senão o singular, como se dá com as potências sensitivas, que recebem as formas das coisas num órgão corpóreo; pois, a matéria é o princípio da individuação das formas. Resulta, portanto, que a alma intelectiva e toda substância intelectual conhecedora das formas, absolutamente, carece da composição de forma e matéria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato primeiro é o princípio universal de todos os atos, pois, é o infinito, que virtualmente em si compreende todas as coisas, como diz Dionísio. Por isso, é participado por elas, não como parte, mas pela difusão da processão de si mesmo. Porém, a potência, como receptiva do ato, deve se proporcionar a este. Ora, os atos recebidos, procedentes do primeiro ato infinito, e sendo determinadas participações dele, são diversos. Por onde, não pode haver uma potência única receptiva de todos os atos, como há um ato único que influi em todos os atos

participados; do contrário, a potência receptiva se adequaria à potência ativa do ato primeiro. Há, porém, outra potência receptiva, na alma intelectiva, diferente daquela da matéria prima, como se vê pela diversidade das coisas recebidas; pois, ao passo que a matéria prima recebe as formas individuais, o intelecto recebe as absolutas. E, portanto, tal potência, existente na alma intelectiva, mostra que a alma não é composta de matéria e forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser sujeito e transmutar-se convêm à matéria como potencial. Se, portanto, uma é a potência do intelecto e outra a da matéria prima, também haverá noções diversas da sujeição e da transmutação. Assim, o intelecto é. sujeito da ciência e transmuta-se da ignorância para a ciência, enquanto é potencial em relação às espécies inteligíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A forma é, para a matéria, a causa do existir e do agir; por onde, o agente, como redutor da matéria ao ato da forma, transmutando-a, é-lhe a causa da existência. Se, porém, há alguma forma subsistente, esta não existe por nenhum princípio formal nem tem causa que a transmute da potência para o ato. Por isso, depois das palavras anteriores, o Filósofo conclui que os seres compostos de matéria e forma não têm outra causa a não ser a que os move da potência para o ato; todos os seres, porém, que não têm matéria e são seres, absolutamente, são a sua mesma qüididade.

RESPOSTA À QUARTA. — Todo participado se compara com o participador, como ato deste. Ora, necessário é que qualquer forma criada, que se suponha por si subsistente, participe do ser; pois, a própria vida, ou qualquer causa de semelhante, participa do ser em si, como diz Dionísio. Ora, o ser, participado, sendo limitado pela capacidade do participante, segue-se que só Deus, que é o seu próprio ser é ato puro e infinito. Nas substâncias intelectuais, porém, há composição de ato e de potência; não de matéria e forma mas, de forma e do ser participado. E, por isso, alguns as consideram compostas da causa do ser e do ser; pois, o ser em si mesmo é a causa de qualquer outro ser existir.

Art. 6 — Se a alma humana é corruptível.

(II Sent. disto XIX, a. 1; IV, dist. q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap.LXXIX sqq.; Quodl. X, q. 3, a. 2; Qu. De Anima, a. 14; Compend. Theol., cap. LXXXIV).

O sexto discute-se assim. — Parece que a alma humana é corruptível.

1. — Pois, seres que têm princípio e processão semelhantes também têm fim semelhante. Ora, o princípio da geração dos homens é semelhante ao da dos asnos, pois ambos foram feitos da terra; e também é semelhante, em ambos. a processão da vida, pois, como diz a Escritura (Ecle 3, 19), todos respiram da mesma sorte, e o homem não tem nada de mais do que o bruto. Logo, como no mesmo passo da Escritura se conclui, por issouma é a morte dos homens e dos brutos, e de uns e outros é igual à condição. Mas, a alma dos brutos é corruptível. Logo, também o é a alma humana.

2. Demais. — Tudo o que provém do nada é redutível ao nada, porque o fim deve corresponder ao princípio. Mas, como diz a Escritura (Sb 2, 2), do nada somos nascidos; o que é verdade, não só do corpo, mas também da alma. Logo, como ainda no mesmo passo se conclui, depois desta vida seremos como se nunca tivéramos sido, mesmo em relação à alma.

3. Demais. — Não há ser que não tenha a sua operação própria. Ora, a operação própria da alma, inteligir por meio do fantasma, não vai sem o corpo. Pois, a alma não intelige nada sem fantasma e este não existe sem o corpo, como diz Aristóteles. Logo, a alma não pode subsistir uma vez destruído o corpo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que as almas humanas têm da bondade divina o serem intelectuais e o terem a vida substancial inconsumível.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que a alma humana, a que chamamos princípio intelectivo, é incorruptível. Pois, um ser pode se corromper de duplo modo: por si ou por acidente. Ora, é impossível um ser subsistente ser gerado ou corrompido por acidente, i. é., porque nele houve alguma parte gerada ou corrupta. Pois, a todo ente lhe convém o ser gerado ou corrompido do mesmo modo pelo qual lhe convém o ser, que pela geração se adquire e pela corrupção se perde. Por onde, o que tiver o ser por si só por si pode gerar-se ou corromper-se. Os seres porém não subsistentes, como os acidentes e as formas materiais, dizem-se feitos e corruptos pela geração e corrupção dos compostos. Ora, já se demonstrou antes (a. 3), que as almas dos brutos não são por si subsistentes, senão só a alma humana. Por isso, aquelas se corrompem, uma vez corruptos os seus corpos; porém esta só por si poderia corromper-se. Ora, isto é absolutamente impossível, não só a esta, mas a qualquer ser subsistente que seja só forma. Pois, é manifesto, o que convém, em si, a um ser, é inseparável deste. Ora, o ser em si, convém à forma, que é um ato. Por onde, a matéria adquire o ser atual na medida em que adquire a forma e corrompe-se na medida em que lhe sucede separar-se dela. Ao passo que, sendo impossível à forma separar-se de si mesma, impossível é também que a forma subsistente perca o ser.

Dado, porém, que a alma seja composta de matéria e forma, como certos dizem, ainda assim é necessário admiti-la como incorruptÍvel. Pois, só se encontra corrupção onde se encontra a contrariedade; porque as gerações e as corrupções são passagens de uns para outros contrários. Por isso os corpos celestes, sem matéria sujeita à contrariedade, são incorruptíveis. Ora, na alma intelectiva nenhuma contrariedade pode haver. Pois, ela é receptiva ao modo do seu ser e as coisas por ela recebidas o são sem contrariedade; pois que as noções dos contrários não são contrárias no intelecto, mas há uma só ciência dos contrários. Logo, é impossível que a alma intelectiva seja corruptível.

Também se pode tirar uma prova desta doutrina do fato de cada ente desejar ser naturalmente, ao seu modo. Ora, o desejo, nos seres que conhecem, segue-se ao conhecimento. E, ao passo que o sentido não conhece o ser senão num determinado lugar e tempo, o intelecto o apreende absolutamente e referente a qualquer tempo. Por isso, todo ser que tem intelecto deseja existir sempre. Ora, o desejo natural não pode ser vão. Logo, toda substância intelectual é incorruptível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Salomão aplica essa razão à pessoa dos insipientes, como se exprime noutra parte. E quanto a dizer-se que o homem e os outros animais têm o princípio da geração semelhante, isso é verdade quanto ao corpo, pois, todos os animais foram feitos da terra, semelhantemente. Não, porém, quanto à alma; pois, ao passo que a dos brutos é produzida por uma virtude corpórea, a alma humana o é por Deus. E, para o exprimir, a Escritura (Gn 1) diz dos outros animais: Produza a terra animais viventes. Mas do homem: inspirou no seu rosto um assopro de vida. Por onde, conclui Salomão (Ecl 12, 7): E o pó se torne na sua terra de onde era, e o espírito volte para Deus que o deu. Do mesmo modo, a processão da vida é semelhante quanto ao corpo; e a isso se referem os passos (Ecl 3, 19): Todos respiram da mesma sortee (Sb 2, 2) a respiração nos nossos narizes é um fumo. Mas não é semelhante a essa a processão da alma, pois, o homem intelige e os brutos não. Por isso é falso o dito: O homem não tem nada de mais do que o bruto. Por onde, semelhante é a morte, quanto ao corpo, mas não quanto à alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como se diz que um ser pode ser criado, não pela potência passiva, mas só pela potência ativa do Criador que, do nada, pode produzir uma coisa; assim também dizer que um ser é redutível ao nada não importa, na criatura, a potência para o não ser, mas sim a potência do Criador não influindo o ser. Ora, chama-se corruptível ao ente em que existe a potência para o não ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Inteligir, por meio do fantasma é, propriamente, operação da alma, enquanto unida ao corpo. Separada deste, porém, terá outro modo de inteligir, semelhante ao das outras substâncias separadas, como a seguir melhor se verá (q. 89, a. 1).

Art. 7 — Se a alma e o anjo são da mesma espécie.

(II Sent., dist. III. q. 1, a. 6; II Cont. Gent., cap. XCIV; Qu. De Anima, a. 7).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a alma e o anjo são da mesma espécie.

1. — Pois, cada ser é ordenado ao próprio fim pela natureza da sua espécie, que lhe dá a inclinação para o fim. Ora, idênticos são os fins

da alma e do anjo, a saber, a felicidade eterna. Logo, ambos são da mesma espécie.

2. Demais. — A diferença específica última é a mais nobre, porque realiza plenamente a noção da espécie. Ora, nada há de mais nobre, no anjo e na alma, do que o ser intelectual. Logo, eles convêm na última diferença específica, sendo, assim, da mesma espécie.

3. Demais. — A alma só difere do anjo por estar unida ao corpo. Ora este, sendo estranho à essência da alma, não é da mesma espécie que ela. Logo, a alma e o anjo são da mesma espécie.

Mas, *em contrário*. — Seres diferentes, por operações naturais diversas, diferem pela espécie. Ora, a alma e o anjo têm operações naturais diversas; pois, como diz Dionísio, os espíritos angélicos tem conceitos intelectuais simples e bons e não congregam elementos divisíveis para chegar à união com Deus; e, depois, diz ao contrário da alma. Logo, a alma e o anjo não são da mesma espécie.

SOLUÇÃO. — Orígenes ensinou que todas as almas humanas e os anjos são da mesma espécie. E isto porque ensinava que a diversidade de graus existentes em tais substâncias é acidental, como proveniente do livre arbítrio, segundo já se disse antes (q. 47, a. 2). Ora, tal não pode ser. Porque nas substâncias incorpóreas não pode haver diversidade numérica sem diversidade específica e sem desigualdade natural. Pois, não sendo compostas de matéria e forma, mas sendo formas subsistentes, é claro que necessário será haver entre elas diversidade específica. Porque não se pode compreender exista alguma forma separada que não seja única da sua espécie; assim como, se existisse a brancura separada, essa não poderia ser senão uma única, pois uma brancura não difere de outra senão porque é tal ou tal. Ora, a diversidade específica sempre vai com a diversidade natural concomitante; assim, nas espécies de cores, uma cor é mais perfeita que outra; e, semelhantemente, em outras espécies. E isto porque as diferenças que dividem o gênero são contrárias. Ora, os contrários entre si se comportam como o perfeito com o imperfeito, porque o princípio da contrariedade é a privação e o hábito, como diz Aristóteles. Também o mesmo se seguiria se tais substâncias fossem compostas de matéria e forma. Se, pois, a matéria de uma se distingue da de outra, necessário é que ou a forma seja o princípio da distinção da matéria, de modo que as matérias sejam diversas pela tendência para formas diversas, donde também resultaria a diversidade específica e a desigualdade natural; ou que a matéria seja o princípio da distinção das formas. Nem se pode dizer que esta matéria seja diferente daquela, senão quanto à divisão quantitativa, que não tem lugar nas substâncias incorpórea, como o anjo e a alma. Por onde, não é possível sejam ambos da mesma espécie. Como é porém que há muitas almas da mesma espécie, a seguir se demonstrará (q. 76, a. 2 ad 1).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa doutrina é procedente quanto ao fim próximo e natural. Ora, a beatitude eterna é o fim último e sobrenatural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A diferença específica última é a mais nobre, enquanto determinada em máximo grau, ao modo pelo qual o ato é mais nobre que a potência. Ora, desse modo, o intelectual não é nobilíssimo, por ser indeterminado e comum a muitos graus de intelectualidade, como o sensível a muitos graus, quanto ao ser sensível. Por onde, assim como nem todos os sensíveis são da mesma espécie, assim nem todos os intelectuais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo não é da essência da alma; mas é da essência desta que seja capaz de união com o corpo. Por onde, nem, propriamente, a alma pertence a uma espécie, mas sim, o composto. E o fato mesmo de a alma precisar, de certo modo, do corpo para a sua operação, mostra que ela tem um grau de intelectualidade inferior ao do anjo, que não está unido a um corpo.

Questão 76: Da união da alma e do corpo.

Em seguida, temos de tratar da união da alma e do corpo. E, sobre esta questão, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o princípio intelectivo está unido ao corpo como forma.

(II Cont. Gent., capo LVI, LVII, LIX, LXVIII seqq.; De Spirit.Creat., a, 2; Qu. De Anima, a. 1, 2; De Unit:. Intell.; II De Anima, lect. IV; III, lect. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o princípio intelectivo não está unido ao corpo como forma.

1. — Pois, diz o Filósofo que o intelecto é separado e não é ato de nenhum corpo. Logo, não está unido ao corpo como forma.

2. Demais. — Toda forma é determinada pela natureza da matéria a que pertence; do contrário não seria preciso a proporção entre aquela e esta. Se, pois, o intelecto estivesse unido ao corpo como forma, como todo corpo tem uma natureza determinada, seguir-se-ia que também o intelecto a teria e, então, não seria cognoscitivo, como é claro pelo que já foi dito (q. 75, a. 2). Ora, isto é contra a natureza dele; e, logo, não está unido ao corpo como forma.

3. Demais. — Toda potência receptiva, que é ato de algum corpo, recebe a forma material e individualmente; porque o recebido está no recipiente ao modo deste. Ora, a forma da causa inteligida não é recebida no intelecto, material e individualmente, mas antes, imaterial e universalmente; do contrário, o intelecto não seria cognoscitivo do imaterial e do universal, senão só do singular, como os sentidos. Logo, não está unido ao corpo como forma.

4. Demais. — Ao mesmo ser pertencem a potência e o ato; pois, é o mesmo ser que pode agir e que age. Mas, como resulta do já dito (Ibid), a ação intelectual não pertence a um determinado corpo. Logo, nem a potência intelectiva é potência de nenhuma corpo determinado. Ora, a virtude ou potência não pode ser mais abstrata ou mais simples do que a essência, da qual deriva. Logo, também a substância do intelecto não é forma do corpo.

5. Demais. — O que tem o ser em si não se une ao corpo como forma; pois esta, sendo causa de alguma causa existir, o seu ser mesmo não é o ser da forma em si. Ora, o princípio intelectivo tem o ser em si e é subsistente, Como já antes se disse (Ibid). Logo, não está unido ao corpo como forma.

6. Demais. — O inerente a uma causa em si sempre nela existe. Ora, é inerente à forma em si estar unida à matéria; e não por algum acidente, mas por essência, é o ato da matéria; do contrário, a matéria e a forma não constituiriam unidade substancial, mas acidental. Logo, a forma não pode existir sem a matéria própria. Ora, o princípio intelectivo, sendo incorruptível, como antes se demonstrou (Ibid, a. 6), permanece não unido ao corpo, uma vez este corrompido. Logo, não está unido ao corpo como forma.

Mas, *em contrário*, segundo o Filósofo, a diferença é deduzida da forma da causa. Ora, a diferença constitutiva do homem é ser racional, qualidade esta que se lhe atribui em virtude do princípio intelectivo. Logo este é a forma do homem.

SOLUÇÃO. — Deve-se admitir que o intelecto, princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano. Pois, aquilo que faz, primariamente, com que um ser opere, é a forma do ser ao qual se atribui à operação; assim, aquilo pelo que, primariamente, o corpo é são é a saúde, e o pelo que,

primariamente, a alma sabe é a ciência; por onde, a saúde é a forma do corpo e a ciência é, de certo modo, a forma da alma. E a razão disto está em nenhum ser agir senão como atual; por onde, o que torna um ser atual também fá-lo agir. Ora, é manifesto que a alma é o principio primário da vida do corpo. E como a vida se manifesta por operações diversas nos diversos graus de viventes, aquilo que produz, primariamente, cada uma das obras da vida é a alma. Pois é pela alma que, primariamente nos nutrimos, sentimos, movemo-nos localmente e, semelhantemente, inteligimos. Logo, esse princípio pelo qual primariamente inteligimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectiva, é a forma do corpo. E tal é a demonstração de Aristóteles. E quem pretender que a alma intelectiva não é a forma do corpo, necessário é encontrar o modo pelo qual o ato de inteligir seja o ato de um determinado homem. Pois, cada um de nós sente que é o nosso ser mesmo que intelige.

Ora, uma ação pode ser atribuída a alguém de tríplice modo, como se vê claramente no Filósofo. Assim, diz-se que um ser move ou age, totalmente, como o médico cura; parcialmente, como o homem vê com os olhos; acidentalmente, como se diz que o branco constrói porque acontece que um construtor é branco. Quando, pois, dizemos que Sócrates ou Platão intelige, é manifestO que isso não lhe é atribuído por acidente; pois, o que dele essencialmente se predica é-lhe atribuído enquanto homem. Ou então, forçoso é dizer-se que Sócrates intelige por si mesmo, na sua totalidade, como ensinava Platão, dizendo que o homem é a alma intelectiva; ou que o intelecto é uma parte de Sócrates

Ora, a primeira posição não se pode sustentar, como já se demonstrou antes (q. 75, a. 4), porque o homem que se percebe o seu inteligir é o mesmo que se percebe o seu sentir. Ora, sentir não vai sem o corpo. Portanto, necessário é seja este uma parte do homem.

Resta, portanto, que o intelecto, com o qual Sócrates intelige seja parte deste, a ponto que lhe esteja, de certo modo, unido ao corpo. E esta união, diz o Comentador, se realiza pela espécie inteligível, que tem duplo sujeito: o intelecto possível e os fantasmas, que estão nos órgãos corpóreos. Assim, pela espécie inteligível, une-se o intelecto possível ao corpo de tal ou tal homem. — Mas esta continuidade ou união não basta para a ação do intelecto ser a ação de Sócrates. O que se torna patente pela semelhança com o sentido, do qual Aristóteles parte para considerar as coisas do intelecto. Ora, os fantasmas estão para o intelecto, diz, como as cores para a vista. Pois, assim como as espécies das cores estão na vista, assim as dos fantasmas, no intelecto possível. Mas é evidente que, pelo fato de estarem numa parede as cores, cujas semelhanças estão na vista, não se atribui à parede o ato da visão; e por isso, não dizemos que a parede vê, mas antes, que é vista. Assim também, do fato de estarem as espécies dos fantasmas no intelecto possível, não se segue que Sócrates, em quem estão os fantasmas, intelija; mas antes, que ele ou os seus fantasmas são inteligidos.

Outros ensinaram que o intelecto está unido ao corpo como um motor, ambos constituindo uma unidade, de modo que a ação do intelecto pode ser atribuída ao todo. — Mas esta opinião é, de muitas maneiras, vã. —Primeiro, porque o intelecto não move o corpo senão pela apetição, cujo movimento pressupõe a operação do intelecto. Pois, não é porque Sócrates é movido pelo intelecto, que ele intelige, mas antes, inversamente, porque intelige é que é movido pelo intelecto. — Segundo, porque, sendo Sócrates um determinado indivíduo da natureza, cuja essência é una, composta de matéria e forma, se o intelecto não for à forma dele, resulta que lhe estranha à essência; e, então, o intelecto se há de comparar com todo Sócrates, assim como o motor com o movido. Ora, inteligir é ação imanente no próprio sujeito e não transeunte para outro, como a calefação. Logo, inteligir não pode ser atribuído a Sócrates por que seja este movido pelo intelecto. — Terceiro, porque a ação do motor nunca se atribui ao movido senão como a um instrumento; assim, a ação do carpinteiro é atribuída a serra. Se, portanto, inteligir é atribuído a Sócrates, porque é a ação do motor deste, segue-se que lhe é atribuído como a

instrumento; o que vai contra o Filósofo, ensinando que o inteligir não é por meio de um instrumento corpóreo. Quarto, porque, embora a ação da parte seja atribuída ao todo, como a ação dos olhos ao homem, contudo, esta nunca é atribuída à outra parte qualquer, a não ser, talvez, por acidente; pois, não dizemos que a mão vê porque os olhos vêm. Se, portanto, é do modo supradito que intelecto e Sócrates constituem unidade, a ação daquele não pode ser atribuída a este. Se, porém, Sócrates é um todo composto da união do intelecto com tudo o mais que é de Sócrates; e, contudo, o intelecto não se une a este mais, senão como motor, então resulta que Sócrates não é um, absolutamente; e, por conseqüência, não é ser absolutamente, pois, uma coisa é ser do mesmo modo pelo qual é uma.

Resta, portanto, só o modo ensinado por Aristóteles, a saber, que tal homem intelige porque o princípio intelectivo é a sua: forma. Assim, pois, da operação mesma do intelecto resulta que o princípio intelectivo está unido ao corpo como forma.

E isso mesmo também pode ser deduzido da natureza da espécie humana. Pois, a operação de um ser indicando-lhe a natureza, e a operação própria do homem, como tal, sendo inteligir; por ela transcende todos os animais. Donde vem que Aristóteles faz constituir a felicidade última nessa operação, como própria do homem. Ora, é necessário que o homem pertença a uma espécie determinada pelo princípio dessa operação; pois cada ser pertence à espécie que lhe é determinada pela forma da mesma. Resulta daí, portanto, que o princípio intelectivo é a forma própria do homem.

Mas devemos notar que, quanto mais nobre for a forma, tanto mais dominará a matéria corpórea, tanto menos nesta estará imersa e tanto mais a excederá pela sua operação ou virtude; por onde, vemos que a forma do corpo misto tem uma certa operação não causada pelas qualidades elementares. E quanto mais avançarmos em a nobreza das formas, tanto mais veremos a virtude da forma exceder a matéria elementar; assim, a alma vegetativa é mais que a forma do metal e a alma sensível, mais que a vegetativa. Ora, a alma humana é a última, em a nobreza das formas. Por onde, excede, pela sua virtude, a matéria corpórea, na medida mesma em que tem uma operação e uma virtude, das quais de nenhum modo participa a matéria corpórea. E essa virtude se chama intelecto.

Deve-se, porém, atender a que, se alguém disser que a alma é composta de matéria e forma, de nenhum modo poderá dizer que ela é a forma do corpo. Pois, sendo a forma ato, e a matéria, ser somente potencial, de nenhum modo o que é composto de matéria e forma poderá ser, em si e totalmente, forma de outro ente. Se, porém, for forma só quanto a uma parte de si, então chamamos alma ao que é forma; e primeiro animado, ao ser de que é forma, como antes já ficou dito (q. 75, a. 5).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, a última das formas naturais, com a qual termina a consideração do Filósofo natural, i. é., a alma humana, é certamente separada; contudo, está unida à matéria. E a prova está em que o homem, juntamente com o sol, gera outro homem, da matéria. Porém, é separada quanto à virtude intelectiva; porque esta não é virtude de nenhum órgão corpóreo, como a virtude visiva ato dos olhos; pois, inteligir é ato que se não pode exercer por um órgão corpóreo, como se exerce a visão. Está, porém, na matéria, porque a alma mesma, a que pertence tal virtude, é forma do corpo e o termo da geração humana. Assim, pois, o Filósofo diz, que o intelecto é separado por não ser virtude de nenhum órgão corpóreo.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÕES**. Pois, para o homem inteligir todas as coisas pelo intelecto, e também os seres imateriais e universais, basta que a virtude intelectiva não seja ato do corpo.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma humana, por causa da sua perfeição, não é forma imersa na matéria corpórea, ou por esta totalmente compreendida; por onde, nada impede que alguma virtude sua não seja ato do corpo, embora, na sua essência, seja a forma deste.

RESPOSTA À QUINTA. — A alma comunica à matéria corpórea o ser no qual subsiste; e, deste e da alma intelectiva constitui-se uma unidade, de modo que o ser de todo o composto é também o da alma mesma; o que não se dá com as outras formas não subsistentes. E por isso, a alma humana permanece no ser, destruído o corpo; não, porém, as outras formas.

RESPOSTA À SEXTA. — Em si, convém à alma estar unida ao corpo, assim como, em si, convém ao corpo leve o elevar-se. E assim como este permanece certamente leve, quando separado do lugar próprio, conservando, contudo, a aptidão e a inclinação para esse lugar; assim a alma humana permanece no ser, quando separada do corpo, conservando a aptidão e a inclinação natural para a união com o mesmo.

Art. 2 — Se o princípio intelectivo se multiplica com a multiplicação dos corpos, ou se há um só intelecto para todos os homens.

(I Sent., disto VIII. q. 5,.a. 2, ad 6; II, disto XVII, q. 2, a. 1; IICont.Gent., cap. LXXIII, LXXV; De Spirit Creat., a. 9; Qu. De Anima, a .3, Compende. Theol., cap. LXXXV;De Ubit Intellec. Per tot).

O segundo discute-se assim. — Parece que o princípio intelectivo não se multiplica com a multiplicação dos corpos, mas há um só intelecto para todos os homens.

1. — Pois, nenhuma substância imaterial se multiplica numericamente, numa mesma espécie. Ora, a alma humana é substância imaterial, pois, não é composta de matéria e forma, como já se demonstrou (q. 75, a. 5). Logo, não há muitas da mesma espécie; mas todos os homens o são e, portanto, todos têm um só intelecto.

2. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Se, pois, com a multiplicação dos corpos, se multiplicassem as almas humanas, conseqüentemente, removidos aqueles, não permaneceria a multidão destas, restando só uma, de todas elas. O que é herético porque, então, desapareceria a diferença entre os prêmios e as penas.

3. Demais. — Se o meu intelecto é diferente do teu, o meu é um certo indivíduo, bem como o teu; pois, seres particulares são os que, diferindo pelo número, convêm na mesma espécie. Ora, tudo o que noutro ser é recebido o é ao modo do que recebe. Logo, as espécies das coisas seriam recebidas, individualmente, pelo meu e pelo teu intelecto. O que é contra a natureza deste, que é cognoscitivo do universal.

4. Demais. — O inteligido está no intelecto que intelige. Se, pois, o meu intelecto é diferente do teu, é necessário seja uma a coisa inteligida por mim e outra, a por ti; e, assim, o inteligido será multiplicado individualmente e será somente potencial. E será forçoso abstrair de um e outro o ato cognitivo comum; pois de dois seres diversos quaisquer é necessário abstrair o que neles haja de inteligível comum. O que vai contra a natureza do intelecto, pois que, então não se poderia distinguir o intelecto da virtude imaginativa. Logo, é forçoso concluir ser um só o intelecto para todos os homens.

5. Demais. — Embora o discípulo receba a ciência do mestre, não se pode dizer que esta gera a daquele; porque, assim, também a ciência seria uma forma ativa, como o calor, o que evidentemente é falso. Portanto, numericamente a mesma é a ciência do mestre, comunicada ao discípulo; o que não é

possível, a menos que ambos tenham o mesmo intelecto. Logo, um só é o intelecto do mestre e do discípulo e, por conseqüência, de todos os homens.

6. Demais. — Agostinho diz: Se afirmar, que somente as almas humanas são muitas, a mim mesmo me tornarei ridículo. Ora, é sobretudo quanto ao intelecto que a alma humana é considerada una. Logo, há um só intelecto para todos os homens.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: as causas universais estão para as coisas universais, como as particulares para as coisas particulares. Ora, é impossível a alma, especificamente una, ser a mesma para animais especificamente diversos. Logo, é impossível que a alma intelectiva, numericamente una, possa ser a de seres numericamente diversos.

SOLUÇÃO. — É absolutamente impossível haja um só intelecto para todos os homens. E isto é evidente se, segundo a opinião de Platão, o homem é o seu intelecto mesmo. Pois, daí resultaria que, se Sócrates e Platão têm o mesmo intelecto, ambos são o mesmo homem e não se distinguirão um do outro senão pelo que lhes for exterior à essência. E, assim, a distinção entre eles seria a mesma que entre um homem vestido de túnica e outro de capa, o que é completamente absurdo. — Semelhantemente, também se verá a mesma impossibilidade se, conforme a opinião de Aristóteles, se admitir o intelecto como parte ou potência da alma, que é a forma do homem. Pois, é impossível que muitos seres, numericamente diversos, tenham a mesma forma; assim como o é tenham o mesmo ser, do qual a forma é o princípio.

Do mesmo modo verá essa impossibilidade quem, de qualquer maneira que seja, admitir a união do intelecto com tal homem ou tal outro. Pois, é manifesto, dado um só princípio agente e dois instrumentos, pode haver um só agente, absolutamente, mas várias ações; assim, se o mesmo homem tocar coisas diversas com as duas mãos, haverá, certamente, vários agentes, mas uma só ação; como se muitos puxarem, com uma corda, uma embarcação, haverá muitos que puxam, mas uma só ação tratora. Se, porém, for um o agente principal e um o instrumento, haverá um só agente e uma só ação; assim, se um ferreiro percute com um martelo um é o percutidor e uma a percussão. Ora, é manifesto, que seja como for o modo por que o intelecto, esteja unido ou ligado a tal homem ou tal outro, ele têm, entre os demais atributos do homem, a principalidade, pois, as forças sensitivas lhe obedecem e servem. Se, pois, se admitissem, para dois homens, vários intelectos e um só sentido, e se, assim, dois homens tivessem os mesmos olhos, seriam dois a ver, com uma só visão. Se, portanto, o intelecto é um, embora sejam diversos os meios de que todo intelecto usa, como de instrumentos, de nenhum outro modo poderiam Sócrates e Platão ser considerados senão como um só e mesmo homem, que intelige. E se acrescentarmos que o ato mesmo de inteligir, próprio do intelecto, não se realiza por nenhum outro órgão a não ser pelo intelecto, resultará, mais, a unidade do agente e da ação, i. é., todos os homens serão um só ser inteligente, com o mesmo ato de inteligir, em relação ao mesmo inteligível.

Porém, a minha ação intelectual poderia diversificar-se da tua, pela diversidade dos fantasmas, pois que um é o fantasma de uma pedra em mim e outro, em ti, se o fantasma mesmo, enquanto um, o meu e outro, o teu, fosse a forma do intelecto possível. Porque, o mesmo agente, segundo as diversas formas, produz diversas ações; assim, segundo são diversas as formas das coisas, em relação aos mesmos olhos, assim são diversas as visões. Mas, o fantasma não é a forma do intelecto possível, mas sim, a espécie inteligível, dele abstraída. Ora, num mesmo intelecto, de fantasmas diversos da mesma espécie só pode ser abstraída uma espécie inteligível. O que bem se vê, considerando-se um mesmo homem, no qual podem existir diversos fantasmas das coisas; e, todavia, de todos eles é abstraída uma só espécie inteligível da pedra, pela qual o seu intelecto, por operação una, intelige a natureza da pedra, não obstante a diversidade dos fantasmas. Se, pois, fosse um só o ’intelecto de todos os homens, as

diversidades dos fantasmas, neles, não poderiam causar a diversidade da operação intelectual, neste ou naquele, como supõe o Comentador. Conclui-se, portanto, que é absolutamente impossível e inconveniente admitir que há um só intelecto para todos os homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . Embora nem a alma intelectiva, nem o anjo, tenham matéria de que provenham, aquela é, todavia, a forma de uma certa matéria. Por onde, conforme a divisão da matéria, assim há muitas almas da mesma espécie; ao passo que é absolutamente impossível assim existirem muitos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada ser tem a unidade do mesmo modo pelo qual tem o ser e, por conseqüência, o que se diz da multiplicação das coisas diz-se-lhes também do ser. Ora, é manifesto, a alma intelectual, está, por natureza, unida ao corpo, como forma; e contudo, destruído este, ela permanece no ser. E, pela mesma razão, a multidão das almas é relativa à dos corpos; contudo, destruídos estes, elas permanecem multiplicadas no seu ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A individuação do ser inteligente ou da espécie pela qual intelige, não exclui a inteligência dos universais; do contrário, sendo os intelectos separados substâncias subsistentes e, por conseqüência, particulares, não poderiam inteligir os universais. Mas, a materialidade do conhecente e da espécie, pela qual conhece, impede o conhecimento do universal. Pois, assim como toda ação é relativa ao modo da forma pela qual o agente age, como, p. ex., a cale facção é relativa ao modo do calor; assim, o conhecimento é relativo ao modo da espécie, pela qual o conhecente conhece. Ora, é manifesto que a natureza comum se distingue e multiplica segundo os princípios individuantes, que dependem da matéria. Se, pois, a forma, pela qual se faz o conhecimento, for material, não abstraída das condições da matéria, essa forma será a semelhança da natureza da espécie ou do gênero, porque será distinta e multiplicada, pelos princípios individuantes; e, então, não poderá ser conhecida à natureza da coisa, na sua comunidade. Se, porém, a espécie for abstraída das condições da matéria individual, haverá a semelhança da natureza sem aquilo que a distingue e multiplica; e, assim, será conhecido o universal. Nem importa, quanto a isto, se o intelecto for um só ou se forem muitos; porque, mesmo que fosse só um, seria necessário sê-lo determinadamente, e também deveria ser a espécie pela qual intelige uma espécie determinada.

RESPOSTA À QUARTA. — Quer o intelecto seja um, quer sejam muitos, só uma e mesma coisa é o que é inteligido. Pois, isto não está no intelecto, conforme o que é, mas pela sua semelhança. Assim, não a pedra, mas sim a sua espécie é que está na alma como diz Aristóteles. E, contudo, é a pedra a inteligida, e não a sua espécie, a não ser pela reflexão do intelecto sobre si mesmo; do contrário, não haveria ciências das causas, mas só das espécies inteligíveis. Ora, forçosamente, se diversas coisas se assemelham ao mesmo ser, se-lo-á por formas diversas. E como o conhecimento se opera pela assimilação do conhecente com a causa conhecida, resulta que a mesma coisa pode ser conhecida por diversos conhecentes, como se dá com os sentidos. Assim, vários vêm à mesma cor, sob semelhanças diferentes; e, do mesmo modo, vários intelectos inteligem a mesma causa. Mas, na opinião de Aristóteles, entre os sentidos e o intelecto há só esta diferença: uma causa é sentida, conforme a disposição que tem, na sua particularidade, fora da alma; ao passo que a natureza da causa inteligida existindo, por certo, fora da alma, aí não tem, contudo, o modo de ser pelo qual é inteligida. Pois, o que é inteligido é a natureza comum, separada de todos os princípios individuantes. Ora, tal modo de existir, a causa não o tem fora da alma. Mas, conforme a opinião de Platão, que admitia serem as naturezas das causas separadas da matéria, a coisa inteligida está fora da alma do mesmo modo pelo qual é inteligida.

RESPOSTA À QUINTA. — De um modo está à ciência no mestre e, de outro, no discípulo. E a seguir se verá como ela é causada (q. 117, a. 1).

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho quer dizer que não há pluralidade de almas sem que estejam unidas sob a noção de uma mesma espécie.

Art. 3 — Se, além da alma intelectiva, há no homem, outras almas essencialmente diferentes, a saber, a sensitiva e a nutritiva.

(II Cont. Gent., cap.LVIII; De Pot., q.3, a. 9, ad 9; De Spirit. Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 2; Quodl. XI, q. 5; Compend. Theol., cap. XC sqq.).

O terceiro discute-se assim. — Parece que, além da alma intelectiva, há no homem, outras almas — a sensitiva e a nutritiva — essencialmente diferentes.

1. — Pois, a mesma substância não pode ser corruptível e incorruptível. Ora, ao passo que a alma intelectiva é incorruptível, as outras almas - a sensitiva e a nutritiva — são corruptíveis, como resulta do que já vimos antes (q. 75, a. 6). Logo, no homem, não podem ter a mesma essência as almas intelectiva, sensitiva e nutritiva.

2. — Se se disser que a alma sensitiva, no homem, é incorruptível, responde-se *em contrário*. — O corruptível e o incorruptível diferem genericamente, como diz o Filósofo. Ora, a alma sensitiva, no cavalo, no leão e nos outros animais, é corruptível. Se, pois, no homem, for incorruptível, não será do mesmo gênero a — alma sensitiva, no homem e no bruto. Ora, como o animal assim se chama porque tem alma sensitiva, não serão do mesmo gênero o homem e o animal, o que é inadmissível.

3. Demais. — O Filósofo diz que o embrião, antes de ser homem, é animal. O que não poderia ser, se as almas sensitiva e intelectiva tivessem a mesma essência, porque então, seria animal, pela alma sensitiva e homem, pela intelectiva. Logo, no homem, não é a mesma a essência das almas sensitiva e intelectiva.

4. Demais. — O Filósofo diz que o gênero provêm da matéria e a diferença, da forma. Mas racional, diferença constitutiva do homem, provém da alma intelectiva; pois, o animal assim se chama por ter o corpo animado da alma sensitiva. Por onde, a alma intelectiva está para o corpo animado pela alma sensitiva, como a forma para a matéria. Logo, a alma intelectiva não é, no homem, essencialmente a mesma que a alma sensitiva, mas aquela pressupõe esta como o seu suposto material.

Mas, *em contrário*, está dito: Nem dizemos, como Jacó e os outros sírios escrevem, que há, num homem duas almas: uma animal, misturada com o sangue, que anime o corpo, e outra espiritual, dotada de razão. Mas dizemos que, no homem, só há uma mesma alma, que, pela sua união, vivifica o corpo, dispondo-se de si mesma, pela sua razão.

SOLUÇÃO. — Platão, como refere Aristóteles, admitia que um mesmo corpo têm diversas almas, mesmo distintas pelos órgãos, aos quais atribuía as diversas operações vitais. Assim, a virtude nutritiva está no fígado; a concupiscível, no coração; a cognoscitiva, no cérebro. Mas Aristóteles rejeita essa opinião, quanto àquelas partes da alma, que usam de órgãos corpóreos, nas suas operações, baseado em que nos animais vivos ainda, quando cortados em partes, em, cada uma delas se encontram as diversas operações da alma, como a sensibilidade e o apetite. O que não se daria, se os vários princípios das operações da alma, diversos por essência, fossem distribuídos pelas diversas partes do corpo. Mas fica na dúvida, quanto à parte intelectiva, sobre se está separada das outras partes da alma só racionalmente, ou se também localmente. — A opinião de Platão, porém, poderia sustentar-se, se se admitisse que a alma está unida ao corpo, não como forma, mas como motor, segundo ele queria. Pois,

nenhum inconveniente resultaria de o mesmo móvel ser movido por diversos motores, sobretudo segundo partes diversas.

Mas, se admitimos que a alma está unida ao corpo, como forma, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes. O que se pode demonstrar por tríplice razão.

E a primeira é que, o animal, com três almas, não seria absolutamente uno. Pois, nenhum ser é pura e simplesmente uno, senão pela forma una, pela qual as coisas existem; porque é em virtude do mesmo princípio que uma coisa existe e é una. Por onde, seres denominados por formas diversas não têm a unidade absoluta como, p. ex., homem branco. Se, portanto, o homem fosse vivo por uma forma, a alma vegetativa; animal, por outra, a sensitiva; homem, por outra, a racional, daí resultaria que não seria homem absolutamente. Ou, como também Aristóteles argumenta contra Platão, se uma fosse a idéia de animal e outra a de bípede, o animal bípede não seria uno absolutamente E por isso, aos que admitem diversas almas num mesmo corpo, pergunta o que as contém, i. é., o que lhes dá unidade. E não se pode responder que sejam unidas pela unidade do corpo, porque, antes, é a alma que contém o corpo e lhe dá unidade, do que inversamente.

A segunda demonstra a impossibilidade, pelo modos da predicação. Pois, as predicações, dependentes de formas diversas, convêm entre si, umas às outras: ou por acidente, se as formas não forem ordenadas umas para as outras, assim p. ex., quando dizemos que o branco é doce; ou, se as formas forem ordenadas umas para as outras, haverá predicação em si, conforme o segundo modo dessa predicação, em que o sujeito entra na definição do predicado. Assim, a superfície, sendo precedente, à cor, se dissermos que um corpo, dotado de superfície, é colorido, haverá o segundo modo da predicação em si. Se, portanto, por uma forma, um ser é animal e, por outra, homem, resulta daí, ou que um desses predicados não convém ao outro, senão acidentalmente, se essas duas formas não forem ordenadas uma para a outra; ou que haverá então predicação, conforme o segundo modo de se predicar em si, se uma das almas for ordenada para a outra. Ora, ambas estas posições são manifestamente falsas, porque animal se predica, em si, do homem, e não por acidente; e homem não entra na definição de animal, mas inversamente. Logo, necessariamente é em virtude da mesma forma que um ser é animal e é homem; do contrário o homem não seria verdadeiramente animal, de modo que animal se predicasse, em si, do homem.

A terceira razão da impossibilidade está em que uma operação da alma, quando intensa, impede outra; o que de nenhum modo se daria se o princípio das ações não fosse essencialmente uno.

Portanto, é forçoso admitir que a alma sensitiva, intelectiva e nutritiva é, no homem, uma só alma.

E como seja isso possível, é fácil compreender se se considerarem as diferenças das espécies e das formas.

Pois, vemos que as espécies e as formas das causas diferem umas das outras, como o mais perfeito difere do menos perfeito. Assim, na ordem das causas, os seres animados são mais perfeitos que os inanimados; os animais, que as plantas; os homens, que os brutos; e, em cada um destes gêneros, há graus diversos. E, por isso, Aristóteles assimila as espécies das causas aos números, especificamente diferentes pela adição ou subtração da unidade; e compara as diversas almas às espécies das figuras, nas quais uma contém outra, como o pentágono contém e excede o tetrágono. Do mesmo modo, a alma intelectiva contém, pela sua virtude, tudo o que tem a alma sensitiva dos brutos e a nutritiva das plantas. Assim como, pois, a superfície pentagonal não o é, pela figura pentagonal e pela tetragonal,

porque esta seria inútil, desde que está contida naquela; assim também Sócrates não é homem, por uma alma, e animal, por outra, senão por uma só e mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . A alma sensitiva não é incorruptível só pelo fato de ser sensitiva, mas por ser intelectiva. Enquanto, pois, unicamente sensitiva, é corruptível; quando, porém, unida ao princípio intelectivo, é incorruptível. Por onde, embora o sensitivo não dê a incorruptibilidade, todavia, não pode privar desta o intelectivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As formas não se unem ao gênero nem à espécie, mas ao composto. Por isso, o homem é corruptível, como os outros animais. Por onde, a diferença fundada no corruptível e no incorruptível, das formas, não torna o homem genericamente diferente dos outros animais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O embrião tem, primeiro, a alma que é somente sensitiva; desaparecida essa, advém à alma sensitiva e intelectiva, que é mais perfeita, como a seguir se mostrará mais plenamente (q. 118, a. 2 ad 2).

RESPOSTA À QUARTA. — Não se deve, das diversas razões ou intenções lógicas, resultantes do modo de inteligir, concluir a diversidade das coisas naturais; porque a razão pode apreender uma mesma coisa por modos diversos. Como, pois, segundo já se disse, a alma intelectiva contém, na sua virtude, aquilo que tem a sensitiva e ainda mais; a razão pode considerar separadamente o que pertence à virtude sensitiva como algo de imperfeito e material; e, vendo que isso é comum ao homem e aos outros animais, daí forma o conceito de gênero. Porém, aquilo em que a alma intelectiva excede a sensitiva, a razão o toma como formal e completivo, formando, daí, o conceito diferencial do homem.

Art. 4 — Se há, no homem, além da alma intelectiva, outra forma.

(IV. Sent., dist. XLIV, q; 1, a. 1, qª 1, ad 4; IV Cont. Gent., cap LXXX De Spirit. Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 9; QuodI. I, q. 4, a.1; XI, q. 5; Compend. Theol., cap. XC).

O quarto discute-se assim. — Parece que há, no homem, outra forma, além da alma intelectiva.

1. — Pois, diz o Filósofo, a alma é o ato do corpo físico que tem a vida em potência. Ora, a alma está para o corpo como a forma para a matéria. Mas, o corpo tem uma forma substancial pela qual é corpo. Logo, à alma precede, no corpo outra forma substancial.

2. Demais. — O homem, bem como qualquer animal, move-se a si mesmo. Ora, todo ser que se move a si mesmo divide-se em duas partes, uma motora e, outra, movida, como o prova Aristóteles[28]. Ora, a parte motora sendo a alma, é necessário que a outra parte seja tal, que possa ser movida. Mas, a matéria prima não pode ser movida, por ser potencial apenas, como o prova Aristóteles; e, tudo o que é movido é corpo. Logo, é necessário que, no homem e em qualquer animal, haja outra forma substancial pela qual seja constituído o corpo.

3. Demais. — A ordem das formas depende da tendência delas para a matéria prima; pois, anterior e posterior se dizem por comparação com algum princípio. Se, portanto, não houvesse, no homem, nenhuma forma substancial, além da alma racional, mas esta aderisse imediatamente à matéria prima, daí resultaria que a alma pertence à ordem das formas as mais imperfeitas, que aderem imediatamente à matéria.

4. Demais. — O corpo humano é um corpo misto. Ora, a missão não se opera só pela matéria, porque, então, só haveria corrupção. Logo, é necessário que permaneçam as formas dos elementos, no corpo

misto, que são as formas substanciais. Portanto, no corpo humano, há outras formas substanciais, além da alma intelectiva.

Mas, *em contrário*. — Uma mesma coisa tem um só ser substancial. Ora, como a forma substancial é que dá o ser substancial, cada coisa tem só uma forma substancial. Logo, é impossível que haja, no homem, alguma outra forma substancial, além da alma intelectiva.

SOLUÇÃO. — Se se admitisse, com os Platônicos, que a alma intelectiva não está unida ao corpo, como forma, mas só corno motor, seria necessário admitir, no homem, outra forma substancial que constituísse, no seu ser, o corpo, movido pela alma. Mas se, como já dissemos antes (a. 1), a alma intelectiva está unida ao corpo como forma substancial, é impossível haja, no homem, qualquer outra forma substancial, além dela.

Para a evidência do que devemos considerar que a forma substancial difere da acidental, por não dar esta o ser absolutamente mas o ser sob certo aspecto; assim, o calor faz o seu objeto ser, não absolutamente, mas ser quente. Por onde, pela adveniência da forma acidental, um ser não é feito ou gerado, absolutamente, senão sob certo aspecto ou de determinado modo; e, semelhantemente, desaparecida a forma acidental, um corpo não .se corrompe absolutamente, mas só de certo modo. Ao passo que a forma substancial dá o ser absoluto. Por isso, com a sua adveniência, um ser é gerado, pura e simplesmente; e, pelo seu desaparecimento, fica pura e simplesmente, concorrido. E, por essa razão, os antigos Filósofos da natureza, admitindo a matéria prima como um ser atual, ao modo do fogo, do ar ou corpos semelhantes, diziam que nenhum ser é, pura e simplesmente, gerado nem corrompido, mas que todo o vir a ser é alteração, como se vê em Aristóteles. Se, portanto além da alma intelectiva, preexistisse, na matéria, qualquer outra forma substancial, que tornasse atual o sujeito da alma, resultaria daí que a alma não dá o ser, pura e simplesmente e, por conseqüência não é forma substancial; e que, advindo à alma ou separando-se, não haveria geração nem corrupção, pura e simplesmente, mas só sob certo aspecto. Coisas manifestamente falsas.

Por onde, deve-se admitir que, além da alma intelectiva, nenhuma outra forma substancial há no homem; e que esta, assim como, na sua virtude, contém a alma sensitiva e a nutritiva, assim também contém todas as formas inferiores, fazendo, ela só, tudo o que as formas menos imperfeitas fazem nos outros seres.

E o mesmo se deve dizer da alma sensitiva, nos brutos, da nutritiva, nas plantas e, universalmente, de todas as formas mais perfeitas, em relação às mais imperfeitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . Aristóteles não diz que a alma é o ato do corpo somente, mas o ato do corpo físico orgânico tendo a vida em potência e, que tal potência não exclui a alma. Por onde, é manifesto, a alma também está incluída no ser de que ela é ato, do mesmo modo que o calor é o ato do que é cálido, a luz do que é lúcido; não que, separadamente, haja corpo lúcido sem luz, senão que é lúcido por ela. E, semelhantemente, se diz, que a alma é o ato do corpo, etc., porque, pela alma, é que há corpo, e esse, orgânico com vida potencial. Mas, o ato primeiro é assim chamado em relação ao ato segundo, que é a operação. Portanto, tal potência não rejeita, i. é., não exclui a alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma não move o corpo pelo seu ser, enquanto unida a este como forma. Mas, pela potência motora, cujo ato pressupõe o corpo já atualizado pela alma; de modo que esta, pela força motora, é a parte que move, sendo o corpo animado, a parte motora.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na matéria, consideram-se diversos graus de perfeição, como, ser, viver, sentir e inteligir. Mas, sempre, o que sobrevém, em segundo lugar, é mais perfeito do que o que existe

em primeiro. Por onde, a forma, que dá só o primeiro grau da perfeição da matéria, é imperfeitíssima; mas, a que dá o primeiro, o segundo e o terceiro, e assim por diante, é perfeitÍssima e, contudo imediata à matéria.

RESPOSTA À QUARTA. — Avicena ensinava que as formas substanciais dos elementos permanecem integras no misto; e a mistão se faz pela redução das qualidades contrárias dos elementos à média. — Mas isto é impossível. Pois, as diversas formas dos elementos só podem existir nas diversas partes da matéria e, para essas diversidades, é necessário se suporem as dimensões, sem as quais a matéria não pode ser divisível. Ora, matéria sujeita à dimensão só se encontra no corpo. E, como corpos diversos não podem ocupar o mesmo lugar, segue-se que os elementos estão, no misto, distintos pela situação e, assim, não haverá verdadeira micção, em relação à totalidade, mas só em relação aos nossos sentidos, o que se dá quando corpos mínimos estão justapostos. — Porém Averróisensinava que as formas dos elementos, pela sua imperfeição, são médias entre as formas acidentais e as substanciais e, portanto, admitindo o mais e o menos, ficando, mitigadas, na micção, reduzem-se ao médio e, deles, se compõe uma só fôrma. — Mas, isto ainda é mais impossível. Porque o ser substancial de qualquer coisa é indivisível; e toda adição ou subtração varia a espécie, como nos números, conforme diz Aristóteles. Por onde, é impossível que qualquer forma substancial seja susceptível de mais e de menos. Nem é menos impossível que haja um meio entre a substância e o acidente. — E, portanto, deve-sê admitir, com o Filósofo, a permanência, não atual, mas virtual, das formas dos elementos, no misto. Permanecem, assim, as qualidades próprias dos elementos, embora mitigados e nas quais está a virtude das formas elementares. E, deste modo, a qualidade da mistão é a disposição própria para receber a forma substancial do corpo misto, p. ex., a forma da pedra ou de qualquer ser animado.

Art. 5 — Se a alma intelectiva deve estar unida a um corpo humano.

(II. Sent., dist. 1, q. 2, a. 5; De Malo, q. 5, a. 5; Qu. De Anima, a. 8).

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva não deve estar unida a um corpo humano.

1. — Pois, a matéria deve ser proporcionada à forma. Ora, a alma intelectiva é forma incorruptível. Logo, não deve estar unida a um corpo corruptível.

2. Demais. — A alma intelectiva é uma forma imaterial em sumo grau; e a prova é que tem operações que não participam da matéria corpórea. Ora, quanto mais sutil é o corpo tanto menos tem de material. Logo, a alma deveria estar unida a um corpo sutilíssimo, como o fogo, e não a um corpo misto e, sobretudo, terrestre.

3. Demais. — Sendo a forma o princípio da espécie, de uma só forma não podem provir diversas espécies. Ora, a alma intelectiva é forma una. Logo, não deve estar unida a um corpo composto de partes de espécies dessemelhantes.

4. Demais. — Uma forma mais perfeita deve estar unida a um corpo mais perfeito. Ora, a alma intelectiva é a mais perfeita das almas. Se pois, os corpos dos outros animais têm proteções naturais, como os pêlos, que lhes servem de vestes, e as unhas, de calçado; e se têm, também, armas naturais, como as unhas, os dentes e os chifres; conclui-se que a alma intelectiva não deveria estar unida a um corpo tão imperfeito, privado de tais auxílios.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: a alma é o ato do corpo físico orgânico tendo a vida em potência.

SOLUÇÃO. — Não existindo a forma pela matéria, mas, antes, a matéria pela forma, deve-se buscar, na forma, a razão de existir a matéria de tal ou tal modo, e não inversamente. Ora, a alma intelectiva, como já se estabeleceu antes (q. 55, a. 2), tem por ordem da natureza, o grau ínfimo, entre as substâncias intelectuais; pois, não tendo naturalmente infuso o conhecimento da verdade, como os anjos, deve hauri-la nas coisas divisíveis, por via dos sentidos, como diz Dionísio. Ora, a natureza não falta com o necessário a nenhum ser. E, por isso, a alma intelectiva deve ter não só a faculdade de inteligir, mas também a de sentir. E, como a ação dos sentidos não se realiza sem o instrumento corpóreo, é necessário esteja a alma intelectiva unida a um corpo, que possa ser o órgão conveniente dos sentidos. Ora, é necessário que o órgão do tacto seja o meio entre os contrários que ele apreende, a saber, o cálido e o frio, úmido e o seco e semelhantes; por isso, o tacto é potencial em relação a eles e pode senti-los. Donde, quanto maior igualdade de compleição tiver, tanto mais capaz de perceber será. Mas, a alma intelectiva tem, da maneira a mais completa, a virtude sensitiva, porque o inferior preexiste, mais perfeitamente, no superior, como diz Dionísio. Por onde, é necessário seja misto o corpo ao qual está unida a alma intelectiva, e possuindo, entre todos os outros, maior unidade de compleição. E é por isso que, entre todos os outros animais, o homem tem o melhor tacto; e, dentre os homens, os que têm melhor tacto têm melhor intelecto, sendo a prova que, os que são delicados de carne vemos serem bem dotados de inteligência, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . Talvez alguém quisesse responder a esta objeção, dizendo que o corpo do homem era incorruptível, antes do pecado. — Mas essa resposta não seria suficiente; porque o corpo do homem era imortal, antes do pecado, não por natureza, mas pela graça divina; pois, do contrário, o pecado não o privaria da imortalidade, como não privou os demônios. — E, portanto, deve-se responder diferentemente, que, na matéria, há uma dupla condição: uma escolhida para torná-la apta à forma, outra resultante necessariamente da disposição anterior. Assim, o artífice, para a forma da serra, escolhe matéria férrea, apta para cortar corpos duros; mas resulta necessariamente da matéria, que os dentes da serra possam embotar-se e ser roídos pela ferrugem. Assim, pois, à alma intelectiva é necessário um corpo de compleição uniforme. E, quanto a ser corruptível, isso resulta necessariamente da matéria. — E, se alguém dissesse que Deus poderia ter evitado essa necessidade, responde-se que, na constituição das coisas naturais, não se considera o que Deus poderia fazer, mas sim o que exige a natureza das coisas, como diz Agostinho. Contudo, Deus proviu, ministrando, com o dom da graça, remédio contra a morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — À alma intelectiva não é necessário o corpo para a operação intelectual em si mesma, mas para a virtude sensitiva, que exige um órgão de compleição uniforme. Por onde, é necessário seja a alma intelectiva unida ao corpo humano e não ao simples elemento ou ao corpo misto, no qual seria excessivo, quantitativamente, o fogo e não poderia haver uniformidade de compleição, por causa dessa virtude ígnea excessiva. Ora, o corpo humano, de uniforme compleição, tem uma certa dignidade, por estar longe dos contrários; e, por aí, assimila-se, de algum modo, ao corpo celeste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As partes do animal, como os olhos, as mãos, a carne, os ossos e semelhantes, não estão especificamente no animal, mas sim o todo; e, por isso, propriamente falando, não se pode dizer que pertençam a espécies diferentes mas sim, a disposições diferentes. Ora, sendo a alma intelectiva, embora una em essência, múltipla em virtudes; por causa da sua perfeição, precisa, para as suas diversas operações, de disposições diversas, nas partes do corpo ao qual está unida. Por isso, vemos que a diversidade das partes é maior nos animais perfeitos do que nos imperfeitos e, nestes, que nas plantas.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma intelectiva, sendo compreensiva dos universais, tem faculdade para infinitas causas. E, por isso, a natureza não lhe podia estabelecer determinados conhecimentos naturais, ou ainda, determinados auxílios de defesa ou de proteção, como para os outros animais, cujas almas tem apreensão e virtudes determinadas para causas particulares. Mas, em lugar de tudo isso, o homem tem naturalmente a razão; e as mãos, órgãos dos órgãos, e com elas pode preparar para si instrumentos de modos infinitos e com infinitos efeitos.

Art. 6 — Se a alma intelectiva está unida ao corpo mediante certas disposições acidentais.

(II Cont. Gent., cap. LXXI; De Spirit. Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 9; II De Anima, lect. I; VIII Metaphs., lect. V).

O sexto discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva está unida ao corpo, mediante certas disposições acidentais.

1. — Pois, toda forma está em matéria para si própria e disposta. Ora, as disposições para a forma são acidentes. Logo, é necessário se preintelijam, na matéria, certos acidentes, antes da forma substancial e, portanto, antes da alma, que é urna forma substancial.

2. Demais. — Diversas formas da mesma espécie exigem partes diversas da matéria. Ora, estas não podem ser inteligidas, senão pela divisão das quantidades dimensivas. Logo, é necessário se intelijam dimensões, na matéria, antes das formas substanciais, que são muitas da mesma espécie.

3. Demais. — O espiritual se une ao corpóreo pelo contacto de virtude. Ora, a virtude da alma é a sua potência. Logo, está unida ao corpo mediante a potência, que é um acidente.

Mas, *em contrário*, o acidente é posterior à substância, temporal e racionalmente, como diz Aristóteles. Logo, não se pode compreender haja na matéria alguma forma acidental anterior à alma, que é a forma substancial.

SOLUÇÃO. — Se a alma estivesse unida ao corpo só como motor, nada impediria, antes, seria necessário existir certas disposições médias entre a alma ,e o corpo, a saber: a potência, por parte da alma, com a qual moveria o corpo; e certa disposição, por parte do corpo, que o fizesse movido da alma. — Mas se a alma intelectiva está unida ao corpo, como forma substancial, segundo ficou dito antes (a. 1), é impossível haver qualquer disposição acidental entre o corpo e a alma, ou entre qualquer forma substancial e a sua matéria. E a razão disto é que, sendo a matéria potencial, em relação a todos os atos, numa certa ordem, é necessário que se suponha, em primeiro lugar, na matéria, aquele, dentre os atos, que for o primeiro absolutamente. Ora, o primeiro de todos os atos é o ser. Logo, é impossível supor a matéria como cálida ou quantitativa, antes de ter o ser em ato. Ora, este ela o tem pela forma substancial, que dá o ser absolutamente, como já ficou dito (a. 4). Por onde, é impossível a preexistência, na matéria, de quaisquer disposições acidentais, anteriores à forma substancial e, por conseguinte à alma. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** . Como resulta do que já foi dito (a. 3, 4), a forma que é mais perfeita contém, virtualmente, tudo o que pertence às formas inferiores; e, portanto, existindo una e a mesma, aperfeiçoa a matéria segundo os diversos graus de perfeição. Ora é uma e essencialmente a mesma a forma pela qual o homem é ser atual, corpo, vivo, animal, homem. Pois, é manifesto, de cada gênero resultam os seus acidentes próprios. Por onde, como se supõe a matéria perfeita, quanto ao ser, antes de se lhe supor a corporeidade, e assim por diante; também se supõem os acidentes próprios ao ser, antes de supor-lhes a corporeidade. E, assim, pressupõem, na

matéria, disposições anteriores à forma, não quanto ao seu efeito total, mas só quanto ao efeitos posteriores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As dimensões quantitativas são acidentes resultantes da corporeidade, que é própria a toda matéria. Por onde, a matéria já incluída na corporeidade e nas dimensões pode ser compreendida como distinta em partes diversas, recebendo, assim, formas diversas, segundo os graus ulteriores de perfeição. Pois, embora seja essencialmente a mesma a forma que atribui à matéria os diversos graus de perfeição, como já se disse, todavia difere, quanto à consideração da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A substância espiritual, unida ao corpo só como motor, unida está só pela potência e pela virtude; mas a alma intelectiva está unida ao corpo, como forma, pelo seu ser; pois, governa-o e move-o pela sua potência e virtude.

Art. 7 — Se a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo.

(II Sent., dist. I, q. 2, a. 4, ad 3; II Cont. Gent., cap. LXXI; De Spirit.Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 9; II De Anima, lect. I; VIII Metaphys., lect.V).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo.

1. — Pois, diz Agostinho, a alma governa o corpo pela luz, i. é, pelo fogo e pelo ar, corpos os mais semelhantes ao espírito. Ora, sendo corpos o fogo e o ar, a alma está unida ao corpo humano mediante outro corpo.

2. Demais. — Aquilo que, eliminado, dissolve a união de dois seres unidos, deve ser considerado como o termo médio entre eles. Ora, faltando o espírito, a alma separa-se do corpo. Logo, o espírito, que é um corpo sutil, é o termo médio entre a união do corpo e da alma.

3. Demais. — Seres muito distantes entre si não se unem senão por um ser médio. Ora, a alma intelectiva dista muito do corpo, tanto por ser incorpórea como por ser incorruptível. Logo, resulta que com ele está unida, mediante algum corpo incorruptível, considerado como sendo uma luz celeste, que concilia os elementos e os reduz à unidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, não se deve perguntar nem se o corpo e a alma são um só ser, nem se o são a cera e a sua forma. Mas, assim como a forma se une à cera, sem a mediação de nenhum corpo, assim a alma ao corpo.

SOLUÇÃO. — Se a alma, segundo os Platônicos, estivesse unida ao corpo somente como motor, seria necessário admitir entre a alma do homem, ou de qualquer animal, e o corpo, a intervenção de outros corpos médios; pois, é da natureza do motor mover um corpo distante por outros médios, mais próximos. — Se, porém, a alma se une ao corpo como forma, segundo já foi dito (a. 1), é impossível se faça essa união, mediante qualquer outro corpo. E a razão é que um ser é uno do mesmo modo pelo qual é ser. Ora, a forma, sendo essencialmente ato, atualiza por si mesma um ser, sem precisar de nenhum meio. Por onde, a unidade da coisa, composta de matéria e forma, provém da forma mesma que, em si, se une à matéria como ato desta. Nem há nenhum outro ser que una, senão o agente, que atualiza a matéria, como diz Aristóteles.

Donde resulta a falsidade das opiniões daqueles que supuseram corpos médios entre a alma e o corpo do homem. — Desses, certos Platônicos ensinavam que a alma intelectiva está naturalmente unida a um corpo incorruptível do qual nunca se separa e, mediante esse, se une ao corpo corruptível do homem. Outros, porém, diziam que se une ao corpo mediante o espírito corpóreo. — Outros, ainda, que se une mediante a luz que consideravam com corpo e com a natureza da quinta essência; de modo que, a alma vegetativa se une ao corpo, mediante a luz do céu sidéreo; a sensível, mediante a do céu cristalino; a intelectual, mediante a do céu empíreo. Coisas que são fictícias e ridículas; porque a luz não é corpo; porque, a quinta essência, sendo inalterável, não entra materialmente, mas só virtualmente, na composição do corpo misto; e porque a alma, como a forma à matéria, une-se imediatamente ao corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à alma enquanto move o corpo e, por isso, usa da palavra governo. E é verdade, que ela move as partes mais grosseiras do corpo pelas mais sutis; e o primeiro instrumento da virtude motora é o espírito, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Faltando o espírito, desaparece a união da alma e do corpo; não que, por isso, ele seja médio entre ambos, mas porque desaparece a disposição pela qual o corpo está preparado para tal união. E, contudo, o espírito é meio no mover, como primeiro instrumento do movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma dista muito do corpo se se considerarem separadamente as condições de um e de outro. Por onde, se cada qual tivesse existência separada, seria necessária a intervenção de muitos corpos médios. Mas, como forma do corpo, a alma não têm o ser separado do ser do corpo, mas une-se imediatamente, pelo seu ser, com ele. Assim, pois, também qualquer forma, considerada como ato, dista imenso da matéria, ente somente potencial.

Art. 8 - Se a alma está toda em qualquer parte de todo.

(I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 3; II Cont. Gent., cap. LXXII; De Spirit Creat., a. 4; Qu. De Anima, a. 10).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

1. — Pois, o Filósofo diz: não é necessário que a alma esteja em cada parte do corpo; mas, existindo num certo princípio do mesmo, faz viver as outras partes; pois, é-lhes simultaneamente natural executarem o movimento próprio, pela natureza.

2. Demais. — A alma está no corpo de que é ato. Ora, é ato do corpo orgânico. Logo, só neste pode estar. E como não é qualquer parte do corpo humano que é corpo orgânico, a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

3. Demais. — Aristóteles diz, que uma parte da alma está para uma parte do corpo assim como o sentido da vista para a pupila; e assim, a alma toda, para o corpo todo do animal. Se, portanto, toda ela está em qualquer parte do corpo, resulta que qualquer parte do corpo é animada.

4. Demais. — Todas as potências da alma fundam-se na essência mesma da alma. Se, pois, a alma está toda em qualquer parte do corpo, resulta que todas as potências da alma estão em qualquer parte do corpo; e assim, a visão estará nos ouvidos e a audição nos olhos, o que é inadmissível.

5. Demais. — Se em qualquer parte do corpo estivesse toda a alma, qualquer delas dependeria imediatamente da alma. Logo, uma parte não dependeria de outra, nem seria mais importante uma que outra, o que é manifestamente falso. Logo, a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a alma, em qualquer corpo, está toda em todo ele e toda em qualquer das partes dele.

SOLUÇÃO. — Como já se disse em outros artigos, se a alma estivesse unida ao corpo só como motor, poder-se-ia dizer que não estaria em qualquer parte do corpo, mas só numa, pela qual movesse as outras. — Mas, estando unida ao corpo corno forma, necessário é que esteja no todo e em qualquer parte do corpo, pois, não é forma acidental do corpo, mas substancial. Ora, esta é a perfeição não só do todo, mas de qualquer das partes. E como o todo consiste em partes, a forma daquele, que não der o ser a cada uma destas, é um todo de composição e ordem, como a forma de uma casa; e tal forma é acidental. Ora, sendo a alma forma substancial, necessário é que seja a forma e o ato, não só do todo, mas de cada parte. Por onde, separada a alma, assim corno já não se poderá falar de animal ou homem, senão equivocamente, como se fala de um animal pintado ou de pedra; assim também não se poderá dizer tal das mãos, dos olhos, da carne ou dos ossos, segundo o Filósofo. E a prova está em que, separada a alma, nenhuma parte do corpo tem ação própria, porque tudo o que conserva a espécie conserva-lhe a operação. Ora, o ato está no ser de que é ato. Por onde, é necessário que a alma esteja em todo o corpo e em qualquer parte dele.

E que em qualquer dessas partes está toda, pode-se deduzir das considerações seguintes. Sendo todo o que se divide em partes, há uma tríplice totalidade correspondendo a tríplice divisão. Assim, há um todo que se divide em partes quantitativas, como toda a linha ou todo o corpo. Há outro que se divide nas partes da noção e da essência, como o definido, nas partes da definição, e o composto se resolve na matéria e na forma. Há ainda um terceiro todo, potencial, que se divide em partes virtuais.

Ora, o primeiro modo de totalidade só por acidente poderá convir às formas; e só àquelas formas que tenham inclinação indiferentemente para o todo quantitativo e suas partes; assim, à brancura, por natureza, é igualmente indiferente o estar em toda a superfície e em qualquer parte da mesma; e portanto, dividida esta, a brancura se divide por acidente. Mas a forma corno a alma, sobretudo a dos animais perfeitos, que requer a diversidade das partes, não se relaciona igualmente com o todo e com as partes; por onde, não se divide por acidente, i. é., pela divisão da quantidade. Logo, a totalidade quantitativa não pode ser atribuída à alma, nem em si, nem por acidente. Mas, a totalidade da segunda espécie considerada segundo a perfeição da noção e da essência, convém propriamente e por si às formas. Semelhantemente, também a totalidade virtual, pois, a forma é princípio de operação.

Se, portanto, se perguntasse se a brancura está toda na superfície e em qualquer parte desta, seria necessário distinguir; porque, se se trata da totalidade quantitativa que a brancura têm por acidente, então, não estaria toda em qualquer parte da superfície. E o mesmo se deve dizer da totalidade virtual; pois, mais pode ferir a vista a brancura que está em toda a superfície, do que a que está em alguma partícula dela. Mas se se trata da totalidade da espécie e da essência, toda a brancura está em qualquer parte da superfície.

Mas como a alma não têm totalidade quantitativa, nem em si nem por acidente, como já se disse, basta dizer que a alma está toda em qualquer parte do corpo, quanto à totalidade da perfeição e da essência; não, porém, quanto à totalidade da virtude, porque está em qualquer parte do corpo, não por qualquer potência sua, mas, pela visão, nos olhos, pela audição, nos ouvidos e assim por diante.

Contudo, deve-se considerar que a alma, requerendo diversidade de partes, não se compara, do mesmo modo, com o todo e com as partes; mas, com o todo, primariamente e por si, como com o perfectível próprio e proporcionado; com as partes, porém, por posterioridade, enquanto elas se ordenam para o todo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo trata da potência motora da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma é o ato do corpo orgânico, como do perfectível primeiro e proporcionado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O animal se compõe da alma e de todo o corpo, que é o seu perfectível primeiro e proporcionado. Ora, assim, a alma não está na parte e não é necessário que à parte do animal seja o animal.

RESPOSTA À QUARTA. — Da potências da alma, umas excedem toda a capacidade do corpo, a saber, a inteligência e a vontade; e de tais potências não se diz que estejam em alguma parte do corpo. Porém, outras potências são comuns à alma e ao corpo; e não é necessário que qualquer dessas potências esteja em toda parte onde está a alma, mas só na parte do corpo que for proporcionada à operação de tal potência.

RESPOSTA À QUINTA. — Diz-se que uma parte do corpo é mais importante que outra, por causa das potências diversas de que são órgãos partes do corpo; assim, o órgão da potência mais importante é parte mais importante do corpo; ou ainda, é parte mais importante aquela que a essa mesma potência serve de maneira mais importante.

Questão 77: Do que se refere às potências da alma em geral.

Em seguida deve-se tratar do que se refere às potências da alma. Primeiro, em geral. Segundo, em especial.

Sobre o primeiro ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a essência mesma da alma é potência desta.

(Supra, q. 54, a. 3: I Sent., dist. III. q, 4, a. 2; Se Spirit. Creat., a. 11; Quodl. X. q. 3, a. 1; Qu. De Anima, a. 12).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a essência mesma da alma não é potência ativa desta.

1. — Pois, diz Agostinho: o espírito, o conhecimento e o amor estão, na alma, substancialmente, ou, por assim dizer, essencialmente; e ainda: a memória, a inteligência e a vontade são uma só vida, uma só inteligência e uma só essência.

2. Demais. — A alma é mais nobre que a matéria prima. Ora, esta é potência de si mesma. Logo, com maioria de razão, a alma.

3. Demais. — A forma substancial é mais simples que a acidental; e a prova é que ela não aumenta nem diminui, mas permanece indivisível. Ora, a forma acidental é virtude de si mesma. Logo, com maioria de razão, a substancial, que é a alma.

4. Demais. — Pela potência sensitiva, sentimos; e, pela intelectiva, inteligimos. Ora é pela alma que, primariamente, sentimos e inteligimos, segundo o Filósofo. Logo, a alma é potência de si mesma.

5. Demais. — O que não pertence à essência de uma coisa é acidente. Se, pois, a potência da alma é ulterior à essência da mesma, segue-se que é acidente; o que vai contra Agostinho, quando diz, que as qualidades preditas não estão na alma como sujeito, ao modo da cor ou da figura, no corpo, ou doutra qualquer qualidade ou quantidade; pois, tudo o que é desta natureza não excede o sujeito em que está. Ora, o espírito pode também conhecer e amar outras coisas.

6. Demais. — A forma simples não pode ser sujeito. Ora, a alma, não sendo composta de matéria e forma, como já se demonstrou antes (q. 75, a. 5), é forma simples. Logo, a potência da alma não pode estar em si mesma como num sujeito.

7. Demais. — O acidente não é princípio substancial da diferença. Ora, o sensível e o racional são diferenças substanciais e se radicam no sentido e na razão, potências da alma. Logo, estas não são acidentes e, portanto, são a essência da mesma.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: os espíritos celestes se dividem em essências, virtude e operação. Portanto, com maioria de razão, na alma, uma coisa é a essência e outra, a virtude ou potência.

SOLUÇÃO. — É impossível admitir que a essência da alma seja potência da mesma, embora alguns assim o ensinassem. O que se demonstra de duplo modo, quanto ao ponto em discussão. — Primeiro, porque, dividindo-se o ser e qualquer gênero do ser em potência e ato, necessário ê que a potência e o ato sejam referidos ao mesmo gênero; por onde, se o ato não pertencer ao gênero da substância, a potência, que a ele se refere, não pode pertencer a esse gênero. Ora, a operação da alma não está no gênero da substância, salvo em Deus, do qual a operação é a própria substância. Por onde, a potência de Deus, princípio da operação, é a essência mesma dele. O que não pode ser verdadeiro, nem da alma,

nem de qualquer criatura, como já antes se disse também do anjo (q. 54, a. 3). — Segundo, tal é também impossível, quanto à alma, que é, por essência, ato. Se, pois, a essência mesma da alma fosse princípio imediato de operação, quem tivesse sempre alma, exerceria em ato as operações da vida; assim como, quem sempre têm alma é vivo em ato. Como forma, pois, a alma não é um ato ordenado a outro ato ulterior, mas é o último termo da geração. Por onde, não é pela essência, enquanto quanto forma, mas pela potência, que a alma é potencial em relação a outro ato. E assim, enquanto submetida à sua potência, ela se chama ato primeiro, ordenado ao ato segundo; pois, como se verifica, quem tem alma nem sempre exerce, em ato, as operações da vida. Por onde, na definição da alma se diz que é o ato do corpo tendo a vida em potência, cuja potência, todavia, não exclui a alma. Logo, conclui-se que a essência da alma não é potência da mesma, pois nada que seja ato pode estar em potência atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao espírito enquanto se conhece e se ama. Assim, pois, o conhecimento e o amor, enquanto referidos à alma, como conhecida e amada, nela estão substancial ou essencialmente; porque a substância mesma ou essência da alma é que é conhecida e amada.E do mesmo modo se deve entender o que diz, noutro passo, que são a mesma vida, o mesmo espírito, a mesma essência. — Ou, como dizem alguns, essa maneira de falar é verdadeira quanto ao modo pelo qual o todo potencial, meio entre o todo universal ti o integral, se predica das suas partes. Pois, o todo universal está, na sua essência e virtude totais, em qualquer das partes, como p. ex., animal, no homem e no cavalo; e, por isso, ele se predica propriamente, de cada parte. Porém, o todo integral não está em qualquer das partes, nem quanto à essência nem quanto à virtude totais; e, portanto, de nenhum modo se predica de cada parte; mas de certo modo, embora impropriamente, de todas simultaneamente; como se p. ex., dissermos que a parede, o teto e os alicerces são a casa. O todo potencial, enfim, está em cada uma das partes quanto à essência total, mas não quanto à virtude total; e, portanto, pode, de certo modo, predicar-se de qualquer das partes, mas não tão propriamente como o todo universal. E deste modo Agostinho diz, que a memória, a inteligência e a vontade são a essência mesma da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato, em relação ao qual a matéria prima é potencial, é a forma substancial; por onde, a potência da matéria não difere da essência da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação, bem como o ser, é próprio do composto; pois, age o que existe. Ora, o composto tem pela forma substancial, o ser, substancialmente; e pela virtude, resultante da forma substancial, opera. Por onde, a forma acidental ativa, p. ex., o calor, está para a forma substancial do agente, a forma do fogo, assim como a potência da alma está para a alma.

RESPOSTA À QUARTA. — O fato mesmo de ser a forma acidental princípio de ação, resulta da forma substancial; por onde, esta é o princípio primeiro, embora não próximo da ação. E neste sentido o Filósofo diz que a alma é que nos faz inteligir e sentir.

RESPOSTA À QUINTA. — Se se entende por acidente o que se opõe, na divisão, à substância, então não pode haver entre eles nenhum termo médio; pois, se dividem relativamente à afirmação e à negação, i. é., relativamente ao estar e ao não estar num sujeito. E, deste modo, não sendo a potência da alma a essência da mesma, necessário é seja acidente e se compreenda na segunda espécie da qualidade. Se, porém, se se considerar o acidente como um dos cinco universais, então, haverá entre ele e a substância um termo médio. Porque, à substância pertence tudo o que é essencial à coisa. Ora, nem tudo o que for exterior à essência se poderá considerar como acidente, neste sentido, mas só o que não for causado pelos princípios essenciais da espécie. Assim, o próprio não é da essência da coisa, mas é causado pelos princípios essenciais da espécie; e, por isso, é meio termo entre a essência e o acidente, no sentido presente. E, deste modo, as potências da alma podem ser consideradas médias entre a substância e

acidente, sendo como que propriedades naturais à alma. — E o dito de Agostinho, que o conhecimento e o amor não estão na alma como os acidentes no sujeito, entende-se ao modo supra-referido, enquanto se comparam com a alma, sendo esta, não amante e conhecente, mas amada e conhecida. E, neste sentido, a sua prova é procedente; porque, se o amor estivesse na alma amada como num sujeito, seguir-se-ia que o acidente transcenderia o seu sujeito, pois, há ainda outras coisas amadas pela alma.

RESPOSTA À SEXTA. — A alma, embora não composta de matéria e forma, tem, contudo, algo de mistura com a potencialidade, como já se disse antes (q. 75, a. 5 ad 4). E, por isso, pode ser considerada sujeito do acidente. Porém, a proposição aí empregada realiza-se em Deus, ato puro; e nesta matéria é que Boécio a usou.

RESPOSTA À SÉTIMA. — O racional e o sensível, como diferenças, não se radicam nas potências do sentido e da razão, mas na alma sensitiva e racional mesma. Como, porém, as formas substanciais, em si, desconhecidas de nós, são conhecidas pelos acidentes, nada impede tomemos, por vezes, os acidentes pelas diferenças substanciais.

Art. 2 — Se há várias potências ativas da alma.

O segundo discute-se assim. — Parece que não há várias potências ativas da alma.

1. — Pois, a alma intelectiva é a que maior semelhança tem com Deus. Ora, em Deus, a potência é una e simples. Logo, também na alma intelectiva.

2. Demais. — Mais a virtude é superior e mais é unificada. Ora, a alma intelectiva excede, pela virtude, todas as outras formas. Logo, deve, em máximo grau, ter uma só virtude ou potência ativa.

3. Demais. — Operar é próprio do que existe em ato. Ora, é pela mesma essência da alma que o homem tem o ser, segundo os diversos graus de perfeição, como antes já se demonstrou (q. 76, a. 3, 4). Logo, pela mesma potência ativa da alma opera as diversas operações dos diversos graus.

Mas, *em contrário*, o Filósofo admite várias potências ativas da alma.

SOLUÇÃO. — É necessário admitirem-se várias potências ativas da alma; o que se evidencia considerando, como diz o Filósofo, nos seres ínfimos, que não podem, com poucos movimentos, conseguir a bondade perfeita, mas só algumas das imperfeitas. Porém, os seres superiores a estes alcançam a bondade perfeita, com muitos movimentos. E são ainda superiores a estes últimos os que a alcançam com poucos. Mas, a suma perfeição é a dos seres que, sem movimento, possuem a bondade perfeita. Do mesmo modo, é infimamente dotado para a saúde quem não pode conseguí-la perfeitamente, mas só parcialmente, com o uso de poucos remédios; melhor dotado é quem pode conseguir a saúde perfeita, mas com muitos remédios; ainda melhor quem a consegue com poucos remédios; e otimamente dotado quem a tem sem nenhum remédio. Por onde, devemos admitir que os seres inferiores ao homem alcançam certos bens particulares e, portanto, exercem algumas poucas e determinadas operações e virtudes. Porém o homem pode conseguir a bondade universal e perfeita, porque pode alcançar a beatitude. Estando, porém, no último grau dos seres, que, por natureza, são capazes da beatitude, necessita a alma humana de muitas e diversas operações e virtudes. Ao passo que, nos anjos, há menor diversidade de potências ativas; e em Deus não há nenhum potência, ou ação além da essência. — Mas há ainda outra razão por que a alma humana abunda em diversidade de potências, a saber, por estar nos confins das criaturas espirituais e corporais; e, por isso, nela concorrem às virtudes de umas e de outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma intelectiva se aproxima da semelhança com Deus, mais do que as criaturas inferiores, pelo fato mesmo de poder conseguir a bondade perfeita, embora por muitas e diversas operações; sendo por aí, inferior às criaturas superiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude unificada é superior se se aplicar a coisas iguais; mas a virtude multiplicada é superior se mais coisas lhe estiverem sujeitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mesmo ente tem um só ser substancial, embora possa exercer operações diversas. Por onde, é Uma só a essência da alma, mas são várias as potências ativas.

Art. 3 — Se as potências ativas se distinguem pelos seus atos e objetos.

(Qu. De Anima, a. 13; II De Anima, lect IV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as potências ativas não se distinguem pelos seus atos e objetos.

1. — Pois, nada do que é posterior ou extrínseco pode determinar um ser especificamente. Ora, o ato é posterior à potência; e o objeto é extrínseco. Logo, não podem determinar especificamente as potências ativas.

2. Demais. — Os contrários diferem em máximo grau. Se, pois, as potências ativas se distinguissem pelos seus objetos, resultaria não terem os contrários à mesma potência ativa, o que, de ordinário, é evidentemente falso quase sempre; assim, a mesma potência visiva vê o branco e o preto, o mesmo gosto sente o doce e o amargo.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Se, pois, a diferença das potências ativas resultasse da dos objetos, o mesmo objeto não pertenceria a diversas potências, o que, evidentemente é falso, pois, o mesmo que a potência cognoscitiva conhece, a apetitiva deseja.

4. Demais. — O que por si causa alguma coisa causa-a totalmente. Mas, certos objetos diversos há que, pertencendo a diversas potências, pertencem também a uma só potência; p. ex., o som e a car pertencem à visão e à audição, potências ativas diversas; e contudo pertencem também à potência una do senso comum. Logo as potências ativas se não distinguem pela diferença dos objetos.

Mas, *em contrário*. — O que é posterior se distingue pelo que é anterior. Ora, o Filósofo diz, que os atos e as operações são, por natureza anteriores às potencias; e, além disso, anteriores aos atos são os seus opostos ou objetos. Logo, as potencias se distinguem pelos seus atos e objetos.

SOLUÇÃO. — A potência, como tal, sendo ordenada para o ato, é necessário que a noção dela seja deduzida do ato para o qual está ordenada; e, por conseqüência, é forçoso que a noção de potência se diversifique pela da do ato. Ora, a noção de ato se diversifica pela noção diversa de objeto. Mas, toda ação ou é de uma potência ativa ou de uma passiva. Ora, o objeto está para o ato da potência passiva como princípio e causa motora; assim a cor, enquanto move a vista é princípio da visão. Porém o objeto está para o ato da potencia ativa como termo e fim; assim, objeto da virtude aumentativa é o todo completo que é o fim do aumento. Ora, estes dois fatores, a saber o princípio e fim ou termo, é que especificam a ação. Assim, a calefação difere do resfriamento em que, aquela passa do cálido, i. é., ativo para o cálido, e, este do frio para o frio. Por onde, é forçoso que as potências se diversifiquem pelos seus atos e objetos.

Mas, todavia, deve considerar-se que o acidental não diversifica a espécie. Não é porque o animal pode ter uma certa cor, que as espécies animais se diversificariam por essa diferença. Mas diversificam-se pela diferença que é essencial ao animal, i. é., pela da alma sensitiva, ora dotada de razão, ora sem ela; e, por isso, racional e irracional são as diferenças que separam os diferentes animais, constituindo-os em diversas espécies. Assim, pois, não é uma diversidade qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença do objeto ao qual a potência, em si, se refere. Assim, o sentido, em si, diz respeito à qualidade passível que, em si, se divide em cor, som e qualidades semelhantes; por onde, uma é a potência sensitiva da cor, a saber, a visão, e outra a do som, a saber, a audição. Mas à qualidade passiva, p. ex., a de um ser colorido, pode acidentalmente convir ser músico ou gramático, grande ou pequeno homem ou pedra. E, portanto, por semelhantes diferenças as potências da alma se não distinguem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o ato seja, pelo ser, posterior a potencia, é-lhe contudo anterior pelo ato cognitivo e pela noção, como o fim, no agente. Porém o objeto, embora seja extrínseco, é contudo o princípio ou o fim da ação. Ora, tudo quanto for intrínseco a uma ação deve se proporcionar ao princípio e ao fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se uma potência tivesse em si, um dos contrários, como seu objeto, seria necessário que outra tivesse outro. As potências da alma porém não dizem respeito, em si, à noção própria de contrário, mas à comum de cada um deles; assim, a visão não diz respeito, em si, à noção de branco, mas à de cor. E isto, porque um dos contrários encerra de certo modo a noção do outro, estando um para o outro como o perfeito para o imperfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que um mesmo objeto seja relativo a noções diversas, podendo, portanto, pertencer a potências diversas da alma.

RESPOSTA À QUARTA. — A potência superior abrange uma noção mais universal do objeto do que a potência inferior; pois, quanto mais superior é a potência tanto maior extensão tem, em relação aos objetos. Por onde, muitos objetos sobre os quais se estende, em si, a potência superior, entram na mesma noção e, todavia, diferem pelas noções sobre as quais se exercem, por si, as potências inferiores. Donde vem o pertencerem objetos diversos a diversas potências inferiores, os quais, todavia, estão sujeitos à potência superior.

Art. 4 — Se há alguma ordem entre as potências da alma.

(Qu. De Anima, a. 13, ad 10).

O quarto discute-se assim. — Parece que não há nenhuma ordem entre as potências da alma.

1. — Pois, entre coisas compreendidas na mesma divisão não há anterior nem posterior, mas simultaneidade. Ora, as potências da alma se compreendem na mesma divisão. Logo, não há entre elas, nenhuma ordem.

2. Demais. — As potências da alma se referem aos objetos e à alma mesma. Mas, por parte da alma, que é una, não há entre elas nenhuma ordem; do mesmo modo, nem por parte dos objetos, que são diversos e completamente diferentes uns dos outros, como se vê pela cor e pelo som. Logo, não há uma ordem entre as potências da alma.

3. Demais. — Em potências ordenadas, a operação de uma depende da de outra. Ora, o ato de uma potência da alma não depende do ato de outra j pois, a visão pode se atualizar sem a audição e vice-versa. Logo, não há uma ordem entre as potências da alma.

Mas, *em contrário*, o Filósofo compara as partes ou potências da alma com as figuras: Ora, estas têm uma ordem entre si. Logo, também aquelas.

SOLUÇÃO. — Sendo a alma una, e as potências, várias; e sendo numa certa ordem que se passa da unidade para a multidão, necessário é que haja uma ordem entre as potências da alma. Ora, descobre-se entre elas, tríplice ordem, das quais, duas dizem respeito à dependência de uma potência da outra; e a terceira diz respeito à ordem dos objetos. Ora, de dois modos se pode considerar a dependência de uma faculdade, de outra: segundo a ordem de natureza, pela qual os seres perfeitos são naturalmente anteriores aos imperfeitos; e segundo a ordem da geração e do tempo, pela qual se passa do imperfeito para o perfeito. — Conforme, pois, a primeira ordem das potências, as intelectivas são anteriores às sensitivas e, por isso, dirigem-nas e governam-nas. E semelhantemente,as sensitivas, conforme esta mesma ordem, são anteriores às potências da alma vegetativa; Conforme, porém, a segunda ordem, as coisas se passam inversamente. Pois, as potências da alma vegetativa são anteriores, na via da geração, às da alma sensitiva e, por isso, preparam o corpo para as atividades destas. E, semelhantemente, o mesmo se passa com as potências sensitivas em relação às intelectivas. — Por fim, conforme a terceira ordem, certas forças sensitivas se ordenam umas para as outras, a saber, a visão, a audição e o olfato. Pois, o visível é naturalmente o que é primeiro, por ser comum aos corpos superiores e aos inferiores; ao passo que o som é perceptível no ar, o qual é naturalmente anterior à mistura dos elementos, de que depende o odor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies de um gênero estão entre si por anterioridade e posterioridade, como os números e as figuras, quanto ao ser; embora se considerem simultâneas enquanto recebem a predicação do gênero comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordem entre as potências da alma provém da alma que, segundo certa ordem, se inclina para diversos atos, embora seja una por essência; e também procede dos objetos, bem como dos atos, conforme já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede, só quanto às potências entre as quais há ordem conforme ao terceiro modo. Porém as potências ordenadas conforme os outros dois modos, comportam-se entre si de modo que o ato de uma depende da outra.

Art. 5 — Se todas as potências da alma nela estão como no sujeito próprio.

(De Spirit, Creat., a.4, ad 3; Compend. Theol., cap. LXXXIX, XCII).

O quinto discute-se assim. — Parece que todas as potências da alma nela estão como em sujeito próprio.

1. — Pois, assim como as potências do corpo estão para o corpo, assim as da alma, para a alma. Ora, o corpo é o sujeito das potências corpóreas. Logo, a alma o é das da alma.

2. Demais. — As operações das potências da alma se atribuem ao corpo por causa da alma; pois, como está dito, a alma é o que nos faz, primariamente, sentir e inteligir. Ora, os primeiros princípios das operações da alma são as potências. Logo, estas estão na alma primariamente.

3. Demais. — Agostinho diz, que a alma sente certas coisas, como o temor e semelhantes, não pelo intermédio do corpo; antes, sem ele; outras, porém, sente pelo corpo. Ora, se a potência não estivesse só na alma, como no sujeito próprio, esta nada poderia sentir sem o corpo. Logo, a alma é o sujeito da potência sensitiva e, por paridade de razão, de todas as outras potências.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, sentir não é próprio da alma nem do corpo, mas do conjunto. Logo, a potência sensitiva está no conjunto, como no sujeito próprio. Por onde, não só a alma é o sujeito de todas as suas potências.

SOLUÇÃO. — É sujeito da potência operativa aquilo que é capaz de operar; pois, todo acidente denomina o sujeito próprio. Ora, o ser que pode operar é o mesmo que opera. Por onde, a potência pertence, necessariamente ao mesmo sujeito que a operação, como também diz o Filósofo. Ora, é manifesto, pelo que já ficou dito antes (q. 75, a. 2, 3; q. 76, a. 1 ad 1), que certas operações da alma se exercem sem órgão corpóreo, como inteligir e querer. Por onde, as potências, princípios destas operações, estão na alma como no sujeito próprio. Outras operações da alma, porém, se exercem pelos órgãos corpóreos, como, a visão pelos olhos; a audição, pelos ouvidos. E o mesmo se dá com todas as outras operações da parte nutritiva e da sensitiva. Por onde, as potências, princípios de tais operações, estão no conjunto, como no sujeito próprio, e não somente na alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que todas as potências são da alma, não como sendo esta o sujeito delas, mas como o princípio; pois, é pela alma que o conjunto pode realizar as suas operações.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas essas potências referidas estão na alma, antes de estarem no conjunto, não como sendo ela o sujeito, mas o princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Platão era de opinião, que sentir, como inteligir, é operação própria da alma. E Agostinho, em muitas questões filosóficas, recorre às opiniões de Platão, não defendendo-as mas, citando-as. Contudo, no tocante ao assunto presente, o seu dito, que a alma é capaz de certas sensações mediante o corpo, e de certas, sem ele, pode se entender de duplo modo. De um, as expressões mediante o corpo ou semo corpo determinam o ato de sentir, enquanto este parte do ser que sente. E, então, a alma nada sente, sem o corpo, pois, o ato de sentir não pode resultar dela senão por um órgão corpóreo. De outro modo, essas expressões podem se estender com determinado o ato de sentir por parte do objeto sentido. E, então, a alma sente certas coisas mediante o corpo, i. é., nele existente; assim, quando sente um ferimento ou coisa semelhante, Certas outras coisas, porém, sente sem o corpo, i. é., sem que existam no corpo, mas só na apreensão da alma; assim quanto esta sente entristecer-se ou alegrar-se com qualquer audição.

Art. 6 — Se as potências da alma defluem da essência da mesma.

(I Sent., dist. III, q. 4, a. 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que as potências da alma não defluem da essência da mesma.

1. — Pois, de um ser simples não podem provir seres diversos. Ora, a essência da alma é una e simples. Logo, sendo as suas potências muitas e diversas, não lhe podem proceder da essência.

2. Demais. — Aquilo de que alguma coisa procede é causa dessa coisa. Ora, não se pode considerar a essência da alma como causa das potências; conforme verá claramente quem discorrer pelos diversos gêneros e causas. Logo, as potências da alma não defluem da essência da mesma.

3. Demais. — Emanação denomina um certo movimento. Ora, nada se move por si mesmo, como o prova o Filósofo; salvo, levando-se em conta a parte, pois, então, diz-se que o animal se move a si mesmo, por ser uma parte dele a que move e outra, a movida. Ora, a alma nem mesmo é movida, como já se provou. Logo, ela não causa em si as suas potências.

Mas, *em contrário*. — As potências da alma são certas propriedades naturais da mesma. Ora, o sujeito é causa dos acidentes próprios, entrando por isso, na definição de acidente, como se vê em Aristóteles. Logo, as potências da alma emanam-lhe da essência, como da causa.

SOLUÇÃO. — A forma substancial e a acidental em parte convêm entre si e, em parte diferem. Convêm, por serem ambas ato e por atualizarem, de certo modo, as coisas, Diferem, porém, em dois pontos. — Primeiro, porque a forma substancial causa o ser, absolutamente, e tem como sujeito o ser apenas em potência; ao passo que a forma acidental não causa o ser, absolutamente, mas o que tem natureza ou tal grandeza, ou outra qualquer modalidade, pois, o sujeito dela é o ser atual. Por onde se vê claramente, que a atualidade existe na forma substancial antes de existir no sujeito desta. E como o que é primeiro é, em qualquer gênero, a causa, a forma substancial causa, no sujeito, o ser atual. Mas, inversamente, a atualidade se encontra nesta e, por isso, a atualidade desta forma é causada pela do sujeito; de modo que este, quando ainda em potência, é susceptível daquela; e. quando já em ato, é produtivo da mesma. Isto, porém, digo do acidente próprio e em si; pois, do acidente estranho o sujeito é somente susceptível da forma, sendo, então, o agente extrínseco o produtivo. — Segundo, as duas formas diferem entre si porque, existindo o que é menos principal por causa do que é mais principal, a matéria existe por causa da forma substancial; mas, inversamente, a forma acidental existe por causa do acabamento do sujeito.

Pois, como, é manifesto, pelo que já foi dito (a. 6), o sujeito das potências da alma é, ou a alma mesma em separado — que pode ser sujeito do acidente, por ter algo de potencialidade, como antes se disse (a. 1 ad 6; q. 75, a. 5 ad 4) — ou o composto. Ora, este é atualizado pela alma. Por onde, é claro que todas as potências da alma, quer tenham como sujeito a alma, em separado, ou o composto, emanam da essência da mesma, como do princípio; porque, como já ficou dito, o acidente é causado pelo sujeito, enquanto este é atual, e é recebido no mesmo enquanto este é potencial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De um ser simples podem proceder, naturalmente, muitos outros, por uma certa ordem; e, além disso, por causa da diversidade dos recipientes. Assim, pois, da essência una da alma procedem muitas e diversas potências, quer por causa da ordem delas, quer por causa da diversidade dos órgãos corpóreos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sujeito é causa do acidente próprio; tanto causa final e de certo modo ativa e também material, enquanto susceptível do acidente. E, por isso, pode-se admitir que a essência da alma é a causa de todas as potências, como fim e como princípio ativo; e de certas, como susceptivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A emanação dos acidentes próprios, do sujeito, não se dá por qualquer transmutação; mas por um certo e natural resultar; como que, de um naturalmente resultando o outro, do mesmo modo que, da luz resulta a cor.

Art. 7 — Se uma potência da alma nasce da outra.

(I Sent., dist. III, q. 4, a. 3; dist. XXIV, q. 1, a. 2; Qu. De Anima, a. 13, ad. 7, 8).

O sétimo discute-se assim. — Parece que uma potência da alma não nasce de outra.

1. — De coisas que começam a existir simultaneamente, uma não nasce de outra. Ora, todas as potências da alma foram criadas simultaneamente com ela. Logo, uma não nasce de outra.

2. Demais. — A potência nasce da alma como o acidente do sujeito. Ora, uma potência não pode ser o sujeito de outra, porque não há acidente do acidente. Logo, uma não nasce de outra.

3. Demais. — O oposto não nasce do oposto; mas cada ser nasce do que lhe é especificamente semelhante. Ora, as potências da alma dividem-se por oposição, constituindo como espécies diversas. Logo, uma não procede de outra.

Mas, *em contrário*. — As s potências conhecem-se pelos atos. Ora, o ato de uma é causado pelo de outra; assim, o ato da fantasia, pelo ato do sentido. Logo, uma potência da alma é causada por outra.

SOLUÇÃO. — Em seres vários que, numa ordem natural, procedem de um só, assim como o primeiro é a causa de todos, assim o que estiver mais próximo dele é, de certo modo, causa dos que do mesmo estiverem mais afastados. Ora, como já ficou demonstrado antes (a. 4), há ordem múltipla entre as potências da alma; portanto, uma potência procede da essência da alma, mediante outra. — Mas, a essência da alma está para as potências como princípio ativo e final e como princípio receptivo, quer separadamente, por si, ou simultaneamente com o corpo. Ora, sendo o agente e o fim mais perfeito; e o princípio receptivo como tal, menos perfeito, resulta, por conseqüência, que as potências da alma primeiras, quanto à ordem da perfeição e da natureza, são os princípios das outras, como fim e princípio ativo. Pois, vemos que o sentido é para servir ao intelecto e não inversamente; porquanto o sentido é uma como participação deficiente do intelecto e, portanto, é de certo modo, pela sua origem natural, proveniente do intelecto, como o imperfeito, do perfeito. Mas, por via do princípio receptivo dá-se o inverso: as potências mais imperfeitas são princípios em relação às outras. Assim a alma, tendo a potência sensitiva, é considerada sujeito e como algo de material, em relação ao intelecto. E, por isso, as potências mais imperfeitas são anteriores, na via da geração, pois, antes é gerado o animal do que o homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a potência emana da essência da alma, não por transmutação, mas como resultante natural, e existe simultânea mente com a alma; assim o mesmo se dá com uma potência em relação à outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um acidente, por si, não pode ser sujeito de outro acidente; mas um acidente pode ser recebido pela substância, antes de outro; assim, a quantidade, antes da qualidade. E, deste modo, se diz que um acidente é sujeito de outro, como a superfície, da cor, porque, mediante um a substância recebe outro. E o mesmo se pode dizer das potências da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As potências da alma se opõem entre si como o perfeito se opõe ao imperfeito e também como as espécies dos números e das figuras. Mas essa oposição não impede que uma se origine de outra pois, o imperfeito procede naturalmente do perfeito.

Art. 8 — Se todas as potências da alma permanecem nela, quando separada do corpo.

(IV Sent., dist. XLIV; q. 3, a. 3, qª 1, 2: dist. I, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXXI: De Virtut., q. 5, a. 4, ad 13; Qu. De Anina, a. 19; Quodl. X, q. 4, a. 2).

O oitavo discute-se assim. — Parece que todas as potências da alma nela permanecem, quando separada do corpo.

1. — Pois, como foi dito, a alma separa-se do corpo, levando consigo o sentido e a imaginação, a razão e o intelecto e a inteligência, o concupiscível e o irascível.

2. Demais. — As potências são as propriedades naturais da alma. Mas a propriedade é sempre inerente ao ser ao qual pertence e deste nunca se separa. Logo, as potências da alma nela permanecem, mesmo depois da morte.

3. Demais. — As potências da alma, mesmo as sensitivas, não se debilitam com a debilitação do corpo; porque, como já se disse, se um velho recebesse os olhos de um moço veria, por certo, como este. Ora, a debilidade é via para a corrupção. Logo, as potências não se corrompem com a corrupção do corpo, mas permanecem na alma separada.

4. Demais. — A memória é uma potência da alma sensitiva, como o Filósofo o prova. Ora, a memória permanece na alma separada; pois, na Escritura (Lc 16, 25) se diz ao conviva rico, com a alma no inferno: Lembra-te que recebeste os teus bens em tua vida. Logo, a memória permanece na alma separada e, por conseqüência, as outras potências da parte sensitiva também nela permanecem.

5. Demais. — A alegria e a tristeza permanecem ao concupiscível, potência da parte sensitiva. Ora, é manifesto, as almas separadas contristam-se e alegram-se com os prêmios ou penas que têm. Logo, a virtude concupiscível permanece na alma separada.

6. Demais. — Agostinho diz, que, assim como a alma vê certas coisas, por visão imaginária, quando o corpo jaz sem sentidos, não ainda completamente morto; assim também quando estiver completamente separada do corpo pela morte. Ora, a imaginação é uma potência da parte sensitiva. Logo, as potências dessa parte permanecem na alma separada e, por conseqüência, todas as outras potências. Mas, *em contrário*, foi dito: O homem se compõe só de duas substâncias: a alma e a sua razão, e a carne com os seus sentidos. Logo, destruída a carne, as potências sensitivas não permanecem.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito (a. 5, 6, 7), todas as potências se comparam com a alma, em separado, como com o princípio. Mas, certas potências se comparam com a alma, em separado, como com o sujeito, e são o intelecto e a vontade; e tais potências necessário é que permaneçam na alma, depois de destruído o corpo. Outras porém, estão no conjunto, como no sujeito próprio; assim, todas as das partes sensitiva e nutritiva. Ora, destruído o sujeito, o acidente não pode permanecer; por onde, corrupto o conjunto, tais potências não permanecem na alma, atualmente, mas só virtualmente, como no princípio ou na raiz. — E, por isso, é falsa a opinião de alguns, que tais potências permanecem na alma, mesmo depois de corrupto o corpo. E muito mais falsamente dizem; que também os atos dessas potências permanecem na alma separada, o que ainda é mais falso, por não haver nenhum ato delas que se não exerça por órgão corpóreo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A obra citada nenhuma autoridade tem e, por isso, tudo o que nela se acha deve-se desprezar, com a mesma facilidade com que foi escrito. Pode-se, todavia, dizer que a alma arrasta consigo as potências referidas, não atual, mas virtualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As potências, de que dizemos não permanecerem em ato na alma separada, não são propriedades só da alma, mas do conjunto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que tais potências não se debilitam, com a debilitação do corpo, porque a alma, princípio virtual delas, permanece imutável.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa lembrança deve-se entender do modo pelo qual Agostinho admite a memória no espírito, e não enquanto a considera parte da alma sensitiva.

RESPOSTA À QUINTA. — Há alegria e tristeza na alma separada, não segundo o apetite sensitivo, mas segundo o intelectivo; como também se dá com os anjos.

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho, nesse passo, exprime-se inquirindo e não afirmando. E, por isso, retrata certas coisas aí ditas.

Questão 78: Das potências da alma em especial.

Em seguida devem-se considerar as potências da alma em especial. Ao teólogo pertence indagar, especialmente, só das potências intelectivas e apetitivas, susceptíveis de virtude. Mas, como o conhecimento dessas potências depende, de certo modo, das outras, por isso a nossa consideração sobre as potências da alma, em especial, será tripartida. Pois, primeiro, devem-se considerar coisas que servem de preâmbulo ao intelecto. Segundo, as potências intelectivas. Terceiro, as potências apetitivas.

Sobre a primeira questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se se devem distinguir cinco gêneros de potências da alma, a saber: o vegetativo, o sensitivo, o apetitivo, o motivo local e o intelectivo.

(Supra, q. 16, a. 3; De Verit., q. 10, a. 1, ad 2; Qu. De Anima a. 13; I De Anima, lect. XIV; II, lect. III, V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se devem distinguir cinco gêneros de potências da alma, a saber: o vegetativo, o sensitivo, o apetitivo, o motivo local e o intelectivo.

1. — Pois, as potências da alma são consideradas partes da mesma. Ora, em geral, todos lhe admitem só três partes: a alma vegetativa, a sensível e a racional. Logo, só há três gêneros de potências e não cinco.

2. Demais. — As potências da alma são os princípios das operações vitais. Ora, como ensina o Filósofo, de quatro modos pode-se dizer que um ser vive: Embora os modos de viver sejam múltiplos, dizemos que um ser é vivo quando nele exista um apenas desses modos, a saber, o intelecto e os sentidos, o movimento e o repouso locais; e a estes devendo acrescentar-se o movimento alimentar, o de decrescimento e de aumento. Logo, só há quatro gêneros de potências da alma, excluindo-se o apetitivo.

3. Demais. — Ao que é comum a todas as potências não se deve atribuir nenhum gênero especial de alma. Ora, desejar convém a qualquer das potências da alma; assim, a visão deseja o visível conveniente, dizendo, por isso, a Escritura: A praça do corpo e a beleza do rosto desejará o teu olho; mas a verdura dos campos semeados leva muita vantagem a ambas as coisas. E, do mesmo modo, qualquer outra potência deseja o seu objeto conveniente. Logo, não se deve admitir o apetitivo como gênero especial das potências da alma.

4. Demais. — O princípio motor, nos animais, é o sentido ou o intelecto ou o apetite, como já se disse. Logo, não se deve considerar o gênero motivo, como especial da alma, além dos outros gêneros já mencionados.

Mas, *em contrário*,diz o Filósofo: Consideramos como potências a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a motiva local e a intelectiva.

SOLUÇÃO. — Cinco são os gêneros das potências da alma, já enumerados; mas as almas são três; e os modos de viver, quatro.

E a razão desta diversidade está em se distinguirem diversas almas segundo os modos diversos pelos quais a operação da alma sobreexcede a da natureza corpórea. Pois, esta, totalmente, está sujeita à alma, e com ela se compara como matéria e instrumento. — Ora, há uma operação da alma excedente de tal modo à natureza corpórea, que nem mesmo se exerce por meio de qualquer órgão corpóreo. E tal é a operação da alma racional. — Há outra inferior a esta, que se realiza pelo órgão, mas não por qualquer qualidade corpórea. E tal é a da alma sensitiva; pois, embora o cálido e o frio, o úmido e o

seco, e outras qualidades corpóreas semelhantes sejam necessárias para a operação do sentido, todavia não o são, a ponto tal, que a operação da alma sensível se exerça, mediante a virtude de tais qualidades; sendo elas só necessárias para a devida disposição do órgão. — Por fim, a operação ínfima da alma é a que exerce pelo órgão corpóreo e em virtude de qualidade corpórea. Mas, ainda assim, sobreexcede a operação da natureza corpórea; pois, ao passo que as moções dos corpos procedem de um princípio exterior, tais operações procedem de um intrínseco, o que é comum a todas as operações da alma, porquanto, todo ser animado move-se, de certo modo, a si mesmo. E tal é a operação da alma vegetativa; assim, a digestão, e tudo o que dela resulta, realiza-se instrumentalmente pela ação do calor, como já se disse.

Quanto aos gêneros das potências da alma, eles se distinguem pelos objetos. Pois, quanto mais elevada for a potência, tanto mais universal será o seu objeto, como já antes se disse. Ora, o objeto da operação da alma pode ser encarado sob tríplice ordem. — Há uma potência que têm por objeto o corpo somente, unido à alma. E este gênero de potências se chama vegetativo;pois, a potência vegetativa só pode agir no corpo unido à alma. — Há, porém outro gênero de potências que visa um objeto mais universal, a saber, todo o corpo sensível, e não só o corpo unido à alma. — Há, por fim, outro gênero, que visa um objeto ainda mais universal e é, não só o corpo sensível, mas todo ente, universalmente. — Por onde se vê, que estes dois últimos gêneros de potências exercem operação relativa, não só a uma coisa conjunta, mas também a uma coisa extrínseca. Como porém é necessário que o ser ativo esteja ligado, de certo modo, ao seu objeto, em relação ao qual opera, necessário é que a coisa extrínseca, objeto da operação da alma, se compare com esta por dois aspectos da sua natureza. — De um modo, por lhe ser natural estar unida à alma e nesta estar pela sua semelhança. E, sob este aspecto, há dois gêneros de potências: o sensitivo, relativo ao objeto menos comum, que é o corpo sensível; e o intelectivo, relativo ao objeto comuníssimo, que é o ente universal. — De outro modo, porém, enquanto a alma mesma se inclina e tende para a coisa exterior. E ainda, a esta luz, há dois gêneros de potências: o apetitivo,pelo qual a alma está para a coisa extrínseca como fim, que é primeiro na intenção; e outro, o motivolocal,enquanto a alma está para a coisa exterior como para o termo da operação e do movimento; assim, todo animal se move para conseguir a coisa desejada intencionada.

Quanto aos modos de viver, eles se distinguem pelos graus dos viventes. — Assim, há certos viventes, como as plantas, em que só há o modo vegetativo. — Outros há, porém, nos quais, com o vegetativo existe também o sensitivo, não, porém, o motivo local; assim, os animais imóveis, como as conchas. — Outros ainda, além disso, têm o motivo local; assim, os animais perfeitos que, precisando de muitas coisas necessárias à vida, precisam por isso do movimento para poderem procurá-las, colocadas que estão à distância. — Outros viventes há, por fim, como os homens, nos quais, além desses, há o modo intelectivo. Quanto ao apetitivo, esse não constitui nenhum grau de vivência porque todos os que têm sentido também têm apetite, como já se disse.

E, por aqui, se resolvem as **DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Apetite natural é a inclinação natural de um ser para alguma coisa. Por onde, toda potência deseja, por apetite natural, o que lhe é conveniente. Mas o apetite animal resulta da forma apreendida e supõe uma potência especial da alma, não bastando só a apreensão. Pois, a coisa desejada o é como naturalmente existe; ela não está porém desse modo na virtude apreensiva, mas só por semelhança. Por onde é claro, que a visão deseja naturalmente o visível, só para realizar o seu ato que é ver. O animal, porém, deseja a coisa vista, pela virtude apetitiva, não só para vê-la, mas também para outros usos. Pois, se a alma não precisasse das coisas percebidas pelo sentido senão por causa dos

atos dos sentidos, a saber, para que as sentisse, não seria necessário considerar o apetitivo como um gênero especial, entre as potências da alma, porque bastaria o apetite natural das potências.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o sentido e o apetite sejam princípios motores, nos animais perfeitos, contudo, como sentidos, não bastam para mover, se não se lhes acrescentar alguma virtude. Pois, embora os animais imóveis tenham sentido e apetite, não têm, contudo, a virtude motora. Ora, esta não só está no apetite e no sentido, como ordenadora do movimento, mas também está nas partes mesmas do corpo, para que sejam aptas a obedecer ao apetite da alma motiva. E a prova está em que, quando os membros são privados da sua disposição natural, não obedecem à tendência para o movimento.

Art. 2 — Se as partes vegetativas estão bem enumeradas assim: a nutritiva, a aumentativa e a geratriz.

(IV Cont. Gent., cap. LVIII; Qu. De Anima, a. 13; II De anima, lect IX).

O segundo discute-se assim. — Parece que as partes vegetativas não estão bem enumeradas assim: a nutritiva, a aumentativa e a geratriz.

1. — Pois, tais virtudes são naturais. Ora, as potências da alma lhes são superiores. Logo, as mesmas não devem ser consideradas como potências.

2. Demais. — Ao que é comum aos viventes e aos não-viventes não se deve atribuir nenhuma potência da alma. Ora, a geração é comum a todos os seres susceptíveis de geração e corrupção, tanto viventes como não-viventes. Logo, a virtude geratriz não deve ser considerada como potência da alma.

3. Demais. — A alma é mais potente que a natureza corpórea. Ora, esta, pela mesma virtude ativa, dá a espécie e a quantidade devidas. Logo, com maioria de razão, a alma não tem uma potência aumentativa diferente da geratriz.

4. Demais. — A causa que dá o ser é a mesma que o conserva. Ora, pela potência geratriz é que o vivente adquire o ser; logo, pela mesma é que se conserva vivo. Ora, à conservação do vivente é que se destina a virtude nutritiva, como já se disse: Pois, é a potência capaz de conservar o ser que o recebe. Logo, a potência nutritiva não se deve distinguir da geratriz.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, as operações desta alma são gerar, alimentar-se e, por fim, crescer.

SOLUÇÃO. — São três as potências da alma vegetativa. Pois, o gênero vegetativo, como já se disse, tem como objeto o corpo mesmo, que vive pela alma, para cujo corpo necessária é tríplice operação dela. Uma, pela qual adquire o ser; e, a essa se destina à potência geratriz. Outra, pela qual adquire a quantidade devida; e a essa se destina à virtude aumentativa. Outra, enfim, pela qual se conserva no ser e na quantidade devida, e a essa se destina à virtude nutritiva.

Deve-se, porém, atender a uma certa diferença entre essas potências. Assim, a nutritiva e a aumentativa produzem o seu efeito no ser em que existem; pois é o corpo mesmo, que está unido à alma, que cresce e se conserva pela virtude aumentativa e pela nutritiva existentes na mesma alma. Porém, a virtude geratriz produz o seu efeito, não no mesmo corpo, mas em outro, pois nenhum ser é gerador de si mesmo. E, por isso, a virtude geratriz se aproxima, de certo modo, em dignidade, da alma sensitiva, cuja operação recai sobre coisas exteriores, embora de modo mais excelente e universal. Pois, o que é supremo, em a natureza inferior, confina com o que é ínfimo, na superior, como se vê em Dionísio. E, portanto, dessas três potências, a que é sobretudo final, principal e perfeita é a geratriz, como já se

disse. Pois, é próprio da coisa já perfeita fazer outra semelhante a si. Ora, as virtudes aumentativa e nutritiva servem à geratriz; porém, à aumentativa, a nutritiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas virtudes se chamam naturais, quer porque produzem efeito semelhante à natureza, que também dá o ser, a quantidade e a conservação, embora o façam de modo mais alto; quer porque exercem a sua ação instrumentalmente, pelas qualidades ativas e passivas, princípios da ação natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A geração, nas coisas inanimadas, tem proveniência totalmente extrínseca. Mas, nos seres vivos ela se processa por certo modo mais elevado; por algo do próprio vivente, o sêmen, no qual reside o princípio formador do corpo. Por onde, é necessário existir uma potência no ser vivo que lhe prepare o sêmen; e essa é a virtude geratriz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Realizando-se a geração do ser vivo pelo semen, necessário é que, no princípio, o animal seja gerado pequeno; e, por isso, é preciso que tenha uma potência da alma que o leve ao tamanho devido. Ao passo que o corpo inanimado é gerado de uma determinada matéria, por um agente extrínseco; e, por isso, recebe simultaneamente a espécie e a quantidade, segundo a condição da matéria.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse, a operação do princípio vegetativo se completa mediante o calor, que consome a umidade. Por onde, para a recuperação da umidade perdida, há necessidade da potência nutritiva, pela qual o alimento se converte na substância do corpo. O que também é necessário para o ato das virtudes aumentativa e geratriz.

Art. 3 — Se se distinguem convenientemente só cinco sentidos externos.

(II Sent., dist. II, q. 2, a. 2, ad 5; Qu. De Anima, a. 13; II De Anima, lect. XIV; III, lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que se distinguem inconvenientemente só cinco sentidos externos.

1. — Pois, o sentido é cognoscitivo dos acidentes. Ora, como estes são de muitos gêneros, e as potências se distinguem pelos seus objetos, resulta que os sentidos se hão de multiplicar pelo número dos gêneros dos acidentes.

2. Demais. — A grandeza, a figura e coisas semelhantes, chamadas sensíveis comuns, não são sensíveis por acidente, antes, dividem-se por oposição com estes. Ora, a diversidade dos objetos, por si, diversifica as potências. E como, mais que o som, a grandeza e a figura diferem da cor, resulta que, muito mais necessariamente, deve haver uma potência sensitiva cognoscitiva da grandeza ou da figura, que da cor e do som.

3. Demais. — Cada sentido se refere a um contrário; assim, a visão à do branco e preto. Ora, o tacto conhece vários contrários, a saber: o cálido e o frio, o úmido e o seco, e outros semelhantes. Logo, não constitui um só sentido, mas vários. Logo, há mais de cinco sentidos.

4. Demais. — A espécie não se divide por oposição com o gênero. Ora, o gosto é uma espécie de tacto. Logo, não se deve admitir nenhum outro sentido além do tacto.

SOLUÇÃO. — A razão da distinção e do número dos sentidos externos, alguns quiseram deduzi-la dos órgãos, no quais domina um dos elementos — a água, o ar ou outro qualquer. Outros porém, do meio, que é conjunto ou extrínseco; sendo este o ar, a água ou coisa semelhante. Outros, ainda, da natureza

diversa das qualidades sensíveis, segundo a qual a qualidade ou é a de um corpo simples ou a resultante de um complexo. — Mas nenhuma destas opiniões é aceitável. Pois, as potências não existem para os órgãos, mas estes para aquelas; por onde, não é por haver diversos órgãos que há de haver diversas potências, mas, antes, a natureza instituiu a diversidade de órgãos para corresponderem à das potências. E semelhantemente, atribuiu meios diversos aos diversos sentidos, como era conveniente aos atos das potências. Porém, conhecer as naturezas das qualidades sensíveis não é próprio do sentido, mas do intelecto.

Mas a razão do número e da distinção dos sentidos exteriores funda-se no que, propriamente e por si, pertence ao sentido. Ora, este é uma potência passiva, à qual é natural ser alterada pelo sensível externo. E o exterior é capaz de alterar porque, em si, é percebido pelo sentido, distinguindo-se, pela sua diversidade, as potências sensitivas.

Ora, dupla é a alteração: uma natural; outra, espiritual. Aquela consiste em a forma do alterante ser recebida no alterado, pelo seu ser natural; assim, o calor, no corpo aquecido. A espiritual, porém, consiste em a forma do alterante ser recebida no alterado, pelo seu ser espiritual; assim, a forma da cor, na pupila, que, nem por isso, se torna colorida. Ora, para a operação do sentido se requer a alteração espiritual, pela qual se realize no órgão do mesmo a espécie intencional da forma sensível; do contrário, se só a alteração natural bastasse para sentir, todos os corpos naturais, alterados, sentiriam.

Mas, em certos sentidos, como no da visão, só há a alteração espiritual. — Em outros porém, além dessa, há também a natureza, quer só por parte do objeto, quer também por parte do órgão. — Do objeto provém à transmutação natural, quer quanto ao lugar, como no som, objeto do ouvido, e resultante da percussão e da comoção do ar; quer quanto à alteração, como no odor, objeto do olfato, e o qual, para se evolar, é preciso que o corpo seja, de algum modo, alterado pela calidez. — Por parte do órgão a mutação é natural no tacto e no gosto; assim, a mão, tocando corpos quentes, se aquece; e a língua se umedece pela umidade dos sabores. Ao passo que o órgão do olfato e o da audição não sofrem nenhuma mutação natural, quando sentem, salvo por acidente.

O sentido da visão, porém, que não precisa de nenhuma mutação natural do órgão e do objeto é, dentre todos os sentidos, o mais espiritual, perfeito e comum; em seguida, vem o sentido da audição, e, depois, o olfato, que sofrem mutação natural por parte do objeto. E, quanto ao movimento local, ele é mais perfeito do que o movimento de alteração e é anterior a este, como já se provou. Sendo o tacto e o gosto os sentidos os mais materiais, de cuja distinção a seguir se tratará. E daí resulta, que os outros três sentidos não se exercem por um meio conjunto e sem que alguma transmutação natural atinja o órgão, como acontece com os dois últimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todos os acidentes têm a virtude de causar a mutação em si, mas só as qualidades da terceira espécie, que causam a alteração. Por onde, só tais qualidades são os objetos dos sentidos; porque, como diz Aristóteles, o sentido se altera pelas mesmas causas que alteram os corpos inanimados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A grandeza, a figura e atributos semelhantes, chamados sensíveis, comuns, são meios entre os sensíveis por acidente e os sensíveis próprios, objetos dos sentidos. Pois, os sensíveis próprios, sendo qualidades alterantes, causam, primariamente e por si, mutação no sentido. — Porém, todos os sensíveis comuns se reduzem à quantidade. Assim, é evidente que a grandeza e o número são espécies de quantidade. A figura, porém, é uma qualidade quantitativa, pois, a sua natureza consiste em limitar a grandeza. Ao passo que o movimento e o repouso são sentidos, na medida em que o sujeito, de um só ou de muitos modos, se comporta relativamente à sua grandeza ou a distância local, quanto ao

movimento de aumento e ao local; ou ainda relativamente às qualidades sensíveis, quanto ao movimento de alteração. Assim, sentir o movimento e o repouso é, de certo modo, sentir o que é uno e o que é múltiplo. A quantidade, por fim, é o sujeito próximo da qualidade alterativa; assim, a superfície é o sujeito da cor. Por onde, os sensíveis comuns não movem o sentido primariamente e por si, mas em razão da qualidade sensível, como a superfície, em razão da cor. E nem são, por isso, sensíveis por acidente, porque causam uma certa diversidade na mutação do sentido. Pois, este sofre mutação diferente, segundo a superfície é grande ou pequena, porque também a brancura pode ser considerada grande ou pequena e, portanto, é dividida segundo o seu sujeito próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, o sentido do tato é, genericamente, um; mas, especificamente se divide em muitos sentidos e por isso, diz respeito às contrariedades diversas. Como estas, porém, não se separam, organicamente, umas das outras mas aplicam-se ao corpo todo, por isso a distinção delas não aparece. Porém o gosto, que percebe o doce e o amargo, identifica-se com o tacto, na língua e não por todo o corpo e, por isso, facilmente dele se distingue. — Mas também se poderia dizer que todas aquelas contrariedades convêm, singularmente, pelo gênero próximo e, totalmente, pelo gênero comum, que é o objeto do tacto, segundo a noção comum. Mas esse gênero comum não têm denominação, como também não a tem o gênero próximo do cálido e do frio.

RESPOSTA À QUARTA. — O sentido do gosto, segundo diz o Filósofo, é uma certa espécie de tacto, que só existe na língua. Não se distingue porém do tacto, genericamente, mas quanto às outras espécies espalhadas por todo o corpo. Se, pois, o tacto é um seu tido só, por causa da noção comum única do objeto, deve-se concluir que, pela natureza diversa da mutação se há de distinguir o gosto do tacto. Pois o órgão deste sofre mutação natural, e não só espiritual, quanto à qualidade que lhe serve de objeto próprio. Ao passo que o órgão do gosto não sofre mutação necessariamente natural, quanto à qualidade que lhe serve de objeto próprio, de modo que a língua se torne doce ou amarga; mas, quanto à qualidade preliminar, em que se funda o sabor, a saber, o humor, objeto do tacto.

Art. 4 — Se os sentidos internos se distinguem convenientemente.

(Qu. De Anima, art. 13).

O quarto discute-se assim. — Parece que os sentidos externos se distinguem inconvenientemente.

1. — Pois, o comum não se divide por oposição com o próprio. Logo, o sentido comum não deve ser enumerado entre as virtudes sensitivas interiores, além dos sentidos exteriores próprios.

2. Demais. — Para o que basta o sentido próprio e externo não se deve atribuir nenhuma virtude apreensiva interna. Ora, para julgar dos sensíveis bastam os sentidos próprios e externos, pois, cada sentido julga do seu objeto próprio. E, semelhantemente, bastam para perceberem os seus próprios atos; pois, sendo a ação do sentido, de certo modo, média entre a potência e o objeto, resulta que o sentido da vista pode perceber a sua visão, como lhe sendo mais próxima, muito mais do que percebe a cor; e assim por diante. Logo, não é necessário, para isso, admitir uma potência interna, chamada sentido comum.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, a fantasia e a memorativa são paixões do primeiro sensitivo. Ora, a paixão não se divide por oposição com o sujeito. Logo, não se devem admitir a memória e a fantasia como potências outras, além do sentido comum.

4. Demais. — O intelecto depende do sentido, menos que qualquer potência, da parte sensitiva. Ora, o intelecto não conhece nada que não receba do sentido; e, por isso, diz Aristóteles que, aos que falta uma, sentido falta uma ciência. Logo, com maioria de razão, não se deve admitir uma potência da parte sensitiva chamada estimativa, para perceber as apreensões que o sentido não percebe.

5. Demais. — O ato da cogitativa — comparar, compor e dividir — e o da reminiscitiva — usar de um silogismo, para indagar — não distam menos do ato da estimativa e da memorativa, do que o ato da estimativa, do ato da fantasia. E, portanto, deve-se admitir a cogitativa e a reminiscitiva como outras virtudes, além da estimativa e da memorativa; ou, então, não se deve admitir a estimativa e a memorativa, como outras virtudes, além da fantasia.

6. Demais. — Agostinho admite três gêneros de visões: a corpórea, que se realiza pelo sentido; a espiritual, pela imaginação ou fantasia; e a intelectual, pelo intelecto. Logo, não há outra virtude interna, média entre o sentido e o intelecto, a não ser a imaginativa.

Mas *em contrário*, Avicena admite cinco potências sensitivas internas: o sentido comum, a fantasia, a imaginativa, a estimativa e a memorativa.

SOLUÇÃO. — Como a natureza não falha, nas coisas necessárias, forçoso é haver tantas ações da alma sensitiva quantas bastem para a vida do animal perfeito. E delas, as que não puderem se reduzir a um princípio, exigem potências diversas; pois, uma potência da alma não é outra coisa senão o princípio próximo da operação da alma.

Ora, deve-se considerar que, para a sua vida, é necessário que o animal perfeito apreenda a coisa, estando o sensível não só presente, mas ainda ausente; do contrário, pois que o seu movimento e ação resultam da apreensão, o animal não se moveria a buscar qualquer coisa ausente. Ora, é o contrário disso que se vê, sobretudo nos animais perfeitos, que se movem por movimento progressivo; pois, movem-se para alguma coisa apreendida como ausente. Logo, não somente é necessário que o animal, pela alma sensitiva, receba as espécies dos sensíveis, quando sofre mutação pela presença deles; mas ainda as retenha e conserve. Ora, receber e reter reduzem-se, nos seres corpóreos, a princípios diversos; assim, as coisas úmidas recebem bem mas retêm mal; e o contrário acontece com as secas. Por onde, sendo a potência sensitiva o ato do órgão corpóreo, é necessário haja outra potência que receba as espécies dos sensíveis e as conserve.

Além disso, deve-se considerar que, se o animal se movesse só pelo deleitável, e pelo doloroso, sensivelmente, não seria necessário admitir, no animal, senão a apreensão das formas percebidas pelo sentido, e com as quais se deleita ou sofre. Mas é necessário que o animal busque ou fuja certas coisas; não só por que sejam convenientes ou inconvenientes para serem sentidas, mas também por certas outras comodidades e utilidades ou nocividades. Assim, a ovelha, vendo o lobo aproximar-se, foge, não pela feiúra da cor ou da figura do mesmo, mas como sendo um inimigo da sua natureza. E, semelhantemente, a ave colhe a palha, não porque lhe deleite o sentido, mas por lhe ser útil para a feitura do ninho. Logo, é necessário ao animal perceber tais espécies intencionais, não percebidas pelo sentido externo. E essa percepção deve ter algum outro princípio, pois que a percepção das formas sensíveis provém da imutação sensível, não porém a das espécies intencionais preditas.

Assim portanto, à recepção das formas sensíveis é destinado o sentido próprio e comum, de cuja distinção a seguir se tratará. — Porém, à retenção e à conservação dessas formas é destinada à fantasia ou imaginação, que é um como tesouro das formas recebidas pelo sentido. Ao passo que, a apreender as espécies intencionais, que não são recebidas pelo sentido, se destina à virtude estimativa. — E, por

fim, a conservá-las se destina à virtude memorativa, que é o como tesouro de tais espécies intencionais. E a prova é que o princípio da lembrança resulta, nos animais, de alguma espécie intencional como esta, a saber, o que é nocivo ou inconveniente. E o passado, na sua natureza, à qual se reporta a memória, é computado entre tais espécies.

Deve-se considerar, porém, que, quanto às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os outros animais que, semelhantemente, sofrem mutação dos sensíveis externos. Mas há diferença quanto às espécies intencionais preditas. Pois, os animais percebem tais espécies só por um como instinto natural; ao passo que o homem, por uma certa comparação. E por isso, a chamada estimativa natural, nos animais, chama-se cogitativa no homem, que chega a tais espécies intencionais por uma certa comparação. Donde vem o chamar-se também razão particular, à qual os médicos assinalam um órgão determinado, a saber, a parte média da cabeça. Pois, é apreensiva das espécies intencionais individuais, assim como a razão intelectiva o é das espécies intencionais universais. — E, quanto a memorativa, o homem não somente tem a memória, como os outros animais, pela recordação súbita das coisas pretéritas; mas também a reminiscência, pela qual indaga silogísticamente a memória do passado, segundo as espécies intencionais individuais.

E, quanto a Avicena, ele admite uma quinta potência, média entre a estimativa e a imaginativa e que compõe e divide as formas imaginadas. E isso bem claramente se vê, quando, das formas imaginadas do ouro e de uma montanha, compomos a forma única de uma montanha de miro, que nunca vimos. Mas essa operação não existe nos animais, mas só no homem em quem, para tal, basta à virtude imaginativa. E a ele também Averróis lhe atribui tal ação, em certo livro que escreveu.

Assim que não é necessário admitir mais de quatro virtudes internas da parte sensitiva, a saber: o sentido comum, a imaginação, a estimativa e a memorativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sentido interno não se chama comum por predicação, como se fosse gênero; mas como sendo a raiz comum e o princípio dos sentidos externos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sentido próprio julga do sensível próprio, discernindo-o dos outros, que lhes são também subordinados;assim, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas nem o sentido da vista nem o do gosto podem discernir o branco do doce; porque, necessariamente, quem discerne entre duas causas deve conhecê-las. Por onde, é forçoso pertença ao sentido comum o juízo, por discernimento do termo a que se refiram como ao término comum, todas as apreensões dos sentidos; e pelo qual sejam também percebidas as ações dos sentidos, como, p. ex., quando alguém se vê ver. Pois, isto não se pode dar pelo sentido próprio, que só conhece a forma do sensível que lhe causou mutação, na qual mutação se completa a visão, e da qual resulta outra mutação no sentido comum, que percebe a visão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como uma potência nasce da alma, mediante outra, como antes se disse; assim também a alma está sujeita a outra potência, mediante uma terceira. E, deste modo, a fantasia e a memorativa se chamam paixões do primeiro sensitivo.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a operação do intelecto nasça do sentido, contudo, na causa apreendida por este último, o intelecto conhece muitas coisas que o sentido não pode perceber j e o mesmo se dá com a estimativa, embora de modo inferior.

RESPOSTA À QUINTA. — Essa eminência, que a cogitativa e a memorativa têm no homem, não é pelo que é próprio à parte sensitiva, mas por uma certa afinidade e propinqüidade com a razão universal,

segundo certa refluência. Por onde, não são virtudes diferentes, mas as mesmas, mais perfeitas do que às existentes nos outros animais.

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho chama visão espiritual a que se dá pelas semelhanças dos corpos, na ausência destes. Por onde se vê que ela é comum a todas as apreensões internas.

Questão 79: Das potências intelectivas.

Em seguida se tratará das potências intelectivas. E nesta questão treze artigos se discutem:

Art. 1 — Se o intelecto é uma potência da alma ou se é a essência mesma dela.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto não é uma potência da alma, mas é a essência mesma dela.

1. — Pois, intelecto é o mesmo que mente. Ora esta é, não uma potência, mas a essência mesma da alma, como diz Agostinho: A mente e o espírito não tem significação relativa, mas demonstram a essência. Logo, o intelecto é a essência mesma da alma.

2. Demais. — Os diversos gêneros de potências da alma não se unificam por nenhuma potência, mas só pela essência da alma. Ora, o apetitivo e o intelectivo são dois gêneros diversos das potências da alma, como já se disse, e que se unificam pela mente; pois Agostinho nesta compreende a inteligência e a vontade. Logo, a mente e o intelecto são a essência mesma da alma e não potências suas.

3. Demais. — Segundo Gregório, o homem intelige com os anjos. Ora estes são chamados mentes e intelectos. Logo, a mente e o intelecto do homem não constituem uma potência da alma, mas a alma mesma.

4. Demais. — É por ser imaterial que uma substância é intelectiva. Ora, a alma é imaterial por essência. Logo, por essência, é intelectiva.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera o intelectivo como potência da alma.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se, conforme o que já ficou estabelecido, que o intelecto é uma potência da alma e não a essência mesma dela. Pois, o princípio imediato de operação é a essência mesma do operante só quando a operação mesma é ser deste. Porquanto, do mesmo modo que a potência está para a operação, como para o seu ato, assim também está a essência para o ser. Ora, só em Deus é que se identifica o intelecto com a essência. Ao passo que em todas as criaturas inteligentes, o intelecto é uma potência do inteligente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Umas vezes sentido se toma na acepção de potência; outras, porém, pela alma sensitiva mesma. Ora, esta é designada pelo nome da sua potência mais importante, que é o sentido. E, semelhantemente, a alma intelectiva é designada, umas vezes, pelo nome de intelecto, como pela sua virtude mais importante; assim, se diz que o intelecto é uma substância. E também deste modo Agostinho diz que a mente é espírito ou essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O apetitivo e o intelectivo são gêneros diversos das potências da alma, segundo as naturezas diversas dos objetos. Ora, o apetitivo, em parte, convém com o intelectivo e, em parte, com o sensitivo, quanto ao modo de operar por meio de um órgão corpóreo ou sem tal órgão; pois o apetite resulta da apreensão. E é assim que Agostinho compreende a vontade na mente e o Filósofo, na razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos anjos não pode haver outra virtude senão a intelectiva e a vontade, conseqüente ao intelecto. E, por isso, o anjo se chama mente ou intelecto, porque nisso consiste toda a virtude do mesmo. A alma, porém, têm muitas outras potências; assim, as sensitivas e as nutritivas. E portanto, não há símile.

RESPOSTA À QUARTA. — A imaterialidade mesma da substância inteligente criada não se lhe identifica com o intelecto; mas, dessa imaterialidade lhe advém à virtude de inteligir. Por onde, não é necessário que o intelecto seja a substância da alma, senão virtude e potência dela.

Art. 2 — Se o intelecto é uma potência passiva.

(III. Sent., dist. XIV, a. 1, qª 2; De Verit., q. 16, a. 1, ad 13; III De Anima, lect. VIII, IX).

O segundo discute-se assim. — Parece que o intelecto não é uma potência passiva.

1. — Os seres sofrem pela matéria e agem pela forma. Ora, a virtude intelectiva resulta da imaterialidade da substância inteligente. Logo, conclui-se que o intelecto não é potência passiva.

2. Demais. — A potência intelectiva é incorruptível, como antes se disse (q. 75, a. 6). Ora, o intelecto, sendo passivo, é corruptível, como já se disse. Logo, a potência intelectiva não é passiva.

3. Demais. — O agente é mais nobre que o paciente, como diz Agostinho e Aristóteles. Ora, as potências da parte vegetativa, que, entretanto, são as ínfimas, dentre as potências da alma, são todas ativas. Logo, com maioria de razão, as potências intelectivas, que são as supremas, são todas ativas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que inteligir é, de certo modo, sofrer.

SOLUÇÃO. — Sofrer se emprega em tríplice sentido. — De modo propríssimo, quando uma coisa que convém a outra, por natureza ou inclinação própria desta, é da mesma removida. Assim, quando a água perde a frieza, pela calefação, ou quando um homem está doente ou triste. — Segundo, de modo menos próprio, diz-se que alguém sofre, quando é privado de alguma causa, quer esta lhe seja conveniente, quer não; e, assim, diz-se que sofre não só quem está doente, mas ainda quem está são; não só quem está triste, mas ainda quem está alegre; ou de qualquer modo por que alguém seja alterado ou movido. — Terceiro, diz-se que alguém sofre, comumente, só porque o que é potencial em relação a alguma causa recebe aquilo em relação ao que era potencial, sem ser privado de nada. E, deste modo, diz-se que sofre tudo o que passa da potência para o ato, mesmo quando se aperfeiçoa. Assim, o nosso inteligir é sofrer.

O que bem se evidencia pela razão seguinte. A operação do intelecto, como já ficou dito antes (q. 78, a. 1), se exerce sobre o ser universal. Ora, pode-se saber se o intelecto está em ato ou em potência, se se sabe como ele se comporta em relação ao ser universal. Assim, há um intelecto que está para o ser universal como o ato do ser total. E tal é o intelecto divino, que é a essência de Deus, no qual original e virtualmente todo ser preexiste como na causa primeira; por isso, o intelecto divino não é potencial, mas é ato puro. E nenhum intelecto criado pode ser ato em relação ao ser universal total porque, então, deveria ser infinito. Por onde, todo intelecto criado, pelo fato mesmo de o ser, não pode ser ato de todos os inteligíveis, mas está para eles como a potência para o ato.

Ora, esta se comporta de duplo modo em relação ao ato. Há uma potência que é sempre perfeita pelo ato; como acontece com a matéria dos corpos celestes. Há outra potência que não é sempre atual, mas passa para o ato, como acontece com os seres susceptíveis de geração e corrupção. — Assim, o intelecto angélico está sempre em ato em relação aos seus inteligíveis, por causa da proximidade com o intelecto primeiro, que é ato puro, como antes se disse (q. 58, a. 1). Porém, o intelecto humano, ínfimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis; e, no princípio, éuma como tábua em que nada está escrito, como diz o Filósofo. E isto se vê claramente do fato de, a princípio, sermos inteligentes só em potência; depois é que nos tornamos

inteligentes em ato. — Assim, pois, é claro que o nosso inteligir é um como sofrer, conforme o terceiro modo da paixão. E, por conseqüência, o intelecto é uma potência passiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é procedente, em relação ao primeiro e ao segundo modo da paixão, que são próprios da matéria prima, Porém, o terceiro modo é o de qualquer ser existente em potência e reduzido a ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto passivo, segundo alguns, chama-se apetite sensitivo, no qual estão as paixões da alma e que também, segundo Aristóteles, se chama racional por participação, porque obedece à razão. Segundo outros, porém, o intelecto passivo se chama virtude cogitativa, que é denominada razãoparticular. E, de um e outro modo, passivo pode ser tomado em acepção conforme aos dois primeiros modos da paixão: enquanto o assim chamado intelecto é o ato de um órgão corpóreo. Mas, o intelecto que é potencial em relação aos inteligíveis e ao qual Aristóteles, por isso, chama intelecto possível, só é passivo do terceiro modo; pois, não é ato de órgão corpóreo. E, portanto, é incorruptível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O agente é mais nobre que o paciente se à mesma coisa se referirem à ação e a paixão; não, porém, sempre, se se referirem a coisas diversas. O intelecto, porém, é virtude passiva, em relação ao ser universal total. Ao passo que o vegetativo é ativo em relação a um certo ser particular, a saber, o corpo conjunto. Por onde, nada impede tal passividade seja mais nobre que uma tal atividade.

Art. 3 — Se se deve admitir um intelecto agente.

(Supra. Q. 54. a. 4; II Cont. Gent., cap. LXXVII; De Spirit. Creat., a. 9, Compend. Theol., cap. LXXXIII; Qu. De Anima, a. 4; III De Anima, lect. X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se deve admitir um intelecto agente.

1. — Pois, o sentido está para os sensíveis assim como o intelecto para os inteligíveis. Ora, como o sentido é potencial em relação aos sensíveis, não se admite um sentido agente, mas somente o paciente. Logo, como o nosso intelecto é potencial em relação aos inteligíveis, resulta que não se deve admitir um intelecto agente, mas só o possível.

2. Demais. — Se se disser que, no sentido, há também algum agente, como luz, responde-se, *em contrário*, o seguinte. — A luz é necessária para a visão, enquanto torna o meio atualmente lúcido; mas é a cor mesma, em si, a causa do lúcido. Ora, não havendo, na operação do intelecto, nenhum meio que precise ser atualizado, nenhuma necessidade há de intelecto agente.

3. Demais. — O paciente recebe em si e a seu modo a semelhança do agente. Ora, o intelecto possível é uma virtude imaterial e, portanto, a sua imaterialidade basta para que nele sejam recebidas as formas, imaterialmente. Mas é pelo fato mesmo de ser imaterial que uma forma é inteligível em ato. Logo, nenhuma necessidade há de admitir um intelecto agente que torne as espécies inteligíveis em ato. Logo, nenhuma necessidade há de admitir um intelecto agente que torne as espécies inteligíveis em ato.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: como em toda a natureza, assim também na alma há um princípio pelo qual ela tudo se faz e outro pelo que tudo faz. Logo é preciso admitir um intelecto agente.

SOLUÇÃO. — Para Platão, nenhuma necessidade havia de se admitir um intelecto agente que atualizasse os inteligíveis, senão talvez para fornecer a luz inteligível a quem intelige, como a seguir se

dirá (a. 4; q. 84, a. 6). Pois, o mesmo filósofo ensina que as formas das coisas naturais subsistem sem matéria e, por conseqüência, são inteligíveis; pois é por ser imaterial que um ser é inteligível em ato. E tais formas ele as denomina, espécies ouidéias, por cuja participação, ensina, se forma não só a matéria corpórea, para que os indivíduos fiquem naturalmente constituídos nos gêneros e espécies próprios, mas também os nossos intelectos, para que tenham ciência dos gêneros e espécies das coisas.

Mas Aristóteles, de um lado não admitindo a subsistência das formas das coisas naturais, sem matéria; e de outro, dizendo que as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resulta que as naturezas ou formas das coisas sensíveis, que inteligimos, não são inteligíveis em ato. Ora, nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; assim, o sentido torna-se atual pelo sensível atual. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um intelecto agente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como os sensíveis existem em ato fora da alma, não é necessário haver um sentido agente. — Por onde é claro que, na parte nutritiva, todas as potências são ativas; porém, na sensitiva, todas passivas; e, por fim, na intelectiva, há algo de ativo e algo de passivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A respeito do efeito da luz há duas opiniões. — Assim dizem uns, a luz, tornando as cores visíveis em ato, é necessária para a visão. E, então, semelhantemente e pela mesma razão, é necessário um intelecto agente, para inteligir, como é necessária a luz para ver. — Outros, porém, dizem que a luz é necessária para a visão, não porque torne as cores visíveis em ato, mas para que torne o meio lúcido em ato, como ensina o Comentador. E, então, a semelhança que Aristóteles descobre entre o intelecto agente e a luz está em que, assim como esta é necessária para se ver, assim aquele, para se inteligir; não porém pela mesma razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Suposto o agente, a sua semelhança deve ser recebida nos diversos seres, diversamente, segundo a disposição diversa deles. Mas, se o agente não preexiste, para nada serve a disposição do recipiente. Ora, o inteligível em ato não é algo de existente em a natureza das coisas, quanto à natureza dos seres sensíveis, não subsistentes sem matéria. Por onde, para inteligir não basta à imaterialidade do intelecto possível, sem o intelecto agente, que, por abstração, atualiza os inteligíveis.

Art. 4 — Se o intelecto agente faz parte da alma.

(II Sent., dist. XVII. Q. 2, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXVI, LXXVIII; De Spirit Creat., a 10; Qu. De Anima, a. 5; Compend. Theol, cap. LXXXVI; III De Anima, lect. X).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto agente não faz parte da alma.

1. — Pois, o efeito do intelecto agente é iluminar, para que possamos inteligir. Ora, isto se faz por algo de mais elevado que a alma, segundo a Escritura (Jo 1, 9): Era a luz verdadeira que ilumina a todo homem que vem a este mundo. Logo resulta, que o intelecto agente não faz parte da alma.

2. Demais. — O Filósofo diz que não se pode atribuir ao intelecto agente que ora intelige e ora, não. Ora, a nossa alma não intelige sempre, mas, ora, sim, ora, não. Logo, o intelecto agente não faz parte da alma.

3. Demais. — O agente e o paciente bastam para agir. Se, pois, o intelecto possível — virtude passiva — e, semelhantemente, o intelecto agente — virtude ativa — fazem parte da nossa alma, resulta que o

homem poderá inteligir sempre que quiser, o que, evidentemente, é falso. Logo, o intelecto agente não faz parte da nossa alma.

4. Demais. — O Filósofo diz, que o intelecto agente é um ser de substância atual. Ora, nada pode ser ao mesmo tempo atual e potencial. Se, portanto, o intelecto possível — potencial em relação a todos os inteligíveis — faz parte da nossa alma, resulta a impossibilidade de também dela fazer parte o intelecto agente.

5. Demais. — Se o intelecto agente faz parte da nossa alma, é necessário que seja uma potência. Porquanto, não é nem paixão nem hábito; pois, os hábitos e as paixões não desempenham função de agente em relação às paixões da alma; mas antes, a paixão é a ação mesma da potência passiva, ao passo que o hábito é algo resultante dos atos. Ora, toda potência, emanando da essência da alma, segue-se que o intelecto agente procede dessa mesma essência e, então, não está na alma por participação de algum intelecto superior, o que é inadmissível. Logo, o intelecto agente não faz parte da alma.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que é necessário existam na alma estas diferenças, a saber, o intelecto possível e o agente.

SOLUÇÃO. — O intelecto agente, de que se fala o Filósofo, faz parte da alma. E isso se evidencia considerando que é necessário admitir-se, além da alma intelectiva humana, a existência de um intelecto superior, do qual a alma obtém a virtude de inteligir. Pois, sempre, o ser participante, móvel, imperfeito, preexige algo de anterior a si, que seja tal, por essência, imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, por participação da virtude intelectual. E a prova está em que é intelectiva, não na sua totalidade, mas só em parte; pois, chega à inteligência da verdade, pelo discurso e pelo movimento, argumentando. E também tem inteligência imperfeita, quer por não inteligir tudo, quer por passar da potência para o ato, quando intelige. Logo, é necessário exista um intelecto mais alto, que ajude a alma a inteligir.

Ora, certos ensinaram que esse intelecto, separado por substância, é o intelecto agente que, iluminando, por assim dizer, os fantasmas, torna-os inteligíveis em ato. — Mas, dado que exista tal intelecto agente separado, ainda assim é necessário admitir, na alma humana mesma, alguma virtude participada desse intelecto superior, pela qual a alma atualize os inteligíveis. Do mesmo modo que nos outros seres naturais perfeitos, existem, além das causas universais agentes, as virtudes próprias ínsitas neles, singularmente, e derivadas dos agentes universais. Assim, não somente o sol gera o homem, mas há ainda, em cada homem, a virtude geratriz de outro; e o mesmo se dá com os outros animais perfeitos. Ora, dentre os seres inferiores, não há nenhum mais perfeito que a alma humana. Por onde, é necessário concluir que há, nela, uma virtude derivada do intelecto superior e pela qual ela pode iluminar os fantasmas. E isto conhecemos pela experiência, quando nós percebemos abstrair as formas universais, das condições particulares; o que é torná-las inteligíveis em ato. Ora, nenhuma ação convém a uma coisa, senão por um princípio que lhe seja formalmente inerente, como antes se disse (q. 76, a. 1), ao tratar do intelecto potencial ou possível. Logo, é necessário que a virtude — princípio de tal ação — faça parte da alma. E, por isso, Aristóteles comparou o intelecto agente com a luz, que se dissemina no ar. Ao passo que Platão comparou o intelecto separado, que imprime em as nossas almas, com o sol, como refere Temístio.

Mas, pelos ensinamentos da nossa fé, o intelecto separado é Deus mesmo, Criador da alma e só em quem ela acha a sua beatitude, como a seguir se mostrará. Por onde, dele é que a alma humana

participa a luz intelectual, segundo aquilo da Escritura (Sl 4, 7): Gravada está , Senhor, sobre nós a luz do teu rosto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa luz verdadeira ilumina como causa universal, da qual a alma humana participa uma certa virtude particular, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filósofo não refere essas palavras ao intelecto agente, mas ao intelecto atual. Por isso, antes, do mesmo tinha dito: Pois ele é, quanto ao ato, o mesmo que a ciência da coisa. Ou, se se quiser entendê-las como referentes ao intelecto agente, significam então que não é por esse intelecto que ora inteligimos e ora, não; mas pelo intelecto potencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se o intelecto agente se comparasse com o intelecto possível na qualidade de objeto agente em relação à potência, do mesmo modo que o visível em ato se compara com o que é visto, resultaria que, instantaneamente, inteligiríamos tudo, por ser o intelecto agente o princípio de atualização de todo conhecimento. Ora, ele não se comporta como objeto, mas como o atualizador dos objetos; e, para isso, é necessária, além da presença do intelecto agente, a presença dos fantasmas com a boa disposição das forças sensitivas e a exercitação em tal obra. Pois, uma coisa inteligida faz com que outras também o sejam; assim como, pelos termos, se inteligem as proposições e, pelos primeiros princípios, as conclusões. E, neste ponto, pouco importa que o intelecto agente faça parte da alma ou seja algo de separado.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma intelectiva é, por certo, atualmente imaterial; mas é potencial em relação a determinadas espécies das coisas. Porém os fantasmas, inversamente, são semelhanças atualizadas de certas espécies, mas imateriais em potência. Por onde, nada impede seja uma e mesma a alma que, como atualmente imaterial, tenha uma virtude, que atualiza as coisas imateriais, abstraindo das condições da matéria individual, virtude essa chamada intelecto agente; e tenha outra virtude, chamada intelecto possível, receptiva de tais espécies e potencial em relação às mesmas.

RESPOSTA À QUINTA. — Sendo a essência da alma, criada pelo intelecto supremo, imaterial, nada impede que a virtude, participada desse intelecto e pela qual ela abstrai da matéria, proceda da sobredita essência do mesmo modo que as outras potências suas.

Art. 5 — Se o intelecto agente é um só para todos.

(II Sent., dist. XVII, q. 2, a. 1; De Spirit. Creat., a. 10; Qu De Anima, a. 5; Compend. Theol., cap. LXXXXVI).

O quinto discute-se assim. — Parece que o intelecto agente é um só para todos.

1. — Pois, nada do que é separado do corpo se multiplica com a multiplicação dos corpos. Ora, o intelecto agente é separado, como já se disse. Logo, não se multiplica nos muitos corpos dos homens, mas é um só para todos.

2. Demais. — O intelecto agente gera o universal, que é um para muitos seres. Mas a causa da unidade é una em máximo grau. Logo, o intelecto agente é um só para todos.

3. Demais. — Todos os homens convêm nas primeiras concepções do intelecto, pois, assentem nelas pelo intelecto agente. Logo, todos convêm num só intelecto agente.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que o intelecto agente é como a luz. Ora, esta não é a mesma, nos diversos seres iluminados. Logo, não é o mesmo o intelecto agente, em todos os homens.

SOLUÇÃO. — A verdade, nesta questão, depende das remissas. Se, pois, o intelecto agente não fizesse parte da alma, mas fosse uma substância separada, seria um só o intelecto agente de todos os homens; e assim o entendem os que admitem a unidade desse intelecto. Se, porém, tal intelecto faz parte da alma, sendo uma virtude dela, necessário é admitirem-se vários intelectos agentes, segundo a pluralidade das almas, multiplicadas com a multiplicação dos homens, corno já antes se disse (q. 76, a. 2). Pois, diversas substâncias não podem ter a mesma virtude, numericamente única.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo prova que o intelecto agente é separado, porque o possível o é; ora, diz, o agente é mais digno que o paciente. O intelecto possível diz-se separado por não ser ato de nenhum órgão corpóreo. E é desse mesmo modo que também se chama separado o intelecto agente, e não corno se fosse uma substância separada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto agente causa o universal abstraindo-o da matéria. Mas, por isso, é necessário, não que seja um só para todos os que têm intelecto, mas que seja um só na sua relação com todas aquelas coisas das quais abstrai o universal, relativamente às quais o universal é um. E essa é a função do intelecto agente, enquanto imaterial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os seres de uma mesma espécie comunicam pela ação conseqüente à natureza da espécie; e, portanto pela virtude, que é princípio da ação; sem ser necessário que essa virtude seja, numericamente, a mesma, em todos. Ora, conhecer os primeiros inteligíveis é ação conseqüente à espécie humana. Por onde, é necessário que todos os homens comuniquem pela virtude que é princípio dessa ação; e tal é a virtude do intelecto agente. Mas, nem por isso, é necessário que ela seja a mesma, numericamente, em todos, embora o seja que derive, para todos, de um mesmo princípio. E, assim, essa comunicação dos homens, pelos primeiros inteligíveis, demonstra a unidade do intelecto separado, que Platão compara ao sol; não, porém, a do intelecto agente, que Aristóteles compara à luz.

Art. 6 — Se a memória está na parte intelectiva da alma.

(Iª IIae q. 67, a. 2; I Sent., dist. III q. 4, a. 1; III, dist. XXVI, q. 1, a. 5 ad. 4; IV, dist. XLIV, q. 3, a. 3qª 2, ad 4; dist. L, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. LXXIV; De Verit., q. 10, a. 2; q. 19, a. 1; Quodl. III, q. 9, a. 1; XII, q. 9, a. 1; I Cor., cap. XIII, lect. III; De Mem. et Remin., lect. II).

O sexto discute-se assim. — Parece que a memória não está na parte intelectiva da alma.

1. — Pois, Agostinho diz que à parte superior da alma pertencem aquelas coisas que não são comuns aos homens e aos animais. Ora, a memória é comum a uns e a outros, pois, o mesmo autor diz, que os animais podem sentir, pelos sentidos do corpo, as coisas corpóreas, e mandá-las à memória. Logo, a memória não pertence à parte intelectiva da alma.

2. Demais. — A memória guarda as coisas pretéritas. Mas pretérito se refere a um tempo determinado. Logo, a memória é cognoscitiva das causas, num determinado tempo, o que é conhecê-las local e atualmente. Ora, isto não é próprio do intelecto, mas do sentido. Logo, a memória não está na parte intelectiva, mas só na sensitiva.

3. Demais. — Na memória se conservam as espécies das coisas que não são pensadas atualmente. Ora, isso não se pode dar com o intelecto, pois este se atualiza informado pela espécie inteligível; ora, como o intelecto em ato é o inteligir mesmo, em ato, resulta que o intelecto intelige atualmente. todas as coisas cujas espécies traz em si. Logo, a memória não está na parte intelectiva.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que a memória, a inteligência e a vontade são uma somente.

SOLUÇÃO. — Sendo da natureza da memória conservar as espécies das coisas não atualmente apreendidas, é preciso, antes de tudo, examinar se as espécies inteligíveis podem se conservar desse modo, no intelecto. Ora, Avicena ensinava que isso é impossível, dizendo que tal se dá com certas potências, atos de órgãos corpóreos, nas quais podem conservar-se algumas espécies sem a apreensão atual. Porém no intelecto, que não tem órgão corpóreo, nada existe senão inteligivelmente. Por onde é necessário ser inteligido em ato aquilo cuja semelhança existe no intelecto. Assim, pois, na opinião dele, logo que alguém acaba de inteligir alguma coisa em ato, acaba de existir a espécie dessa coisa no intelecto; sendo necessário, se quiser de novo inteligir tal coisa, converter-se ao intelecto agente, que Avicena admite como substância separada, para que dele efluam as espécies inteligíveis para o intelecto possível. E desse exercício e uso de se converter ao intelecto agente, resulta, segundo o mesmo filósofo, uma certa habilidade, para o intelecto possível, de se converter ao intelecto agente, e dizia ser o hábito da ciência. Segundo, pois, tal opinião, nada se conserva, na parte intelectiva, que não seja inteligido em ato. Por isso, não se pode admitir, desse modo, a memória na parte intelectiva.

Essa opinião, porém, manifestamente repugna as palavras de Aristóteles, dizendo que o intelecto possível,quando considerado em ato, torna-se, como ciente, nas coisas singulares; o que, porém, acontece, quando ele pode operar por si mesmo. Está, pois, então, em potência, de certo modo; não, porém, absolutamente, como antes de aprender ou descobrir. Ora diz-se que o intelecto possível se torna nas coisas singulares, recebendo as espécies delas. Por onde, recebendo as espécies dos inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não operar sempre; porque então está, de certo modo, em potência, embora de maneira diferente da de antes de inteligir, a saber, do modo pelo qual o ciente habitual está em potência para considerar em ato. — Demais, tal opinião também repugna à razão. Pois, o que é recebido em algum ser o é ao modo do ser recipiente. Ora, o intelecto é de natureza mais estável e imóvel do que a matéria corpórea. Se, portanto, esta conserva as formas que recebe, não só enquanto, por elas, age atualmente, mais ainda depois que cessou de agir pelas mesmas; com muito maior razão, o intelecto, imóvel e inamissívelmente, recebe as espécies inteligíveis, tanto as recebidas dos sentidos, como as dimanadas de algum intelecto superior.

Se, portanto, se entende a memória somente como a virtude conservativa das espécies, é necessário admiti-la como existente na parte intelectiva. Se, porém, da natureza dela é ter como objeto o pretérito como tal, então não existe na parte intelectiva, senão só na sensitiva, apreensora dos particulares. Pois, o pretérito, como tal, exprimindo o ser, num determinado tempo, tem a condição do particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A memória, como conservativa das espécies, não nos é comum com os animais; pois, aquelas se conservam, não somente na parte sensitiva da alma, mas sobretudo no conjunto, porque a virtude memorativa é o ato de um órgão. Porém o intelecto, em si, é conservativo das espécies, mesmo sem a cooperação do órgão corpóreo. E, por isso, o Filósofo diz que a alma é o lugar das espécies, não toda ela, mas só o intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A preterição tem duplo ponto de referência: o objeto conhecido e o ato do conhecimento; ambos simultaneamente se unem na parte sensitiva, apreensiva das coisas, quando sofre mutação proveniente do sensível presente. Por onde, é simultaneamente que o animal se lembra de que, primeiro, sentiu no passado, e depois, de que sentiu um certo pretérito sensível. Mas, no atinente à parte intelectiva, a preterição é acidental e não conveniente por si mesma, quanto ao objeto do intelecto. Pois, o intelecto intelige o homem como tal. Ora, a este, como tal, é-lhe acidental estar no presente, no pretérito ou no futuro. Quanto ao ato, porém, a preterição pode ser admitida, em si, tanto no intelecto como no sentido; porque o inteligir da nossa alma é um ato particular existente num

determinado tempo, segundo o qual é considerado inteligir agora, ontem ou amanhã. O que não repugna à intelectualidade; porque tal inteligir, embora seja um particular é, contudo, um ato imaterial, como antes já se disse (q. 76, a. 1), tratando-se do intelecto. E, portanto, assim como o intelecto se intelige a si mesmo, embora seja um intelecto singular; assim também intelige o seu inteligir, que é um ato singular, existindo no pretérito, no presente ou no futuro. Assim, pois, fica salva a natureza da memória, quanto a referir-se às coisas passadas, no intelecto, e segundo os quais ela se intelige como tendo inteligido anteriormente; não porém enquanto intelige o pretérito, local e atualmente determinado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As espécies inteligíveis ora estão no intelecto só potencialmente, e então o intelecto é chamado potencial; ora estão segundo o acabamento último do ato e, então, o intelecto intelige em ato; ora, estão de um modo intermédio entre a potência e o ato,e então o intelecto se chama habitual; e, deste último modo, o intelecto conserva as espécies, mesmo quando não as intelige em ato.

Art. 7 — Se a memória intelectiva é potência diferente do intelecto.

(Infra, q. 23, a. 7, ad 3; I Send., dist. III, q. 4, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXIV; De Verit., q. 10, a. 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que uma potência é a memória intelectiva e outra, o intelecto.

1. — Pois, Agostinho compreende na mente a memória, a inteligência e a vontade. Ora, é manifesto que a memória é uma potência diferente da vontade. Logo, semelhantemente, também do intelecto.

2. Demais. — O fundamento da distinção das potências da parte sensitiva é idêntico ao da distinção das potências da parte intelectiva. Ora, a memória, na parte sensitiva, é potência diferente do sentido, como antes já se disse (q. 78, a. 4). Logo, a memória da parte intelectiva é uma potência diferente do intelecto.

3. Demais. — Segundo Agostinho, a memória, a inteligência e a vontade são iguais entre si, nascendo uma, da outra. Ora, isso não poderia ser, se a memória fosse a mesma potência que o intelecto. Logo, não é a mesma potência.

Mas, *em contrário*. — A memória é, por natureza, o tesouro ou o lugar conservativo das espécies. Ora, essa função o Filósofo atribui ao intelecto, como já se disse (a. 6). Logo, na parte intelectiva, a memória não é potência diferente do intelecto.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito antes (q. 77, a. 3), as potências da alma se distinguem pelos, aspectos diversos dos objetos, porque o de cada potência consiste em ser ordenada para seu objeto próprio. Ora, como também já se disse antes (Ibid., ad 4), desde que se ordene por essência a algum objeto, conforme o aspecto comum deste, nenhuma potência poderá ser diversificada pelas variadas diferenças particulares. Assim, a potência visiva, que diz respeito ao seu objeto, conforme a noção de colorido, não se diversifica pelas noções de branco e preto. Ora, o, objeto do intelecto cai sob o aspecto comum de ente; pois, o intelecto possível é o princípio pelo qual a alma se torna em todas as causas. Por onde, a diferença do intelecto possível não se diversifica por nenhuma diferença entitativa.

Porém, diversifica-se a potência do intelecto agente da do intelecto possível. Porque em relação ao mesmo objeto, é necessário que um princípio seja potência ativa, que atualiza o objeto, e outro, potência passiva, que é movido pelo objeto atualizado. E, assim, a potência ativa está para o seu objeto como o ser em ato para o ser em potência; porém, a potência passiva está para o seu objeto,

inversamente, como ser em potência para o ser em ato. E portanto, não pode haver no intelecto nenhuma outra diferença de potências, a não ser a de intelecto possível e intelecto agente. Por onde é claro, que a memória não é potência diferente do intelecto. Porém, é da essência da potência passiva conservar, bem como receber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora se diga que a memória, a inteligência e a vontade são três potências, contudo, não é conforme a intenção de Agostinho, que diz expressamente: se tomamos a memória, a inteligência e a vontade, como sempre presentes à alma, que sejam objetos de cogitação, quer não, então se incluem na memória. Porém, agora me refiro à inteligência pela qual inteligimos, cogitando; e vontade, amor ou dileção, a que une a sobredita prole e parentela. Por onde se vê que Agostinho não toma essas três atividades como potências; mas entende por memória a retenção habitual à alma; por inteligência, o ato do intelecto; por vontade, o ato da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pretérito e o presente podem ser as diferenças próprias diversificativas das potências sensitivas; não, porém, das potências intelectivas, pela razão sobredita (a. 6, ad 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A inteligência nasce da memória, como o ato, do hábito e, deste modo, também se iguala com ela; não se iguala, porém, como uma potência com outra.

Art. 8 — Se a razão é potência diferente do intelecto.

(III Sent., dist. XXXV, q. 2, a. 2, qª 1; De Verit., q. 15, a. 1).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a razão é potência diferente do intelecto.

1. — Pois, foi dito: Quando queremos subir do que é inferior para o que é superior, primeiro nos ajuda o sentido, depois a imaginação, em seguida a razão e, por fim, o intelecto. Portanto, a razão é uma potência diferente do intelecto, como a imaginação da razão.

2. Demais. — Boécio diz, que o intelecto está para a razão como a eternidade para o tempo. Mas, não é próprio de uma mesma virtude estar na eternidade e no tempo. Logo, a razão e o intelecto não são potências idênticas.

3. Demais. — O homem tem de comum com os anjos o intelecto; com os brutos, porém, o sentido. Ora, a razão, própria do homem e que o torna animal racional, é potência diferente do sentido. Logo, igualmente, também difere do intelecto, que, convindo, propriamente, aos anjos, faz com que sejam chamados intelectuais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: o que torna o homem mais excelente que os animais irracionais, é a razão, ou mente, ou inteligência, ou qualquer outro vocábulo mais cômodo que se use. Logo a razão, o intelecto e a mente são uma só potência.

SOLUÇÃO. — A razão e o intelecto, no homem, não podem ser potências diversas; o que manifestamente se compreenderá se se considerar no ato deles. Pois, inteligir é apreender, pura e simplesmente, a verdade inteligível; ao passo que raciocinar é proceder de uma para outra intelecção, para conhecer a verdade inteligível. Por onde, os anjos que possuem perfeitamente, ao modo da sua natureza, o conhecimento da verdade inteligível, não têm necessidade de proceder de uma para a outra; mas, simplesmente e sem discurso, apreendem a verdade das coisas, como diz Dionísio. Porém, os homens, chegam a conhecer a verdade inteligível, procedendo de uma para outra, como diz o mesmo

autor, no mesmo passo; e, por isso, se chamam racionais. Ora, é patente que o raciocinar está para o inteligir, como o ser movido para o repousar, ou o adquirir para o possuir; dos quais termos um pertence ao perfeito, o outro, porém, ao imperfeito. E como o movimento sempre procede do imóvel e termina no repouso, daí vem que o raciocínio humano, por via de inquisição ou de invenção, procede de certos princípios absolutamente inteligidos, que são os primeiros princípios; e, de novo, por via do juízo, volta, decompondo, aos primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu. Ora, é manifesto, que o ser movido e o repousar, mesmo nas coisas naturais, não se reduzem a potências diversas, mas a uma só e mesma; pois, é pela mesma natureza que uma coisa se move e repousa localmente. Logo, com muito maior razão, pela mesma potência inteligimos e raciocinamos. E assim, é claro que, no homem, a razão e o intelecto constituem a mesma potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa enumeração se faz segundo a ordem dos atos e não segundo a distinção de potência; embora o livro citado não tenha grande autoridade, como já se disse (q. 77, a. 8 ad 1).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta clara a resposta do que acaba de ser dito. Pois, a eternidade está para o tempo como o imóvel para o móvel. E, por isso, se Boécio compara o intelecto com a eternidade, comparou a razão com o tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os outros animais são de tal modo inferiores ao homem, que não podem atingir o conhecimento da verdade, que a razão indaga. Ao passo que o homem atinge, mas imperfeitamente, ao conhecimento da verdade inteligível, que os anjos conhecem. Por onde, a virtude cognoscitiva dos anjos não é de gênero diferente da virtude cognoscitiva da razão; mas está para esta como o perfeito para o imperfeito.

Art. 9 — Se a razão superior e a inferior são potências diversas.

(II Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 2; De Verit q. 15, a 2).

O nono discute-se assim. — Parece que a razão superior e a inferior são potências diversas.

1. — Pois, Agostinho diz, que a imagem da Trindade está na parte superior da razão, não porém na inferior. Ora, as partes da alma são as potências mesmas dela. Logo, duas potências são a razão superior e a inferior.

2. Demais. — Nada nasce de si mesmo. Ora, a razão inferior nasce da superior e por esta é regulada e dirigida. Logo, a razão superior é potência diferente da inferior.

3. Demais. — O Filósofo diz que o princípio intelectivo da alma, pelo qual ela conhece o necessário, é princípio diferente e parte diversa do princípio opinativo e do raciocinativo, pelos quais conhece os contingentes. E isto o prova dizendo, que a causas genericamente diferentes ordenam-se partes da alma genericamente diferentes. Ora, o contingente e o necessário, assim como o corruptível e o incorruptível, são genericamente diferentes. Sendo, pois, o necessário idêntico ao eterno e o temporal, ao contingente, resulta que o princípio intelectivo, do Filósofo, é idêntico à parte superior da razão, que, segundo Agostinho, considera e delibera sobre as coisas eternas; e o raciocinativo ou opinativo do Filósofo, é idêntico à razão inferior, que, segundo Agostinho, busca a disposição das coisas temporais. Logo, são potências diferentes da alma a razão superior e a inferior.

4. Demais. — Damasceno diz: pela imaginação se faz a opinião; em seguida a mente, separando a opinião verdadeira da falsa julga de verdade e, por isso, mente provém de medir. E, por fim, o intelecto

é relativo ao que já foi julgado e determinado verdadeiramente. Assim, pois, o opinativo ou razão inferior difere da mente e do intelecto, que se pode compreender como a razão superior.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que a razão superior só se distingue da inferior pela sua função. Logo, não são duas potências.

SOLUÇÃO. — A razão superior e a inferior, como Agostinho as entende, de nenhum modo podem ser duas potências da alma. Pois, diz que a razão superior é a que considera ou delibera nas coisas eternas; considera, examinando-as em si mesma; delibera, tirando delas as regras das ações. Porém, denomina razão inferior a que se ocupa com as coisas temporais. Ora, as coisas temporais e as eternas se comparam com o nosso conhecimento, como sendo umas o meio de se conhecerem as outras. Pois, por via da invenção, chegamos ao conhecimento das coisas eternas, pelas temporais, conforme àquilo da Escritura (Rm 1, 20): Porque as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis. Ao passo que, por via do juízo, julgamos das coisas temporais pelas eternas, já conhecidas, e dispomos as temporais pelas noções das eternas. Mas pode suceder que o meio e aquilo a que, pelo meio, chegamos, pertençam a hábitos diversos. Assim, os primeiros princípios indemonstráveis pertencem ao hábito do intelecto; porém, as conclusões desses deduzidas, ao hábito da ciência. E, por isso, dos princípios da geometria é que se devem tirar as conclusões, noutra ciência, p. ex., na perspectiva. Mas a potência da razão, que atinge o termo médio e o último, é a mesma. Pois, o ato da razão é um como movimento, que passa daquele para este; e também é o móvel que, passando pelo meio, chega ao fim. Por onde, a razão superior e a inferior são uma só e mesma potência; distinguindo-se, porém, pela função dos atos e pelos diversos hábitos; assim, à razão superior se atribui a sapiência e, à inferior, a ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pode-se chamar parte ao que resulta de uma partição, de qualquer espécie que esta seja. Assim, a razão superior e a inferior chamam-se partes, não por serem potências diversas, mas como provenientes da divisão da razão pelas suas diversas funções.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão inferior é considerada como deduzida da superior e como por esta regulada, enquanto os princípios, de que usa aquela, são deduzidos dos princípios desta e por eles regulados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O princípio do conhecimento intelectivo, de que o Filósofo fala, não se identifica com a razão superior. Pois, verdades conhecidas como necessárias também se encontram na ordem temporal, na qual se funda a ciência natural e a matemática. Porém, o opinativo e o raciocinativo têm objeto ainda menor que o da razão inferior, pois só se referem aos contingentes. Mas isso não quer dizer que seja absolutamente, uma a potência pela qual o intelecto conhece o necessário e, outra, pela qual conhece o contingente; porque conhece um e outro pela mesma noção do objeto, a saber, a noção de ente e de verdade. Por onde, os necessários, que têm o ser perfeito na verdade, conhece-os perfeitamente, atingindo-lhes a qüididade, pela qual demonstra os acidentes próprios dos mesmos. Porém, conhece os contingentes imperfeitamente, por terem o ser imperfeito, bem como a verdade. Ora, o perfeito e o imperfeito em ato não diversificam a potência; mas diversificam os atos, quanto ao modo de agir e, por conseqüência, os princípios dos atos e os hábitos. E, por isso, o Filósofo introduziu duas sub-partes da alma, a capaz do conhecimento científico e a raciocinativa, não por serem duas potências, mas por se distinguirem pela aptidão diversa a receberem os diversos hábitos cuja diversidade é o que ele quer indagar no passo citado. Pois, os contingentes e os necessários, embora diferentes pelos gêneros próprios, convêm todavia, pela noção comum de ente, visada pelo intelecto, e em relação à qual eles se comportam diferentemente, como o perfeito e o imperfeito.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa distinção de Damasceno é segundo a diversidade dos atos e não a das potências. Assim, opinião significa o ato do intelecto que abraça uma parte da contradição com temor da outra. Ao passo que julgar ou medir — donde provém o vocábulo mente — é o ato do intelecto pelo qual ele aplica princípios certos ao exame do que lhe é proposto. Enfim, inteligir é aderir, aprovativamente, ao que foi julgado.

Art. 10 — Se a inteligência é potência diferente do intelecto.

O décimo discute-se assim. — Parece que a inteligência é potência diferente do intelecto.

1. — Pois, como disse alguém, quando queremos subir do inferior para o superior, primeiro nos socorremos do sentido, depois da imaginação, em seguida, da razão depois, do intelecto e, por último, da inteligência. Ora, a imaginação e o sentido são potências diversas. Logo, também o intelecto e a inteligência.

2. Demais. — Boécio diz, que o homem é considerado diferentemente pelo sentido, pela imaginação, pela razão e pela inteligência. Ora, o intelecto é a mesma potência que a razão. Logo, conclui-se que a inteligência é potência diferente do intelecto, como a razão o é da imaginação e do sentido.

3. Demais. — Os atos são anteriores às potências, como diz Aristóteles. Ora, a inteligência é um ato separado dos outros, que são atribuídos ao intelecto. Pois, como diz Damasceno o primeiro movimento (no conhecimento) se chama intelecção; a intelecção aplicada a um objeto se chama intenção; a permanente e configurativa da alma conforme ao objeto conhecido se chama cogitação; a cogitação que permanece no mesmo sujeito, que a si mesmo se examina e julga, chama-se frónesis, i. e., sapiência; a frónesis desenvolvida constitui o raciocínio, i. é., a palavra interiormente ordenada; donde procede a palavra articulada pela língua. Logo resulta que a inteligência é uma potência especial.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, a inteligência se refere aos indivisíveis, nos quais não há falsidade. Ora, tal modo de conhecer pertence ao intelecto. Logo, a inteligência não é potência diferente do intelecto.

SOLUÇÃO. — O vocábulo inteligência significa, propriamente, o ato mesmo do intelecto, que é inteligir. Porém, em certos livros traduzidos do árabe, as substâncias separadas, a que nós chamamos anjos, denominam-se Inteligências, talvez porque tais substâncias sempre inteligem em ato. Ao passo que, nos livros traduzidos do grego, chamam-se Intelectos ou Mentes. Assim, pois, a inteligência não se distingue do intelecto como uma potência, de outra, mas como o ato, da potência. E tal divisão é aceita, também pelos filósofos. Assim, ora admitem quatro intelectos: o agente, o possível, o habitual e o atual. Dos quais, o agente e o possível são potências diferentes; pois, como em todos os seres, há uma potência ativa e outra, passiva. Porém, os outros três se distinguem pelos três estados do intelecto possível, que, ora sendo somente potencial chama-se possível: ora, estando em ato primeiro, que é a ciência, chama-se habitual; ora, em ato segundo, que é a reflexão, chama-se intelecto em ato atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se tal autoridade deve ser aceita, por inteligência aí se entende o ato do intelecto; e, então, ela se divide por oposição com o intelecto, como o ato por oposição com a potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Boécio entende por inteligência o ato do intelecto, que transcede o ato da razão. Por onde, no mesmo passo, diz que a razão tanto é própria ao gênero humano, como a inteligência só, ao divino; pois, é próprio de Deus inteligir todas as coisas, sem nenhuma investigação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — todos esses atos, que Damasceno enumera, pertencem à mesma potência, a saber, à intelectiva. Esta, primeiro, apreende, absolutamente, uma coisa, e tal ato se chama intelecção; segundo, ordena o que apreende a conhecer ou operar outra coisa, e a isso se chama intenção; o persistir na indagação do que intenciona chama-se cogitação; o exame do que foi cogitado, à luz de princípios certos, chama-se saber ou ter sabedoria, nisso consistindo a prudência ou sapiência, pois, pertence as sapiência julgar, como diz Aristóteles. Depois de estar certa de algo, por ter sido como examinado, cogita como possa manifestá-lo aos outros, e tal é à disposição da elocução interior; da qual procede a elocução exterior. Não é, pois, toda diferença dos atos que diversifica as potências; mas só a que se não pode reduzir ao mesmo princípio, como já se disse antes (q. 78, a. 4).

Art. 11 — Se o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.

(III Sent., dist. XXIII, q.2, a. 3, qª 2; De Verit., q. 3, a. 3; VI Ethic., lect. II; III De Anima, lect. XV).

O undécimo discute-se assim. — Parece que o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.

1. — Pois, o apreensivo e o motivo são gêneros diversos de potências, como se vê em Aristóteles. Ora, o intelecto especulativo é somente apreensivo, ao passo que o prático é motivo. Logo, são potências diversas.

2. Demais. — Os aspectos diversos do objeto diversificam as potências. Ora, ao passo que o objeto do intelecto especulativo é a verdade, o do prático, é o bem; e ambos esses objetos diferem essencialmente. Logo, o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.

3. Demais. — Na parte intelectiva, o intelecto prático está para o especulativo, como a estimativa para a imaginativa, na parte sensitiva. Ora, a estimativa difere da imaginativa como uma potência, de outra, como se disse antes (q. 78, a. 4). Logo, também o intelecto prático, do especulativo.

Mas, *em contrário*, como diz Aristóteles, o intelecto especulativo, por extensão, torna-se prático. Ora, uma potência não se muda em outra. Logo, o intelecto especulativo e o prático não são potências diversas.

SOLUÇÃO. — O intelecto prático e o especulativo não são potências diversas. E a razão é que, como já se disse antes (q. 77, a. 3), o acidental, em relação ao aspecto do objeto a que se refere uma potência, não diversifica a esta. Assim, é acidental ao colorido ser homem, grande ou pequeno; por isso, tais acidentes são apreendidos pela mesma potência visíva. Ora, é acidental ao que é apreendido pelo intelecto ser ou não ordenado à operação. E nisto está a diferença entre o intelecto especulativo e o prático; o que aquele apreende não se ordena à operação, mas só à consideração da verdade; ao passo que, o apreendido, por este se ordena à operação. E, por isso, o Filósofo diz que o fim especulativo difere do prático; por onde, denominados pelos seus fins, um se chama intelecto especulativo; o outro, prático, i. é., operativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto prático é motivo, não por executar o movimento, mas porque dirige para o movimento. O que lhe convém, segundo o modo da sua apreensão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade e o bem incluem-se um no outro. Pois, a verdade é um certo bem, do contrário não seria desejável; e o bem é uma certa verdade, do contrário não seria inteligível. Portanto, assim como objeto do apetite pode ser o verdadeiro, sob o aspecto de bom, como p. ex.,

quando alguém deseja conhecer a verdade; assim também o objeto do intelecto prático é o bem que se ordena à operação, sob o aspecto de verdadeiro. Pois, o intelecto prático, como o especulativo, conhece a verdade, mas ordenando a verdade conhecida para a operação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há muitas diferenças que diversificam as potências sensitivas, e que não diversificam as intelectivas, como já se disse antes (a. 7, ad 2; q. 77, a. 3 ad 4).

Art. 12 — Se a sindérese é uma potência especial distinta das outras.

(II Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 3; De Verit., q. 16, a. 1).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que a sindérese é uma potência especial, distinta das outras.

1. — Pois, as coisas que caem sob uma divisão pertencem ao mesmo gênero. Mas, na Glosa de Jerônimo, a sindérese é dividida por oposição ao irascível, ao concupiscível e ao racional, que são potências. Logo, a sindérese é uma potência.

2. Demais. — Os opostos são do mesmo gênero. Ora, a sindérese e a sensualidade se opõem, porque aquela sempre inclina para o bem e esta, sempre para o mal, sendo, por isso, representada pela serpente, como se vê em Agostinho. Logo, conclui-se que a sindérese é uma potência, como a sensualidade.

3. Demais. — Agostinho diz, que para o judicatório natural há certas regras, e sementes das virtudes, verdadeiras e incomutáveis. E a essas chamamos sindérese. Logo, pertencendo às regras incomutáveis, pelas quais julgamos, à razão, na sua parte superior, como diz Agostinho, conclui-se que a sindérese é idêntica à razão. E, assim, é uma potência.

Mas, *em contrário*. — As potências racionais se referem a termos opostos, segundo o Filósofo. Ora, a sindérese não se refere a tais termos mas inclina somente para o bem. Logo, não é potência; porque se o fosse, tinha que ser potência racional, pois, não se encontra nos brutos.

SOLUÇÃO. — A sindérese não é potência, mas hábito; embora certos tenham dito que é uma potência mais alta que a razão; e outros, que é a razão mesma, não enquanto razão, mas enquanto natureza.

E, para a evidência disto, deve-se considerar que, como já se disse antes (a. 8), o raciocínio do homem, sendo movimento, parte, como de um princípio imóvel da inteligência, de certas noções, naturalmente conhecidas, sem a investigação da razão; e termina também pelo intelecto, enquanto julgamos, pelos princípios naturalmente conhecidos por si mesmos, daquilo que descobrimos raciocinando. Ora, dá-se que, assim como a razão especulativa raciocina sobre as coisas especulativas, assim a razão prática, sobre as operáveis. Logo, é necessário que, não só os princípios das coisas especulativas, mas também o das operáveis, nos sejam naturalmente ínsitos.

Ora, os primeiros princípios das coisas especulativas, naturalmente ínsitos, em nós não pertencem a nenhuma potência especial, mas a um hábito especial, chamado intelecto dos princípios, como se vê em Aristóteles. Por onde, também os princípios das coisas operáveis, naturalmente ínsitos em nós, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, a que chamamos sindérese. E, por isso, se diz que a sindérese instiga ao bem e murmura contra o mal, enquanto, pelos primeiros princípios, procedemos a descobrir e julgamos do descoberto. Logo, é claro, a sindérese não é uma potência, mas um hábito natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa divisão de Jerônimo se funda na diversidade dos atos e não na das potências. Pois, atos diversos podem pertencer à mesma potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A oposição entre a sensualidade e a sindérese se funda na oposição dos atos; e não que pertençam elas a diversas espécies do mesmo gênero.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essas regras incomutáveis são os primeiros princípios das coisas operáveis, em relação às quais não é possível errar; e se atribuem à razão como à potência, e a sindérese como ao hábito. Por onde, por uma e outra, a saber, pela razão e pela sindérese, julgamos naturalmente.

Art. 13 — Se a consciência é uma potência.

(II Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 4; De Verit., q. 17, a. 1).

O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que a consciência é uma potência.

1. — Pois, diz Origines, a consciência é o espírito corretor e o pedagogo associado à alma, pelo qual ela foge das coisas más e adere às boas. Mas o espírito, na alma, denomina uma potência: quer a mente mesma, segundo aquilo da Escritura (Ef 4, 23) — Renovai-vos pois no espírito do vosso entendimento; quer a imaginação, chamando-se, por isso, imaginária a visão espiritual, com se vê Agostinho. Logo, a consciência é uma potência.

2. Demais. — Só uma potência da alma pode ser sujeito do pecado. Ora, a consciência é sujeito do pecado; pois, a Escritura diz, de certos (Tt 1, 15): acham-se contaminadas tanto a sua mente como a sua consciência. Logo, a consciência é uma potência.

3. Demais. — A consciência é, necessariamente, ato, hábito ou potência. Ora, não é ato, porque, então, não permaneceria sempre no homem. Nem hábito, porque, então, não seria uma só a consciência, mas muitas; pois somos dirigidos, nas ações, por muitos hábitos cognoscitivos. Logo, a consciência é uma potência.

Mas, *em contrário*. — A consciência pode se perder; não, porém, a potência. Logo, não é potência.

SOLUÇÃO. — A consciência, propriamente falando, não é potência, mas ato. O que se evidencia quer em razão do nome, quer pelo que, conforme o uso comum de falar, se atribui à consciência.

Segundo, pois, a propriedade do vocábulo, a consciência importa a ordenação da ciência para alguma coisa, porquanto, consciência significa ciência com outra coisa. Ora, a aplicação da ciência a alguma coisa se faz por um ato. Por onde, em virtude dessa noção do nome, é claro que a consciência é um ato.

E o mesmo resulta daquilo que se atribui à consciência. Assim, diz-se que ela testifica, liga, instiga e, mesmo, acusa ou remorde ou repreende. E tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento nosso ou ciência nossa aquilo que praticamos. E essa aplicação se faz de três modos. — Primeiro, quando reconhecemos ter ou não feito alguma coisa, segundo a Escritura (Ecle 7, 23): Porque sabes na tua consciência que também tu muitas vezes tens dito mal de outros. E, neste caso, diz-se que a consciência testifica. — Segundo, quando pela nossa consciência julgamos dever fazer alguma coisa, ou não. E então, diz-se que a consciência instiga ou liga. — Terceiro, quando, pela consciência, julgamos que alguma coisa foi bem ou mal feita. E então, diz-se que a consciência excusa, ou acusa ou remorde. Ora, é, claro que tudo isso resulta da aplicação atual da ciência àquilo que praticamos. Por onde, propriamente falando, a consciência denomina o ato.

Porém, como o hábito é o princípio do ato, às vezes se atribui o nome de consciência ao hábito primeiro natural, a saber, a sindérese; e é assim que Jerônimo denomina a consciência sindérese; Basílio, judicatório natural; e Damasceno, lei do nosso intelecto. Pois é costume nomear as causas pelos efeitos e vice-versa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se espírito à consciência, entendendo aquele pela mente, pois é um ditame desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que há inquinação na consciência, não como num sujeito, mas do modo por que o conhecido está no conhecimento, a saber, enquanto alguém se conhece como inquinado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato, embora em si não permaneça sempre, permanece, contudo, na sua causa, que é a potência e o hábito. Ora, os hábitos pelos quais a consciência é informada, embora sejam muitos, recebem todos, porém, a eficácia de um hábito primeiro, a saber, o hábito dos primeiros princípios, chamado sindérese. Por onde, tal hábito se chama, por vezes, especialmente, consciência, como se disse acima.

Questão 80: Das potências apetitivas em comum.

Em seguida devem-se considerar as potências apetitivas, E sobre este assunto, quatro pontos se hão de tratar.Primeiro, do apetite em comum. Segundo, da sensualidade. Terceiro da vontade. Quarto, do livre arbítrio.

Sobre o primeiro, dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o apetite é uma potência especial da alma.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 2; De Verit., q., 22, a 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o apetite não é uma potência da alma.

1. — Pois, não se deve atribuir uma potência especial da alma ao que é comum aos seres animados e aos inanimados. Ora, o apetite é-lhes comum porque, como diz Aristóteles, o bem é o que todos os seres desejam. Logo, é uma potência especial da alma.

2. Demais. — As potências se distinguem pelos objetos. Mas o que conhecemos é o mesmo que desejamos. Logo, a virtude apetitiva não deve ser diferente da apreensiva.

3. Demais. — O comum não se distingue por oposição com o próprio. Ora, cada uma das potências da alma deseja um certo bem apetecível particular, a saber, o objeto que lhe é conveniente. Logo, em relação a esse objeto, que é o apetecível comum, não é necessário introduzir uma potência distinta das outras, chamada apetitiva.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue a apetitiva das outras potências. E Damasceno também distingue as virtudes apetitivas das cognitivas.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir na alma uma potência apetitiva. O que se evidencia considerando que cada inclinação resulta de uma forma; assim, o fogo, pela sua forma, se inclina para o lugar superior e para gerar um semelhante a si. Ora, a forma, nos entes que participam do conhecimento, se encontra de modo mais alto do que nos privados dele. Pois, nestes últimos, encontra-se somente a forma que determina cada um deles a um ser próprio, e que a cada qual é natural. E a inclinação natural resulta dessa forma natural, sendo chamadaapetite natural. Ao passo que nos entes dotados de conhecimento, cada qual é determinado, pela forma natural, ao ser natural próprio, o qual todavia é susceptível de receber as espécies das outras coisas; assim, o sentido recebe as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, de todos os inteligíveis. De modo que a alma do homem se torna, de certo modo, em tudo, pelo sentido e pelo intelecto. Por onde, os entes dotados de conhecimento aproximam-se, de certo modo, da semelhança com Deus, em quem todas as coisas preexistem, como diz Dionísio. Portanto, assim como as formas existem, nos entes que têm conhecimento, de modo mais elevado que o das, formas naturais; assim é necessário haja neles uma inclinação superior ao modo da inclinação natural e chamada apetite natural. E essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural. E, portanto, é necessário admitir, na alma, uma potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apetecer encontra-se nos entes dotados de conhecimento, mas de modo superior ao comum, que existe em todos os outros seres, como já se disse. E, portanto, é necessário seja, para isso, determinada uma potência da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O apreendido e o apetecido são idênticos quanto ao objeto, mas diferem pela relação com ele. Pois, o objeto é apreendido como ente sensível ou inteligível; ao passo que é apetecido como conveniente ou bom. Ora, a diversidade de relações com os objetos, e não a diversidade material, é que fundamentam a diversidade das potências.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada potência da alma é uma forma ou natureza, com inclinação natural para alguma coisa. Por onde, cada uma deseja o objeto que lhe é conveniente, por um apetite natural. Superior a este, porém, é o apetite animal, conseqüente à apreensão, e pelo qual alguma coisa é apetecida, não pela razão de ser conveniente ao ato de tal potência ou tal outra, como p. ex., a visão, a ver, e audição, a ouvir; mas por ser conveniente, absolutamente ao animal.

Art. 2 — Se o apetite sensitivo e o intelectivo são potências diversas.

(De Verit., q. 22, a. 4; q. 25, a. 1; III De Anima, lect. XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que o apetite sensitivo e o intelectivo não são potências diversas.

1. — Pois, as potências não se diversificam pelas diferenças acidentais, como se disse antes (q. 77, a. 3). Ora, é acidental ao apetecível ser apreendido pelo sentido ou pelo intelecto. Logo, o apetite sensitivo e o intelectivo não são potências diversas.

2. Demais. — O conhecimento intelectivo é o do universal e, por aí, se distingue do sensitivo que é o conhecimento do singular. Ora, essa distinção não tem lugar na parte apetitiva; pois, sendo o apetite movido, pela alma, para causas singulares, todos os apetites visam causas singulares. Logo, o apetite intelectivo não deve se distinguir do sensitivo.

3. Demais. — Assim como a apetitiva, como potência inferior, é dependente da apreensiva, assim também a motiva. Mas, não há, no homem, uma potência motiva, conseqüente ao intelecto, diferente da que, nos outros animais, é conseqüente ao sentido. Logo, pela mesma razão, não é diferente a potência apetitiva.

Mas, *em contrário*; o Filósofo distingue um duplo apetite, e diz, que o superior move o inferior.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir o apetite intelectivo como potência diferente da sensitiva. Pois, a potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo que foi apreendido; por onde, o apetecível apreendido é motor não movido; porém, o apetite é motor movido, como diz Aristóteles. Ora, o passivo e o móvel se distinguem pela distinção do ativo e do motivo; pois, é forçoso que o motivo seja proporcionado ao móvel e o ativo, ao passivo, e a essência da potência passiva mesma está em ser ordenada ao que lhe é ativo. Ora, como o que é apreendido pelo intelecto é de outro gênero do que o apreendido pelo sentido, resulta que o apetite intelectivo é potência diferente do sensitivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é por acidente que o apetecível é apreendido pelo sentido e pelo intelecto, mas em si mesmo é que convém a este. Pois, o apetecível só como apreendido é que move o apetite. Por onde, as diferenças do apreendido são, em si, as do apetecível. E, por isso, as potências apetitivas distinguem-se pelas diferenças das coisas apreendidas, como sendo os objetos próprios delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o apetite intelectivo busque coisas singulares exteriores à alma, busca-as todavia por meio de alguma noção universal; assim, quando deseja algo de bom. Por onde, diz o Filósofo, pode-se ter ódio universalmente, p. ex., quando o temos de todo gênero de ladrões. Semelhantemente, pelo apetite intelectivo também podemos desejar bens imateriais, que os sentidos não apreendem, como a ciência, as virtudes e outros semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já foi dito, a opinião universal não move senão mediante a particular; e, semelhantemente, o apetite superior move mediante o inferior. E, portanto, não há outra virtude motiva conseqüente ao intelecto e ao sentido.

Questão 81: Da sensualidade.

Em seguida deve-se tratar da sensualidade, sobre a qual três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a sensualidade é somente apetitiva.

(II Sent., Dist. XXIV, q. 2, a. 1; De Verit., q. 25, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a sensualidade não somente é apetitiva mas também cognitiva.

1. — Pois, Agostinho diz, que o movimento sensual da alma, que se exerce pelos sentidos do corpo, é-nos comum com os animais. Ora, os sentidos do corpo estão contidos na virtude cognitiva. Logo, a sensualidade é virtude cognitiva.

2. Demais. — Coisas que entram na mesma divisão pertencem ao mesmo gênero. Ora, Agostinho divide a sensualidade por oposição com a razão superior e a inferior, que pertencem ao conhecimento. Logo, também a sensualidade é uma virtude cognitiva.

3. Demais. — Na tentação do homem, a sensualidade está no lugar da serpente. Ora, a tentação dos nossos primeiros pais, desempenhou-se como anunciante e proponente do pecado, o que pertence à virtude cognitiva. Logo, a sensualidade é uma virtude cognitiva.

Mas, *em contrário*, a sensualidade se define: o apetite das coisas que pertencem ao corpo.

SOLUÇÃO. — Sensualidade é palavra tirada do movimento sensual, de que fala Agostinho; assim, como do ato se tira o nome da potência, como da visão a vista. Ora, o movimento sensual é o apetite conseqüente à apreensão sensível; pois, o ato da virtude apreensiva não se chama propriamente movimento, como a ação do apetite. Porque, a operação da virtude apreensiva se completa estando as coisas apreendidas no apreendente; ao passo que a operação da virtude apetitiva se completa pelo inclinar-se do apetente para a coisa apetecida. Por onde, a operação da virtude apreensiva é assimilada ao repouso; ao passo que a da virtude apetitiva mais se assimila ao movimento. Por isso, por movimento sensual se entende a operação da virtude apetitiva. Assim, a sensualidade é o nome do apetite sensitivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho, que o movimento sensual da alma se exerce pelos sentidos do corpo, não quer dizer que os sentidos do corpo estejam compreendidos na sensualidade; mas antes, que o movimento desta é uma como inclinação para os sentidos do corpo, enquanto apetecemos as coisas apreendidas por eles. E assim, estes são como que os preâmbulos da sensualidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sensualidade se divide por oposição com a razão superior e a inferior, enquanto estas têm de comum o ato da moção. Pois, a virtude cognitiva, à qual pertencem a razão superior e a inferior, é motiva; como também a virtude apetitiva, à qual pertence a sensualidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A serpente não só mostrou e propôs o pecado, mas também inclinou para o afeto deste; e por isto é que a sensualidade é representada pela serpente.

Art. 2 — Se o apetite sensitivo se divide em irascível e concupiscível, como potências diversas.

(Infra, q. 82, a. 5; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 2; De Verit., q. 25, a. 2 De Malo, q. 8, a. 3; III De Anima, lect XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que o apetite sensitivo não se divide em irascível e concupiscível, como potências diversas.

1. — Pois, cada potência da alma se refere a uma contrariedade, como a vista, ao branco e ao negro, conforme já foi dito. Ora, o conveniente e o nocivo são contrários. Portanto, como o concupiscível diz respeito ao conveniente, e o irascível, ao nocivo, resulta que à mesma potência da alma pertencem o irascível e o concupiscível.

2. Demais. — Ao apetite sensitivo pertence o que convém sensualmente. Ora, o que assim convém é objeto do concupiscível. Logo, nenhum apetite sensitivo é diferente do concupiscível.

3. Demais. — O ódio pertence ao irascível, pois, diz Jerônimo: Possuamos no irascível o ódio dos vícios. Ora, o ódio, como contrário do amor, pertence ao concupiscível. Logo, a faculdade do concupiscível é a mesma que a do irascível.

Mas, *em contrário*, Gregório Nisseno e Damasceno dizem que são duas as virtudes, o irascível e o concupiscível, partes do apetite sensitivo.

SOLUÇÃO. — O apetite sensitivo é, genericamente, uma só potência, que se chama sensualidade; mas divide-se em duas potências, que são espécies do apetite sensitivo, a saber, a irascível e a concupiscível. E isto se evidencia considerando que, nas coisas naturais corruptíveis, deve existir, não somente a inclinação para conseguir o conveniente e fugir o nocivo, mas também para resistir às coisas que, corrompendo e sendo contrárias, trazem impedimento e causam dano ao que é conveniente. Assim, o fogo tem inclinação natural, não só para afastar-se do lugar inferior, que não lhe é conveniente, e para tender ao superior, que lho é, mas também para resistir ao que lhe traz corrupção e impedimento. Ora, sendo o apetite sensitivo a inclinação conseqüente à apreensão sensitiva, assim como o apetite natural é a conseqüente à forma natural, necessário é haver, na parte sensitiva, duas potências apetitivas. Uma, pela qual o animal se inclina, absolutamente, a buscar o que lhe é conveniente, conforme ao sentido, e a fugir o que é nocivo; e, essa se chama concupiscível. Outra, porém, pela qual resiste ao que se opõe às coisas convenientes e lhes causam dano, e essa se chama irascível; donde o considerar-se como objeto desta potência aquilo que é árduo, pois ela tende a superar e vencer os contrários.

Mas estas duas inclinações não se reduzem a um mesmo princípio; porque, por vezes, o animal arrosta a dor, contra a inclinação do concupiscível, para se opor ao que lhe é contrário, seguindo a inclinação do irascível. Por onde se vê que as paixões do irascível repugnam às do concupiscível. Pois, a concupiscência, acesa, diminui a ira e esta, acesa, diminui aquela na maior parte dos casos. E por aí é também claro que o irascível pugna pelo concupiscível e o defende, insurgindo-se contra o que, de um lado, impede as coisas convenientes ao concupiscível e por este apetecidas e, de outro, causa danos que o concupiscível quer evitar. Donde vem, que todas as paixões do irascível começam pelas do concupiscível e nelas terminam; assim, a ira, nascendo da pena que a provoca, termina pela alegria, depois que se vingou. E é por isso que os animais lutam pelas coisas do concupiscível, a saber, as que dizem respeito ao alimento e as venéreas, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude concupiscível diz respeito tanto ao conveniente como ao inconveniente; ao passo que a irascível visa resistir ao inconveniente, contra o qual luta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como, nas virtudes apreensivas da parte sensitiva, há uma virtude estimativa, perceptiva das coisas que não causam mutação no sentido, conforme já se disse (q. 78, a. 4); assim também, no apetite sensitivo, há uma virtude apetitiva do que lhe é conveniente, não segundo a deleitação do sentido, mas segundo é útil ao animal, para a sua defesa. E esta é a virtude irascível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ódio pertence, absolutamente, ao concupiscível; mas, em razão da impugnação causada pelo ódio, pode pertencer ao irascível.

Art. 3 — Se o irascível e o concupiscível obedecem à razão.

(Iª IIae., q. 17, art. 7; De Verit., q. 25, a. 4; I Ethic., lect. XX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o irascível e o concupiscível não obedecem à razão.

1. — Pois, são partes da sensualidade. Ora, esta não obedece à razão, sendo por isso denominada serpente por Agostinho. Logo, o irascível e o concupiscível também não lhe obedecem.

2. Demais. — O que obedece a alguém não lhe repugna. Ora, o irascível e concupiscível repugnam à razão, conforme a Escritura (Rm 7, 23): Mas sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito. Logo, o irascível e o concupiscível não obedecem à razão.

3. Demais. — Assim como a virtude apetitiva é inferior à parte racional da alma, assim também o é a sensitiva. Ora, esta não obedece à razão, pois não ouvimos nem vemos quando queremos. Logo, semelhantemente, nem as virtudes do apetite sensitivo, a saber, o irascível e o concupiscível, lhe obedecem.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, a parte obediente à razão e que se deixa por ela persuadir se divide em concupiscência e ira.

SOLUÇÃO. — O irascível e o concupiscível obedecem à parte superior, em que residem o intelecto ou razão e a vontade, de dois modos: um quanto à razão; outro, quanto à vontade.

Assim, obedecem à razão, quanto aos atos próprios deles. E isso porque ao apetite sensitivo, nos animais, é natural ser movido pela virtude estimativa; como, p. ex., a ovelha, tendo o lobo como inimigo, teme. Ora, como já ficou dito (q. 78, a. 4), em lugar da estimativa o homem tem a virtude cogitativa, chamada por certos razão particular, por ser a que compara entre si as intenções individuais. Donde o ser natural ao apetite sensitivo, no homem, mover-se por ela. Mas a essa razão particular mesma é natural ser movida e dirigida pela razão universal; e daí vem que, nos raciocínios silogísticos, de proposições universais se tiram conclusões particulares. Por onde, como é claro, a razão universal impera sobre o apetite sensitivo, que se divide em concupiscível e irascível, e obedece àquela. E como deduzir conclusões singulares, de princípios universais, não é função do simples intelecto, mas da razão, resulta o dizer-se que o irascível e o concupiscível mais obedecem à razão do que ao intelecto. E isso todos podem experimentar em si mesmos; pois, a aplicação de certas considerações universais mitiga ou instiga a ira, o temor e afetos semelhantes.

À vontade, porém, está sujeito o apetite sensitivo, quanto à execução, que se faz pela virtude motiva. Pois, nos animais, o movimento se segue, imediatamente, ao apetite concupiscível e ao irascível; assim,

a ovelha, temendo o lobo, foge imediatamente; e isso porque não há, nos animais, um apetite superior que repugne. Ao passo que o homem não se move imediatamente pelo apetite concupiscível e pelo irascível; mas espera o império da vontade, que é apetite superior. Ora, em todas as potências motivas ordenadas, o segundo motor não move senão em virtude do primeiro. Por onde, o apetite inferior não basta para mover, sem que nisso consinta o superior. E isso diz o Filósofo: o apetite superior move o inferior, como a esfera superior, a inferior.

É, pois, desse modo, que o irascível e o concupiscível estão sujeitos à razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A sensualidade é representada pela serpente, naquilo que a primeira é próprio, quanto à parte sensitiva. Porém, o irascível e o concupiscível sobretudo denominam o apetite sensitivo, quanto ao ato ao qual induzem a razão, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, deve-se distinguir, no animal, o principado despótico e o político. Assim, a alma domina o corpo pelo principado despótico; porém, o intelecto domina o apetite pelo principado político e real. Ora, chama-se principado despótico aquele pelo qual alguém governa escravos, que, como nada têm de seu, nenhuma faculdade têm para resistir, seja no que for, ao império de quem manda. Ao passo que se chama principado político e real aquele em virtude do qual alguém governa homens livres, que, embora sujeitos ao regime de quem preside, tendo contudo algo de próprio, podem opor-se ao império de quem manda. Ora, é pelo principado despótico, que a alma governa o corpo, porque os membros do corpo não podem resistir ao império da alma, em nada; mas, imediatamente, ao desejo desta, movem-se às mãos, os pés e qualquer outro membro susceptível de mover-se pelo movimento voluntário. Porém o intelecto ou razão governam o irascível e o concupiscível pelo principado político; porque o apetite sensível, tendo algo de próprio, pode opor-se ao império da razão. Pois, é natural a esse apetite ser movido, não somente pela estimativa, nos animais, e pela cogitativa, no homem, que é dirigido pela razão universal, mas também pela imaginativa e pelo sentido. Por onde, experimentamos que o irascível ou o concupiscível repugnam à razão, quando sentimos ou imaginamos algo de deleitável, que a razão proíbe, ou de triste, que ela ordena. Assim que, pelo repugnarem, em alguma coisa, à razão, não se exclua que o irascível e o concupiscível obedeçam à mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sentidos externos necessitam, para os seus atos, dos sensíveis externos, que neles causam mutação e cuja presença não depende do poder da razão. Mas as virtudes internas, tanto as apetitivas como as apreensivas, não necessitam das coisas externas. E, portanto, sujeitam-se ao império da razão, que pode, não somente instigar ou mitigar o afeto da virtude apetitiva, como também formar os fantasmas da virtude imaginativa.

Questão 82: Da vontade.

Em seguida deve-se tratar da vontade. Sobre a qual cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade deseja alguma coisa necessariamente.

(Iª IIae, q. 10, a. 1; II Sent., dist. ., q. 22, a. 5; De Malo, q. 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não deseja nada necessariamente.

1. — Pois, como diz Agostinho, se alguma coisa é necessária não é voluntária. Ora, tudo o que a vontade deseja é voluntário. Logo, ela nada deseja necessariamente.

2. Demais. — As potências racionais, segundo o Filósofo, se exercem sobre termos opostos. Ora, a vontade é uma potência racional, pois, como se disse, ela reside na razão. Logo, ela se exerce sobre termos opostos e, portanto, não está determinada, necessariamente, a nada.

3. Demais. — Pela vontade somos senhores dos nossos atos. Ora, não o somos do que é necessário. Logo, o ato da vontade não pode ter necessidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que todos, com vontade una, desejam a beatitude. Ora, se este desejo não fosse necessário, mas contingente, falharia, pelo menos em alguns casos. Logo a vontade quer alguma coisa, necessariamente.

SOLUÇÃO. — O vocábulo — necessidade — tem muitas significações. Assim, é necessário o que não pode deixar de ser; podendo tal convir a uma coisa, quer por princípio intrínseco ou material, como quando dizemos que todo composto de elementos contrários deve necessariamente corromper-se; quer pelo princípio formal, como quando dizemos ser necessário que todo triângulo tenha três ângulos iguais e dois retos. E essa necessidade se chama natural e absoluta. — De outro modo, diz-se que uma coisa não pode deixar de ser, por um princípio intrínseco, que é fim ou agente. Fim, como quando alguém não pode, sem este, conseguir ou bem conseguir qualquer outro fim; assim, diz-se que o alimento é necessário à vida e um cavalo, para uma viagem. E essa é a necessidade de fim, chamada também, às vezes, utilidade. Porém a necessidade pode provir do agente, como quando alguém é por ele coagido de modo a não ser possível agir *em sentido contrário*. E essa é à vontade de coação, que repugna, absolutamente, à vontade, pois, denominamos violento o que vai contra a inclinação de um ser. Ora, o movimento mesmo da vontade é uma certa inclinação para alguma coisa. Por onde, assim como se chama natural ao que é conforme, à inclinação da natureza, assim se chama voluntário ao que é conforme a inclinação da vontade. Ora, como é impossível a simultaneidade do violento e do natural, assim também o é que absolutamente, o coagido ou violento seja voluntário. Porém, a necessidade de fim não repugna à vontade, quando esta não pode obtê-lo senão de um modo; assim, o desejo de atravessar o mar faz com que a vontade queira, necessariamente, o navio. Semelhantemente, a necessidade natural também não repugna à vontade. Antes, é necessário que, assim como o intelecto necessariamente adere aos primeiros princípios, assim a vontade adira necessariamente ao último fim, que é a beatitude. Pois, o fim está para a operação, como o princípio para a especulação, segundo já se disse. Por onde, é forçoso que o que convém a um ser, natural e imovelmente, seja o fundamento e o princípio de todas as demais conveniências; porque a natureza da coisa é, em cada ser, o que é primário, todo movimento procedendo de algum ser imóvel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão de Agostinho deve-se entender do que é necessário pela necessidade de coação. Pois, a necessidade natural não tira a liberdade da vontade, como ele próprio o diz, no mesmo livro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade pela qual alguém quer naturalmente mais corresponde ao intelecto dos princípios naturais do que à razão, que se exerce sobre as oposições. Por onde, desse ponto de vista, é uma potência mais intelectual do que racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Somos senhores dos nossos atos enquanto podemos escolher tal coisa ou tal outra. Ora, a eleição não se refere ao fim, mas ao que leva para o fim, como se disse. Por onde, o desejo do fim último não é daqueles de que somos senhores.

Art. 2 — Se a vontade quer necessariamente tudo quanto quer.

(Iª IIae, q. 10, a. 2; II Sent., dist. XXV, a. 2; De Verit., q. 22, a. 6; De Malo, q. 3, a. 3; q. 6; I Periherm., lect XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade quer, necessariamente, tudo quanto quer.

1. — Pois, diz Dionísio, que o mal está fora do alcance da vontade. Logo, a vontade busca, necessariamente, o bem a si proposto.

2. Demais. — O objeto da vontade está para a mesma, como o motor, para o móvel. Ora, o movimento do móvel resulta, necessariamente, do motor. Logo, o objeto da vontade move-se necessariamente.

3. Demais. — Assim como o apreendido pelo sentido é o objeto do apetite sensitivo; assim o apreendido pelo intelecto é o objeto do apetite intelectivo, chamado vontade. Ora, o apreendido pelo sentido move, necessariamente, o apetite sensitivo, conforme o dito de Agostinho: os animais são movidos pelas coisas vistas. Logo, o apreendido pelo intelecto move, necessariamente, à vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que pela vontade pecamos e por ela vivemos bem; e, então ela se exerce sobre termos opostos. Logo, não quer, necessariamente, tudo o que quer.

SOLUÇÃO. — A vontade não quer, necessariamente, tudo o que quer. E isso se evidencia considerando que, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios natural e necessariamente, assim a vontade adere ao último fim, como já se disse (a. 2). Ora, há certos inteligíveis que não têm conexão necessária com os primeiros princípios; assim, as proposições contingentes, de cuja remoção não resulta a remoção dos primeiros princípios. E a essas o intelecto não assente, necessariamente. Há, porém proposições necessárias, que têm conexão necessária com os sobreditos princípios; assim, as conclusões demonstráveis, de cuja remoção resulta a remoção dos primeiros princípios. E, a esses, o intelecto assente necessariamente, conhecida que seja a conexão necessária das conclusões com os princípios, pela dedução da demonstração; não assente, porém, necessariamente, antes de conhecer, pela demonstração, a necessidade da conexão. Ora, o mesmo se passa com a vontade. Assim, há, certos bens particulares sem conexão necessária com a beatitude, porque, sem eles, pode um ser feliz. E a tais bens a vontade não adere necessariamente. Há outros, porém que têm com ela conexão necessária e pelos quais o homem adere a Deus, em quem só consiste a verdadeira beatitude. Contudo, antes de ser demonstrada, pela certeza da visão divina, a necessidade de tal conexão, a vontade não adere, necessariamente, a Deus nem às coisas de Deus. Mas à vontade de quem vê a Deus em essência adere a Ele necessariamente, assim como, nesta vida, queremos necessariamente, ser felizes. Por onde é claro, que a vontade não quer necessariamente tudo o que quer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade não pode buscar nada senão sob a noção de bem. Ora, como este é múltiplo, ela, por isso, não fica determinada a um só, necessariamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O motor causa, necessariamente, o movimento no móvel, só quando o poder do motor excede o móvel, de modo que toda a sua possibilidade fique sujeita ao motor. Ora, como a possibilidade da vontade é em relação ao bem universal e perfeito, a possibilidade dela não fica totalmente sujeita a nenhum bem particular. E, portanto, não é movida por este, necessariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude sensitiva não compara noções diversas, como a razão, mas apreende, absolutamente o seu objeto como uno. E por isso, por esse objeto uno, move, determinadamente, o apetite sensitivo. Mas a razão, comparando muitas noções, o apetite intelectivo ou vontade pode ser movido por muitos objetos, e não por um só, necessariamente

Art. 3 — Se a vontade é potência mais elevada que o intelecto.

(A. seq., ad 1; IIª IIae, q. 23, a. 6, ad1; II Sent., dist. XXV, a. 2, ad 4; III, dist. XXVII, q. 1, a. 4; III Cont. Gent., cap. XXVI; De Verit., q. 22, a. 2; De Virt., q. 2, a. 3 ad 12, 13).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vontade é potência mais elevada que o intelecto.

1. — Pois, o bem é o fim e o objeto da vontade. Ora, o fim é a primeira e a mais alta das causas. Logo, a vontade é a primeira e a mais elevada das potências.

2. Demais. — Vemos que as coisas naturais passam de imperfeitas a perfeitas. E isso também vemos nas potências da alma, em que se passa do sentido para o intelecto, que é mais nobre. Ora, há uma passagem natural do ato do intelecto para o da vontade. Logo, a vontade é potência mais perfeita e mais nobre que o intelecto.

3. Demais. — Os hábitos são proporcionados às potências, como as perfeições, aos perfectíveis. Ora, o hábito pelo qual a vontade se aperfeiçoa, que é a caridade, é mais nobre que aqueles pelos quais se aperfeiçoa o intelecto; pois diz a Escritura (Cor 13, 2): Se eu conhecer todos os mistérios e se tiver toda a fé e não tiver caridade, não sou nada. Logo, a vontade é potência mais elevada que o intelecto.

Mas, *em contrário*, o Filósofo ensina que a potência altíssima da alma é o intelecto.

SOLUÇÃO. — A eminência de uma coisa em relação à outra pode considerar-se sob duplo aspecto: absoluta e relativamente. Absolutamente, quando se considera uma coisa tal qual ela é; relativamente, quando se diz que ela é tal, por comparação com outra.

Assim, considerados o intelecto e a vontade em si mesmos, resulta que o primeiro é mais eminente; o que bem se verá, comparando entre si os seus objetos. Pois, o objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade, porque é a noção mesma do bem desejável; ao passo que o objeto da vontade é o bem desejável, cuja noção está no intelecto. Ora, quanto mais um objeto é simples e abstrato, tanto mais é, em si, nobre e elevado. Por onde, o objeto do intelecto é mais elevado que o da vontade. Ora, como é a relação com o objeto que determina a essência própria de uma potência, segue-se que o intelecto, em si e absolutamente, é mais elevado e nobre que à vontade.

Relativamente, porém, e por comparação, com outra coisa, resulta que, às vezes, a vontade é mais elevada que o intelecto, por consistir o seu objeto em algo de mais elevado que o objeto do intelecto. Assim, se dissesse que o ouvido é, relativamente, mais nobre que a vista, por ser o objeto, de que provém um som, mais nobre que o que tem a cor; embora, em si mesma, seja a cor mais nobre e

simples que o som. Ora, como se disse antes (q. 16, a. 9; q. 27, a. 4), a ação do intelecto consiste em a noção da coisa inteligida nele residir; ao passo que a ação da vontade se completa pela sua inclinação à coisa como em si mesma é. E por isso o Filósofo diz, que o bem e o mal, objetos da vontade, estão nas coisas; enquanto que o verdadeiro e o falso, objetos do intelecto,estão na mente. Por onde, comparando: quanto mais a coisa, em que consiste o bem, for mais nobre que a alma mesma, na qual reside à noção inteligida, tanto a vontade será mais elevada que o intelecto. Porém, quanto mais a coisa, em que consiste o bem, for inferior à alma, também, por comparação com tal coisa, o intelecto é mais elevado que à vontade. Por isso, melhor é o amor, que o conhecimento de Deus; e, ao contrário, melhor é o conhecimento, que o amor das coisas materiais. Todavia, absolutamente, o intelecto é mais nobre que à vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A noção de causa se deduz da comparação de uma coisa com outra; e, de tal comparação, deduz-se que a noção do bem é a principal. Mas a verdade tem significação mais absoluta e exprime a noção do próprio bem. Por onde, o bem é uma espécie de verdade. Mas, por sua vez, também a verdade é uma espécie de bem, enquanto o intelecto é uma realidade e tem, como fim, a verdade. E, entre os demais fins, este é o mais excelente, como o intelecto o é, entre as outras potências.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é anterior, na geração e no tempo, é mais imperfeito; pois, num mesmo ser, a potência precede ao ato, temporalmente, e a imperfeição, à perfeição. Mas o que é, em si mesmo e na ordem da natureza, anterior, é mais perfeito; assim, o ato é anterior à potência. E deste modo, o intelecto é anterior à vontade, como o motor, ao móvel, e o ativo, ao passivo; pois, é o bem inteligido que move a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa razão procede, em relação à vontade comparada com o que é superior à alma; pois, pela virtude da caridade é que amamos a Deus.

Art. 4 — Se a vontade move o intelecto.

(Iª IIae, q. 9, a. 1; II Cont. Gent., cap. XXVI; De Verit., q. 22, a. 12; De Malo, q. 6).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade não move o intelecto.

1. — Pois o motor é mais nobre que o movido e anterior a este, porque é agente e o agente é mais nobre que o paciente, como diz Agostinho e o Filósofo. Ora, o intelecto tem prioridade sobre a vontade e é mais nobre que ela, como acima se disse (a. 3). Logo, ela não move o intelecto.

2. Demais. — Só por acidente talvez é que o movido move o motor. Ora, o intelecto move a vontade, porque o desejável apreendido pelo intelecto é motor não movido; ao passo que o apetite é motor movido. Logo, o intelecto não é movido pela vontade.

3. Demais. — Não podemos querer nada que não seja inteligido. Se, portanto, à vontade, querendo o inteligir, é quem o provoca, será necessário que também a esse querer preceda outro inteligir, e a este, outro querer, e assim até ao infinito, o que é impossível. Logo, a vontade não move o intelecto.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz, que em nós está o conhecer ou não qualquer arte que quisermos. Ora, alguma coisa está em nós pela vontade, ao passo que conhecemos as artes pelo intelecto. Logo, a vontade move o intelecto.

SOLUÇÃO. — De dois modos se diz que uma coisa move. — Como fim, como quando se diz que o fim move a causa eficiente. E, deste modo, o intelecto move a vontade, porque o bem inteligido é o objeto dela e a move, como fim. — De outro modo, como agente; assim, o alterante move o alterado e o impelente, o impelido. E, desta maneira, a vontade move o intelecto e todas as virtudes da alma, como diz Anselmo (Eadmeros). E a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam fins particulares. O que se vê tanto nas coisas naturais como nas políticas. Assim, o céu, que causa a conservação universal dos seres susceptíveis de geração e de corrupção, move todos os corpos inferiores, dos quais cada um trata da conservação da própria espécie ou mesmo, do indivíduo. Também o rei, que visa o bem comum do reino todo, move pelo seu império cada um dos prepostos das cidades, que se esforçam por conservar o regime em cada uma delas. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim, em comum; e cada potência respeita um bem próprio, que lhe é conveniente; assim, a visão, a percepção da cor e o intelecto, o conhecimento da verdade. Por onde, à vontade, a modo de agente, move todas as potências da alma para os atos próprios delas, excetuando as virtudes naturais da parte vegetativa, independentes do nosso arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto pode ser considerado sob duplo aspecto; como apreensivo do ente e da verdade universal; e como uma realidade e uma potência particular, tendo um determinado ato. E, semelhantemente, a vontade também pode ser considerada sob duplo aspecto: em relação à comunidade do seu objeto, como apetitiva do bem comum; e como uma determinada potência da alma, tendo um determinado ato. Se, pois, se comparar o intelecto com a vontade, quanto à noção de comunidade dos objetos de ambos, então, como já se disse antes (a. 3), o intelecto é, em si, mais elevado e mais nobre que à vontade. Se porém considerarmos o intelecto e a vontade, aquele quanto à comunidade do seu objeto, e esta como uma determinada potência, então, o intelecto ainda é mais elevado que à vontade e tem prioridade sobre ela; porque, nas noções de ente e de verdade, apreendidas pelo intelecto, está contida a própria vontade com o seu ato e o seu objeto. Por onde, o intelecto intelige à vontade com o seu ato e o seu objeto, bem como as demais coisas inteligidas em especial, como a pedra ou a madeira, que se contêm na noção comum de ente e de verdadeiro. Se, porém, for considerada a vontade, quanto à essência comum do seu objeto, que é o bem, e o intelecto, como uma realidade e uma potência especial, então, em a noção comum do bem está contido o intelecto, como algo de especial, e o inteligir, com o seu objeto, que é a verdade, sendo cada um bem especial. E, sob este aspecto, a vontade é mais elevada que o intelecto e pode movê-lo. Por onde se vê a razão por que essas potências; pelos seus atos, se incluem uma na outra; pois, o intelecto intelige o querer da vontade; e esta quer o inteligir do intelecto. E, por semelhante razão, o bem está contido em a noção do verdadeiro, como um certo verdadeiro inteligido; e o verdadeiro, em a noção do bem, como um certo bem desejado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto move a vontade diferentemente do modo pelo qual a vontade move o intelecto, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é preciso proceder até ao infinito, mas deve-se parar no intelecto como no primeiro termo. Pois é necessário que a apreensão preceda a qualquer movimento da vontade; mas nem a toda apreensão precede um movimento da vontade, pois, o princípio do conselho e da intelecção é um princípio intelectivo mais elevado que o nosso intelecto e que é Deus, como o reconhece Aristóteles, mostrando, desse modo, que não é preciso proceder até o infinito.

Art. 5 — Se se devem distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite superior, que é a vontade.

(Supra, q. 59, a. 4; III Sent., dist. XVII, a. 1. qª 3; De Verit., q. 25, a. 3; De Anima, lect. XIV).

O quinto discute-se assim. — Parece que se devem distinguir o irascível e o concupiscível no apetite superior, que é à vontade.

1. — Pois, virtude concupiscível é expressão derivada de concupiscência, e, irascível, de ira. Ora, há uma concupiscência, que não pode pertencer ao apetite sensitivo, mas só ao intelectivo, que é à vontade; assim, a concupiscência da sabedoria, da qual diz a Escritura (Sb 6, 21): O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno. Há também uma ira, que não pode pertencer ao apetite sensitivo, mas só ao intelectivo; e assim, iramo-nos contra os vícios, pelo que Jerônimo nos adverte a que possuamos o ódio dos vícios, no irascível. Logo, devem-se distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite intelectivo, como no sensitivo.

2. Demais. — Como se diz comumente, a caridade existe no concupiscível; a esperança, porém, no irascível. E não podem existir no apetite sensitivo, por não terem objetos sensíveis, mas inteligíveis. Logo, deve-se colocar o concupiscível e o irascível na parte intelectiva.

3. Demais. — Diz o livro Do espírito e da alma que a alma, antes de se unir com o corpo, tem essas potências, a saber, a irascível e a concupiscível, bem como a racional. Ora, nenhuma potência da parte sensitiva pertence só à alma, mas, ao conjunto, como já se disse antes (q. 77, a. 5, 8). Logo, o irascível e o concupiscível existem na vontade que é apetite intelectivo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno, que a parte irracional da alma se divide em desiderativo e irascível, e o mesmo diz Damasceno. E o Filósofo: a vontade está na razão; porém, na parte irracional da alma estão a concupiscência e a ira ou o desejo e o ânimo.

SOLUÇÃO. — O irascível e o concupiscível não são partes do apetite intelectivo, chamado vontade. Pois, como já ficou dito (q. 59, a. 4; q. 79, a. 7), a potência ordenada para algum objeto, sob um aspecto comum, não se diversifica pelas diferenças especiais contidas nesse aspecto comum. Assim, pela vista se referir ao visível, sob o aspecto colorido, não se multiplicam as potências visívas pelas diversas espécies de cores. Se porém existisse alguma potência, que tivesse como objeto o branco como tal, e não como um colorido, seria ela diversa da potência que tivesse como objeto o negro como tal. Ora, o apetite sensitivo não respeita o aspecto comum do bem, porque o sentido não pode apreender o universal. Por onde, pelos diversos aspectos particulares dos bens, diversificam-se as partes do apetite sensitivo. Assim, o concupiscível se refere ao aspecto do bem enquanto deleitável ao sentido e conveniente à natureza. O irascível, de outro lado, se refere ao aspecto do bem, enquanto repele e impugna o que é nocivo. Ao passo que a vontade se refere ao bem segundo o aspecto comum deste. Por onde, nela, que é apetite intelectivo, não se diversificam nenhumas potências apetitivas, de maneira a haver, nesse apetite intelectivo, uma potência irascível e outra, concupiscível; do mesmo modo que, por parte do intelecto, não se multiplicam as virtudes apreensivas, embora se multipliquem por parte do sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor, a concupiscência, e afetos semelhantes, têm dupla acepção. Ora, uma acepção comum, como paixões que vão acompanhadas de certa comoção do ânimo; e, nessa acepção, existem só no apetite sensitivo. Numa outra acepção, significam o simples afeto, sem paixão ou comoção do ânimo e, então, são atos da vontade e se atribuem também aos anjos e a Deus. Mas, nesta acepção, não pertencem a potências diversas, mas só a uma, chamada vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade em si mesma pode-se chamar irascível, enquanto quer impugnar o mal, não pelo ímpeto da paixão, mas pelo juízo da razão; e, do mesmo modo, pode chamar-se concupiscível, pelo desejo do bem. E assim, a caridade e a esperança estão no irascível e no concupiscível, i. é., na vontade, enquanto esta se ordena para tais atos.

E, deste modo, pode-se entender o passo que o irascível e o concupiscível estão na alma, antes que ela se una ao corpo; contanto que se refira à ordem da natureza e não à do tempo; embora não seja necessário dar fé às palavras do livro citado.

Por onde é clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Questão 83: Do livre arbítrio.

Em seguida tratamos do livre arbítrio. E, sobre este ponto, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o homem tem livre arbítrio.

(Supra, q. 59, a. 3; Ia-IIae, q. 13, a. 6; De Verit., q. 24, a. 1, 2; De Malo, q. 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o homem não tem livre arbítrio.

1. — Pois, quem tem livre arbítrio faz o que quer. Ora, o homem não faz o que quer como se vê pela Escritura (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem que quero; mas faço o mal, que não quero. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

2. Demais. — Quem é livre pode querer e não querer, operar ou não. Ora, isso está no poder do homem, conforme a Escritura (Rm 9, 16): Não pertence ao que quer, o querer, nem ao que corre, o correr. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

3. Demais. — É livre quem é causa de si, como diz Aristóteles. E não é livre o que é movido por outro. Ora, Deus move a vontade, conforme a Escritura (Pr 21, 1): O coração do rei se acha na mão do Senhor, e (Fl 2, 13): Eleo inclina para qualquer parte que quiser; e: Deus é o que opera em vós o querer e o perfazer. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

4. Demais. — Quem é livre é senhor dos seus atos. Ora, o homem não o é, como diz a Escritura (Jr 10, 23): Nãoé do homem o seu caminho, nem é do varão o andar e o dirigir os seus passos. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

5. Demais. — O Filósofo diz: Tal é um ser, tal é o seu fim que se propõe. Ora, não por nós mesmos, mas pela natureza, é que somos o que somos. Logo, vem da natureza, e não do livre arbítrio, o buscarmos um determinado fim.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio e deixou-o na mão do seu conselho, i. é, conforme a Glossa, na liberdade do arbítrio.

SOLUÇÃO. — O homem tem livre arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas. E isto se evidencia, considerando, que certos seres agem sem discernimento; como a pedra, que cai e, semelhantemente, todos os seres sem conhecimento. Outros, porém, agem com discernimento, mas não livre, como os brutos. Assim a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. E o mesmo se dá com qualquer discernimento dos brutos. — O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas da reflexão racional. Pois a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos, como se vê nos silogismos dialéticos e nas persuasões retóricas. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só. E, portanto, é forçoso que o homem tenha livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já se disse antes (q. 81, a. 3 ad 2), o apetite sensitivo, embora obediente à razão, pode contudo recalcitrar, desejando o que a razão proíbe. Ora, o

bem que o homem não faz quando quer é o que consiste em ser concupiscente contra a razão, como diz a Glossa de Agostinho a esse passo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se deve entender esse passo do Apóstolo no sentido em que o homem não quer e não corre por livre arbítrio; mas como significando que o livre arbítrio não é suficiente para isso, se não for movido e ajudado por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livre arbítrio é causa do seu movimento, porque o homem, pelo livre arbítrio, é levado a agir. Mas, contudo, não é necessário, para a liberdade, que o livre seja a causa primeira de si mesmo; assim como não é necessário, para uma causa ser causa de outra, que seja sua causa primeira. Ora, Deus, pois, é a causa primeira motora, tanto das causas naturais como das voluntárias. E assim como, movendo-as, não faz com que os atos delas deixem de ser naturais; assim também, movendo as voluntárias, não faz com que os seus atos deixem de ser voluntários, mas antes, causa-lhes essa qualidade, porque obra, em cada ser, conforme a propriedade deles.

RESPOSTA À QUARTA. — Diz-se que não está no homem escolher o seu caminho quanto à execução das eleições, nas quais o homem pode ser impedido, queira ou não. Mas as eleições em si mesmas dependem de nós, suposto, contudo, o auxílio divino.

RESPOSTA À QUINTA. — Dupla é a qualidade do homem: uma natural; outra, superveniente. — Aquela pode ser da parte intelectiva e do corpo ou das virtudes anexas ao corpo. Assim, por ter tal qualidade natural intelectiva é que o homem deseja o último fim, que é a beatitude; cujo desejo é natural e não depende do livre arbítrio, como resulta do sobredito (q. 82, a. 1, 2). E é por ter tal qualidade natural, quanto ao corpo e às virtudes anexas ao corpo, que o homem tem tal compleição ou tal disposição, em virtude de determinada impressão das coisas corpóreas, que se não podem aplicar à parte intelectiva, por não ser esta ato de nenhum corpo. Assim, pois, cada um se propõe o fim conforme a sua qualidade corpórea, porque, em virtude desta disposição, é que o homem se inclina a eleger ou repudiar alguma coisa. Essas inclinações, porém, são dependentes do juízo da razão, à qual obedece o apetite inferior, como já se disse (q. 81, a. 3). Por onde, não tolhem a liberdade do arbítrio. — Mas as qualidades supervenientes são como que hábitos e paixões pelas quais alguém se inclina mais a uma que a outra coisa, dependendo também essas inclinações do juízo da razão. E tais qualidades são, do mesmo modo, subordinadas à razão, enquanto de nós depende adquiri-las, causal ou dispositivamente, bem como excluí-las. Assim que, nada há de repugnante à liberdade do arbítrio.

Art. 2 — Se o livre arbítrio é uma potência.

(II Sent., dist. XXIV, q. 1, a. 1; De Verit., q. 24, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o livre arbítrio não é uma potência.

1. — Pois, o livre arbítrio não é senão o livre discernimento ou juízo. Ora, este não denomina uma potência, mas um ato. Logo, o livre discernimento não é potência.

2. Demais. — O livre arbítrio é uma faculdade da vontade e da razão. Ora, a faculdade denomina a facilidade da potência, cuja facilidade provém do hábito. Logo, o livre arbítrio é um hábito. E Bernardo também diz, que o livre arbítrio é o hábito da alma livre, em si. Logo, não é potência.

3. Demais. — Nenhuma potência natural é tolhida pelo pecado. Ora, o livre arbítrio é por ele tolhido; pois, Agostinho diz que o homem, usando mal do livre arbítrio, perde-se a si mesmo e a este. Logo, não é potência.

Mas, *em contrário*, só a potência pode ser sujeito do hábito. Ora, o livre arbítrio é sujeito da graça, pela assistência da qual escolhe o bem. Logo, é potência.

SOLUÇÃO. — Embora o livre arbítrio, na sua significação própria, denomine um ato, todavia, pelo uso comum de falar, o consideramos como o princípio desse ato, pelo qual princípio o homem julga livremente. Ora, o princípio de um ato, em nós, é potência e hábito; pois, conhecemos alguma coisa pela ciência e pela potência intelectiva. Logo, é forçoso seja o livre arbítrio potência, hábito, ou potência acompanhada de um hábito. Ora, que não é hábito nem potência acompanhada deste, manifestamente resulta das duas razões seguintes. — Primeiro, porque, se é hábito, é necessariamente um hábito natural, pois, é natural ao homem ter livre arbítrio. Ora, nenhum hábito natural existe em nós, relativamente ao que depende do livre arbítrio; quando temos hábitos naturais em relação a alguma coisa, a essa nos inclinamos naturalmente, como, p. ex., quando damos assentimento aos primeiros princípios. Ora, aquilo ao que naturalmente nos inclinamos não depende do livre arbítrio, como já ficou dito quando se tratou do desejo da felicidade (q. 82, a. 1, 2). Por onde, é contra a essência própria do livre arbítrio ser hábito natural. Mas também contra a sua naturalidade é que seja um hábito não natural. E, portanto, resulta que de nenhum modo, é hábito. — A segunda razão vem de que se chamam hábitos os modos pelos quais nos avimos bem ou mal, em relação às paixões ou aos atos, como já se disse. Assim, pela temperança, bem nos avimos em relação às concupiscências; porém, pela intemperança, mal. Também, pela ciência, bem nos avimos em relação ao ato intelectual, enquanto conhecemos a verdade; porém, pelo ato contrário, mal. Ora, ao livre arbítrio é indiferente à boa ou a má eleição. Por onde, é impossível que seja hábito. Logo, resulta que é potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É costume designar a potência pelo nome do ato. Assim, por esse ato, que é o livre discernimento ou juízo, designamos a potência que é o princípio do mesmo. Do contrário, se livre arbítrio denominasse um ato, não permaneceria sempre no homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes, a faculdade denomina a potência expedita para operar. E é assim que faculdade entra na definição do livre arbítrio. — Quanto a Bernardo, ele entende o hábito, não enquanto é dividido por oposição com a potência, mas enquanto significa um certo feitio pelo qual alguém se avém em relação ao ato. O que se dá tanto pela potência, como pelo hábito; pois, por aquela o homem se comporta como capaz de operar; por este, porém, como apto a operar bem ou mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se, que o homem, pecando, perdeu o livre arbítrio, não quanto à liberdade natural, que é a liberdade isenta da coação; mas quanto à liberdade isenta da culpa e da miséria. Do que se tratará mais tarde, na segunda parte desta obra, no tratado da moral (IIa. IIae, q. 85; q . 109).

Art. 3 — Se o livre arbítrio é potência apetitiva ou cognitiva.

(Iª IIae, q. 13, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o livre arbítrio não é potência apetitiva, mas cognitiva.

1. — Pois, diz Damasceno, o livre arbítrio segue presto à parte racional. Ora, a razão é potência cognitiva. Logo, o livre arbítrio é potência cognitiva.

2. Demais. — Dizer livre arbítrio é como dizer livre discernimento. Ora, discernir ou julgar é ato da virtude cognitiva. Logo, o livre arbítrio é potência cognitiva.

3. Demais. — A eleição pertence, principalmente, ao livre arbítrio. Ora, esta, incluindo a comparação de um juízo com outro, o que é próprio da virtude cognitiva, é uma propriedade do conhecimento. Logo, o livre arbítrio é potência cognitiva.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, a eleição é o desejo daquilo que está em nós. Ora, o desejo é ato da virtude apetitiva. Logo, também a eleição. O livre arbítrio é a virtude pela qual elegemos. Logo, é virtude apetitiva.

SOLUÇÃO. — A eleição é propriedade do livre arbítrio. Pois, se temos livre arbítrio é que podemos tomar uma coisa e recusar outra; e isso é eleger. Por onde, é mister considerar a natureza do livre arbítrio partindo da eleição. Ora, para esta concorre à virtude cognitiva e a apetitiva, cada uma com a sua parte. Por parte da cognitiva requer-se o conselho, pelo qual se julga a preferência de uma coisa sobre outra. E, por parte da apetitiva, requer-se que seja aceito, pelo apetite, aquilo que foi julgado pelo conselho. E por isso, Aristóteles deixou na dúvida, se a eleição pertence mais principalmente à virtude apetitiva ou à cognitiva. Pois, diz que a eleição é o intelecto apetitivo ou o apetite intelectivo. Mas em outra passagem, indica de mais perto que seja o apetite intelectivo, denominando a eleição desejo conciliável. E a razão é que o objeto próprio da eleição é aquilo que conduz ao fim. Ora, isto, como tal, tem a essência do bem chamado útil. Por onde, sendo o bem, como tal, o objeto do apetite, resulta que a eleição é, principalmente, ato da virtude apetitiva. E assim, o livre arbítrio é potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As potências apetitivas acompanham às apreensivas. E, neste sentido, Damasceno diz que o livre arbítrio segue presto a parte racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O juízo é como a conclusão e a determinação do conselho. Ora, este é determinado, primeiro, pela sentença da razão; e, segundo, pela aceitação do apetite. Por onde, o Filósofo diz, que julgando pelo conselho, desejamos pelo conselho. E, deste modo, diz-se que a eleição mesma é um juízo; e por ele se denomina o livre arbítrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A comparação incluída em a denominação de eleição, pertence ao conselho precedente, propriedade da razão. Pois o apetite, embora não seja reflexivo, contudo, enquanto movido pela virtude comparativa cognitiva, têm alguma semelhança com a comparação, enquanto prefere uma coisa à outra.

Art. 4 — Se o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

(III, Q. 18, A. 3, 4; II SENT., DIST. XXIV, Q. 1, A. 3; DE VERIT., Q. 24, A. 6).

O quarto discute-se assim. — Parece que o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

1. — Pois, Damasceno diz, que uma coisa é a Θέλησις e outra, a βούλησις — aquela é à vontade; esta, o livre arbítrio, porque, segundo o mesmo, a βούλησις é a vontade referente a alguma coisa, e que busca, por assim dizer, uma coisa por comparação com outras. Logo, o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

2. Demais. — As potências conhecem-se pelos atos. Ora, a eleição, ato do livre arbítrio, é diferente da vontade, como já se disse no passo seguinte: a vontade quer o fim, a eleição, porém, aquilo que leva ao fim. Logo, o livre arbítrio é potência diversa da vontade.

3. Demais. — A vontade é apetite intelectivo. Ora, há no intelecto duas potências: o agente e o possível. Logo, também no apetite intelectivo deve existir alguma potência, além da vontade, e essa não pode ser senão o livre arbítrio. Logo, este é potência diferente da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o livre arbítrio não é senão à vontade.

SOLUÇÃO. — É necessário sejam as potências apetitivas proporcionadas às apreensivas, como já se disse (q. 64, a. 2). Ora, assim como na apreensão intelectiva o intelecto é proporcionado à razão; assim, no apetite intelectivo proporcionam-se a vontade e o livre arbítrio, que não é senão a virtude eletiva. E isto bem se evidencia pela relação dos objetos e dos atos. Pois, inteligir importa na recepção simples de uma coisa; por onde, consideram-se inteligidos, no sentido próprio, os princípios que, sem raciocínio, são conhecidos em si mesmos. Mas, raciocinar, propriamente, é passar do conhecimento de uma coisa para o de outra; e, por isso, propriamente, raciocinamos sobre as conclusões, conhecidas pelos princípios. Semelhantemente, por parte do apetite, querer importa no simples desejo de uma coisa; e, por isso, diz-se que a vontade quer o fim, desejado em si mesmo. Ao passo que eleger é desejar uma coisa por causa de outra, que se quer conseguir; e, por isso, propriamente, se refere às coisas que conduzem ao fim. Ora, assim como, na cognição, o princípio está para a conclusão, na qual assentimos por causa dos princípios; assim, na apetição, o fim está para as coisas conducentes ao fim e que por causa daquele são desejadas. Por onde, é manifesto que assim como o intelecto está para a razão, assim está à vontade para a virtude eletiva, i. é., para o livre arbítrio. Mas, como já se demonstrou antes (q. 79, a. 8), a mesma potência que intelige raciocina, assim como a mesma que repousa é movida. Logo, a mesma potência que quer também elege. E, por isso, a vontade e o livre arbítrio não são duas potências, mas uma só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Θέλησις se distingue da βούλησιςnão pela diversidade das potências, mas pela diferença dos atos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A eleição e a vontade, i. é., o querer mesmo, são atos diversos, mas, contudo pertencem a uma mesma potência; assim como o inteligir e o raciocinar, segundo já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto se compara com a vontade como motor. E, por isso, não é preciso distinguir, na vontade, o agente, do possível.

Questão 84: Por meio do que a alma, unida ao corpo, intelige as coisas corpóreas.

Em seguida deve-se tratar dos atos e dos hábitos da alma, quanto às potências intelectivas e apetitivas; pois, outras potências não pertencem diretamente à consideração do teólogo. Como, porém, os atos e os hábitos da parte apetitiva pertencem à consideração da ciência moral, serão, por isso, tratados na segunda parte desta obra, que versará a matéria moral. Agora só se tratará dos atos e dos hábitos da parte intelectiva. E, primeiro, dos atos. Segundo, dos hábitos. Na consideração dos atos procederemos do modo seguinte. Primeiro, há a considerar como é que intelige a alma unida ao corpo. Segundo, como intelige quando separada do corpo. A primeira consideração, por sua vez, será tripartida. Assim, primeiro se considerará como a alma intelige as coisas corpóreas, que lhe são inferiores. Segundo, como se intelige a si mesma, e às coisas que lhe são interiores. Terceiro, como intelige as substâncias imateriais, que lhe são superiores. Ora, sobre o conhecimento das coisas corpóreas, ocorre tríplice consideração. Primeiro, por meio do que as conhece. Segundo, como e em que ordem. Terceiro, o que nelas conhece.

Sobre o primeiro ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.

(De Verit., q.10, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma não conhece os corpos pelo intelecto.

1. — Pois, diz Dionísio que os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto; porque só os sentidos podem perceber o que é corpóreo. E diz também que a visão intelectual é só daquelas coisas que estão pela sua essência na alma. Ora, essas não são corpos. Logo, a alma pelo intelecto, não pode conhecer os corpos.

2. Demais. — O sentido está para os inteligíveis, como o intelecto para os sensíveis. Ora, a alma, pelo sentido, de nenhum modo pode conhecer as coisas espirituais, que são inteligíveis. Logo, de nenhum modo, pelo intelecto, pode conhecer os corpos, que são sensíveis.

3. Demais. — O intelecto se refere às coisas necessárias e que existem sempre do mesmo modo. Ora, todos os corpos são móveis e não existem sempre do mesmo modo. Logo, pelo intelecto, a alma não pode conhecer o corpo.

Mas, *em contrário*, a ciência está no intelecto. Se, pois, este não conhece os corpos, resulta que não há nenhuma ciência deles. E, então, desaparecerá a ciência natural, que é a do corpo móvel.

SOLUÇÃO. — Para evidenciar esta questão, deve-se dizer que os primeiros filósofos que pesquisaram as naturezas das coisas, pensavam que no mundo só existe corpo. E como viam que todos os corpos são móveis e julgavam estarem num fluxo contínuo, concluíram que nós não podemos ter nenhuma certeza da verdade das coisas. Pois, o que está em fluxo contínuo não pode ser apreendido com certeza porque, antes de ser discernido pela mente, já desapareceu: e, por isso, Heráclito disse que não é possível tocar duas vezes a água de um rio que corre, como refere o Filósofo.

Platão, porém, que veio depois, para poder salvar o conhecimento certo da verdade adquirida, por nós, por meio do intelecto, introduziu, além desses seres corpóreos, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, a que chamou espécies ou idéias. E, pela participação destas cada um dos

seres singulares e sensíveis se chama homem, cavalo ou coisa semelhante. Assim, pois, dizia que as ciências e as definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto, não se refere aos corpos sensíveis que vemos, mas a esses seres imateriais e separados. De modo que a alma não intelige esses seres corpóreos, mas sim, as espécies separadas deles.

Ora, de duplo modo se mostra à falsidade desta opinião. — Primeiro porque, sendo essas espécies imateriais e imóveis, seria excluído das ciências o conhecimento do movimento e da matéria, o que é próprio da ciência natural, bem como a demonstração pelas causas motoras e materiais. — Segundo, seria visível que, procurando conhecer as causas que nos são manifestas, introduzamos outras intermediárias, que não podem ser as substâncias das primeiras por diferirem delas essencialmente. De modo que, conhecidas essas substâncias separadas, nem por isso poderemos julgar das coisas sensíveis.

E a causa de Platão ter-se desviado da verdade está em que, julgando que todo conhecimento se dá em virtude de certa semelhança, pensava que a forma do conhecido está necessariamente no conhecente, do modo pelo qual ela está no conhecido. Assim, considerou que a forma da causa inteligida está no intelecto universal, imaterial e imovelmente; coisa que ressalta da própria operação do intelecto, que intelige universalmente e como por uma certa, necessidade; ora, o modo da ação é dependente do modo da forma agente. E então, concluiu pela necessidade de as coisas inteligidas subsistirem em si mesmas imaterial e imovelmente. Ora, isto não é necessário. Pois, mesmo nos seres sensíveis, vemos que a forma está, num dos sensíveis, de modo diverso que em outro; p. ex., num a brancura é mais intensa, noutro, mais remissa; num a brancura vai com a doçura, noutro, sem ela. Ora, é também assim que a forma sensível está, de um modo, na coisa exterior à alma e, de outro, no sentido, que recebe as formas sensíveis sem matéria, p. ex., a cor do ouro sem o ouro. E, semelhantemente, o intelecto recebe, ao seu modo, imaterial e imovelmente, as espécies móveis e materiais dos corpos; pois, o recebido esta no recipiente ao modo deste. — Logo, deve-se concluir que a alma, pelo intelecto, conhece os corpo por um conhecimento imaterial, universal e necessário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo de Agostinho deve se entender daquelas coisas pelas quais o intelecto conhece, e não daquelas que ele conhece. Ora, ele conhece os corpos, inteligindo, mas não por meio de corpos nem de semelhanças materiais e corpóreas; mas por espécies imateriais e inteligíveis que, por essência, podem estar na alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como ensina Agostinho, não se deve dizer que, assim como sentido conhece só as coisas corpóreas, assim o intelecto, só as espirituais; porque, então, resultaria que Deus e os anjos não conheceriam os seres corpóreos. E a razão desta diversidade é que a virtude inferior não se estende ao domínio da virtude superior; mas a virtude superior opera, de modo mais excelente, o que pertence à inferior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todo movimento supõe algo imóvel. Quando, pois, a transmutação é qualitativa, a substância permanece imóvel; e quando se transmuda a forma substancial, a matéria permanece imóvel. Ora, os modos de ser das coisas móveis são imóveis; assim, embora Sócrates nem sempre esteja sentado, contudo é imovelmente verdade que, quando está sentado, permanece num lugar. Por onde, nada impede ter uma ciência imóvel das coisas móveis.

Art. 2 — Se a alma, pela sua essência, intelige os seres corpóreos.

(II Sent., dist. III, parte II, q. 2, a. 1; III dist. XIV, a. 1, qª 2; II Cont. Gent., cap. XCVIII; Ve Verit., q. 8, a. 8).

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma, pela sua essência, intelige as coisas corpóreas.

1. — Pois, diz Agostinho, a alma resolve as imagens dos corpos e as tira feitas em si mesma, de si mesma; porquanto dá, para a formação delas, algo de sua substância. Ora, pelas semelhanças dos corpos é que os intelige. Logo, pela sua essência, que dá para a formação de tais semelhanças e da qual as forma, conhece os seres corpóreos.

2. Demais. — O Filósofo diz que a alma, de certo modo, é tudo. Ora, como o semelhante se conhece pelo semelhante, resulta que a alma, por si mesma, conhece os seres corpóreos.

3. Demais. — A alma é superior às criaturas corpóreas. Ora, as inferiores estão nas superiores de modo mais eminente que em si mesmas, como diz Dionísio. Logo, todas as criaturas corpóreas existem de modo mais nobre na essência mesma da alma do que nelas próprias. Logo, pela sua substância, a alma pode conhecer as criaturas corpóreas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a mente colige os conhecimentos das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo. Ora, a alma mesma não é cognoscível pelos sentidos do corpo. Logo, não conhece os seres corpóreos pela sua substância.

SOLUÇÃO. — Os antigos filósofos ensinaram que a alma, pela sua essência, conhece os corpos. Pois, é ínsito em comum às almas de todos os animados conhecer o semelhante pelo semelhante. Assim, pensavam que a forma do conhecido está no conhecente do modo pelo qual está na coisa conhecida. Porém os Platônicos pensavam de modo contrário. Pois Platão, conhecendo que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, ensinou a subsistência imaterial das formas das causas conhecidas. Ao passo que os primitivos fisiólogos, considerando que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, ensinavam ser necessário estejam na alma conhecente, materialmente. E como atribuíam à alma o conhecimento de tudo, diziam que a natureza dela é comum com a de todos os seres. E ainda, como a natureza dos principiados é constituída pelos princípios, atribuíram à alma a natureza de princípio; de modo que, quem admitia o fogo como princípio de tudo admitia que a alma é de natureza ígnea; e, semelhantemente, em relação ao ar e à água. Porém Empédocles, que admitia quatro elementos materiais e dois motores, ensinou que também a alma é composta deles. Assim que, introduzindo as coisas na alma, materialmente, concluíram que todo conhecimento da alma é material, sem discernirem entre o intelecto e o sentido.

Mas tal opinião não tem provas. — Primeiro, porque no princípio material, do qual falavam, existem os principiados só em potência. Ora, nada é conhecido como potencial, mas como atual, como já se evidenciou. Por onde, nem a potência mesma se conhece senão pelo ato. Portanto, não basta atribuir à alma a natureza dos princípios, para que ela conheça tudo, sem existirem nela as naturezas e as formas dos efeitos singulares, p. ex., do osso, da carne e coisas semelhantes, como argumenta Aristóteles contra Empédocles. — Segundo, porque se fosse necessário à coisa conhecida existir materialmente no conhecente, nenhuma razão haveria de carecerem de conhecimento as coisas que subsistem materialmente fora da alma. P.ex., se a alma conhece o fogo pelo fogo, também este, que existe fora da alma, conheceria o fogo.

Conclui-se, portanto, pela necessidade de existirem as coisas materiais conhecidas, no conhecente, não material, mas antes, imaterialmente. E a razão disto é que o ato do conhecimento se estende às coisas

existentes fora do conhecente. Ora, nós conhecemos também aquilo que está fora de nós, pois, pela matéria à forma de uma coisa é reduzida à unidade. Por onde é manifesto que a essência do conhecimento é oposta à da materialidade. E por isso, seres que recebem as formas só materialmente, de nenhum modo são cognoscitivas, como as plantas, segundo já se disse. E quanto mais imaterialmente um ser tem em si a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Por onde, o intelecto, que abstrai a espécie, não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhece mais perfeitamente que o sentido, que recebe a forma da coisa conhecida sem matéria, por certo, mas em condições materiais. E dentre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo, por ser menos material, como antes se disse. E, dentre os intelectos, mais perfeito é o mais imaterial.

Do sobredito resulta, pois, que, se há algum intelecto que, pela sua essência, conheça todas as coisas, necessário é que a sua essência contenha em si, imaterialmente, a todas elas; e é assim que os antigos ensinavam que a essência da alma é atualmente composta dos princípios de todos os seres materiais, para conhecer todas as coisas. Ora, é próprio de Deus ter a essência imaterialmente compreensiva de todas as coisas, enquanto que os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus intelige, pela sua essência, todas as coisas; não a alma humana nem o anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido Agostinho fala da visão imaginária, que se faz por imagens corpóreas; para a formação de cujas imagens, a alma dá algo da sua substância, assim como o sujeito é dado para ser informado por alguma forma. E assim faz, de si mesma, tais imagens; não que a alma ou algo da alma se converta a ser tal ou tal imagem, mas no sentido em que se diz que um corpo torna-se colorido por ser informado pela cor. E essa interpretação ressalta do que se vai seguir. Pois, diz ele, que conserva alguma coisa, a saber, não formada com tal imagem, pela qual julgará livremente da espécie de tais imagens; e a isso chama mente ou intelecto. Porém à parte informada por tais imagens, a saber, a imaginativa, chama comum a nós e aos animais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aristóteles não ensinou, como os antigos fisiólogos, que a alma é composta, atualmente, de todas as coisas; mas disse que a alma é de certo modo tudo, enquanto potencial em relação a tudo: pelo sentido, em relação aos sensíveis; pelo intelecto, em relação aos inteligíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer criatura tem o ser finito e determinado. Por onde, a essência da criatura superior, embora tenha alguma semelhança da inferior, enquanto tem de comum o mesmo gênero, não tem, contudo, semelhança com ela, completamente; pois, é determinada a uma certa espécie, fora da qual está a espécie da criatura inferior. Mas, a essência de Deus é a semelhança perfeita de tudo, quanto a tudo o que se encontra nas coisas, como o princípio universal de todas elas.

Art. 3 — Se a alma intelige todas as coisas por meio de espécies que lhe são naturalmente inatas.

(II Cont. Gent., cap. LXXXIII; De Verit., q. 10, a. 6; q. 11, a. 1; q. 18, a. 7; q. 19, a. 1; Qu. De Anima, a. 15).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma intelige todas as coisas por espécies que lhe são naturalmente ínsitas.

1. — Pois, diz Gregório, o homem tem comum com o anjo o inteligir. Ora, o anjo intelige tudo por formas que lhe são naturalmente ínsitas; por onde, se diz no livro De causis, que toda inteligência está cheia de formas. Logo, também a alma tem ínsitas em si as espécies das coisas naturais, pelas quais intelige as coisas corpóreas.

2. Demais. — A alma intelectiva é mais nobre que a matéria prima corpórea. Ora, esta foi criada por Deus com formas, em relação às quais está em potência. Logo, com maioria de razão, a alma intelectiva foi criada por Deus com as espécies inteligíveis. E assim, intelige as causas corpóreas por espécies que lhe são naturalmente ínsitas.

3. Demais. — Ninguém pode responder a verdade senão do que sabe. Mas, qualquer pessoa, sem ciência adquirida, pode responder a verdade atinente a cada assunto, contanto que seja habilmente interrogado, como narra Platão de um certo indivíduo. Logo, antes de alguém adquirir a ciência já tem conhecimento das causas; o que não se daria, se a alma não tivesse espécies que lhe são naturalmente ínsitas. Logo, por tais espécies é que ela intelige as coisas corpóreas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, falando do intelecto, que este é como uma tábua na qual nada está escrito.

SOLUÇÃO. — Como a forma é o princípio da ação, necessário é que uma coisa esteja para a forma, seu princípio de ação, como está para a ação. Assim, se o ser movido para o alto provém da levidade, o que só potencialmente é levado para cima é leve só em potências; o que, porém, é levado em ato é leve em ato. Ora, vemos que o homem conhece às vezes, só em potência, tanto quanto ao sentido como quanto ao intelecto. E de tal potência é reduzido ao ato: para sentir, pelas ações dos sensíveis no sentido; para inteligir, pela disciplina ou invenção. Por onde, deve-se dizer que a alma cognoscitiva está em potência tanto para as semelhanças, que são os princípios do sentir, como para as semelhanças, que são os princípios do inteligir. E por isto Aristóteles ensinou, que o intelecto, pela qual a alma intelige, não tem nenhumas espécies que lhe sejam naturalmente ínsitas, mas é, no princípio, potencial em relação a todas essas espécies.

Mas, o que tem forma atual, não pode, às vezes, agir segundo essa forma, por causa de algum impedimento; assim se dá com um corpo leve se ficar impedido de ser levado para cima. E por isso Pia tão ensinava, que o intelecto do homem está naturalmente cheio de todas as espécies inteligíveis, mas, pela união com o corpo, é impedido de atualizar-se.

Mas esta opinião não é conforme a verdade. — Primeiro, porque, se a alma tem ciência natural de todas as coisas, não é possível que se esqueça de tal modo dela que não tenha consciência de a possuir. Pois, ninguém esquece o que naturalmente conhece; p. ex., que qualquer todo é maior que a sua parte e coisas semelhantes. E, sobretudo, ver-se-á a incongruência de tal opinião, se se admite como natural à alma estar unida ao corpo, como antes ficou estabelecido; pois, é incongruente que a operação natural a qualquer ser seja totalmente impedida por aquilo que lhe é natural a ele. — Em segundo lugar, aparecerá manifesta a falsidade de tal opinião no fato de, faltando algum sentido, faltar à ciência daquilo que, por esse sentido, é apreendido; assim, o cego de nascença não pode ter nenhum conhecimento das cores. O que não se daria se ao intelecto da alma fossem naturalmente ínsitas as noções de todos os inteligíveis. — E portanto, deve-se concluir que a alma não conhece as coisas corpóreas por espécies que lhe sejam naturalmente ínsitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem tem de comum com os anjos o inteligir; mas não tem a eminência do intelecto deles. Assim como os corpos inferiores, que apenas existem, segundo Gregório, são deficientes em relação à existência dos corpos superiores. Pois, a matéria destes não é totalmente completa pela forma, mas é potencial em relação às formas que não tem; ao passo que a matéria dos corpos celestes é totalmente completa pela forma, de modo que não é potencial em relação à outra forma, como já se demonstrou. E, semelhantemente, o intelecto do anjo é perfeito, na

sua natureza, pelas espécies inteligíveis; ao passo que o intelecto humano é potencial, em relação a tais espécies.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A matéria prima tem o ser substancial, pela forma; por onde, era necessário que fosse criado sob alguma forma, pois, do contrário, não existiria em ato. Porém, existindo sob uma forma, é potencial em relação às outras. Ao passo que o intelecto não tem o ser substancial, pela espécie inteligível; por isso não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A interrogação ordenada procede de princípios comuns, conhecidos por si mesmos, para as noções próprias. E por tal processo é causada a ciência na alma do discente. Por onde, quando este responde a verdade a respeito daquilo sobre que é pela segunda vez interrogado, não é porque já a conhecesse de antemão, mas porque a aprende de novo. E nada importa se quem ensina, propondo ou interrogando, procede de princípios comuns, para a conclusão. Pois, de qualquer modo, o espírito do ouvinte se certifica do que é posterior pelo que é anterior.

Art. 4 — Se as espécies inteligíveis efluem, para a alma, de algumas foras separadas.

(De Verit., q. 10 a. 6; q. 11, a. 1; Qu. De Anima, a. 15).

O quarto discute-se assim. — Parece que as espécies inteligíveis efluem, para a alma, de algumas formas separadas.

1. — Todo ser participado é causado por um ser essencial; assim, um corpo ígneo se reduz ao fogo, como à sua causa. Ora, a alma intelectiva, enquanto intelige em ato, participa dos inteligíveis; pois, o intelecto em ato é, de certo modo, a coisa inteligida em ato. Logo, as coisas que, em si e por essência, são inteligidas em ato, são as causas de a alma intelectiva inteligir em ato. Ora, as coisas inteligidas em ato, por essência, são formas agentes, sem matéria. Logo, as espécies inteligíveis, pelas quais a alma intelige, são causadas por certas formas separadas.

2. Demais. — Os inteligíveis estão para a coisa inteligida como os sensíveis para o sentido. Ora, os sensíveis, que estão em ato, fora da alma, são as causas dos mesmos sensíveis que estão no sentido e pelos quais sentimos. Logo, as espécies inteligíveis, pelas quais o nosso intelecto intelige, são causadas por certos inteligíveis em ato existentes fora da alma. Ora, estes não são senão formas separadas da matéria. Logo, as formas inteligíveis do nosso intelecto efluem de certas substâncias separadas.

3. Demais. — Tudo o que está em potência se reduz ao ato por aquilo que já está em ato. Portanto, a causa de o nosso intelecto, ser primeiramente potencial, e em seguida inteligir em ato, é algum intelecto sempre atual. Ora, este é o intelecto separado. Logo, é por certas substâncias separadas que são causadas as espécies inteligíveis, pelas quais inteligimos em ato.

Mas, *em contrário*, se fosse assim, não precisaríamos dos sentidos para inteligir. O que é evidentemente falso, principalmente pelo fato de não poder, de nenhum modo, quem carece de um sentido ter ciência dos sensíveis desse sentido.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que as espécies inteligíveis do nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas. E isso, de duplo modo.

Assim, para Platão, como já se disse, as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si, sem matéria; p. ex., a forma do homem a que chamava homem em si, a forma ou idéia do cavalo, a que chamava

cavalo em si, e assim por diante. Ora, tais formas separadas, ensinava, são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corpórea; por aquela, a fim de conhecer; por esta, a fim de existir. Pois, assim como a matéria corpórea, participando da idéia da pedra, faz-se pedra, assim o nosso intelecto, participando dessa mesma idéia intelige a pedra. E a participação da idéia faz-se por uma certa semelhança da idéia mesma, naquele que dela participa, ao modo pelo qual o exemplar é participado pelo exemplado. Portanto, ensinando que as formas sensíveis, existentes na matéria corpórea, efluem das idéias, como certas semelhanças delas que são, ensinava também que as espécies inteligíveis do nosso intelecto são certas semelhanças das idéias das quais efluem. E por isso, como se disse antes, Platão referia as ciências e as definições às idéias. Mas, sendo contra – essência das coisas sensíveis que as formas delas subsista sem as matérias, como Aristóteles o prova super abundantemente, por isso Avicena, rejeitando tal posição, ensinou que as espécies inteligíveis de todas as coisas, não subsistem, por certo, sem matéria, mas preexistem imaterialmente, nos intelectos separados. E destes derivam, primariamente, tais espécies para o intelecto seguinte; e assim por diante, até o último intelecto separado, a que chamava intelecto agente, do qual, como dizia, efluem as espécies inteligíveis para as nossas almas, e as formas sensíveis, para a matéria corpórea. — E assim, Avicena concorda com Platão em que as espécies inteligíveis do nosso intelecto efluem de certas formas separadas; ao passo que, para Platão, elas subsistem por si, como o refere Aristóteles, para Avicena elas existem no intelecto agente. E ainda Avicena, diferindo de Platão, ensina que as espécies inteligíveis não permanecem em o nosso intelecto, depois de ter este acabado de inteligir em ato, sendo preciso que o intelecto se converta a recebê-las de novo, reiteradamente. Por onde, não admite que a ciência seja naturalmente inata na alma, como Platão, que ensinava permanecerem na alma, imovelmente, as participações das idéias. Mas, segundo tal posição, não se poderia dar a razão suficiente porque a nossa alma está unida ao corpo. Pois, não se poderia dizer que a alma intelectiva está unida ao corpo, por causa do corpo; porque, nem a forma existe para a matéria, nem o motor para o móvel, mas antes, ao contrário. Mas, principalmente, o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é o inteligir, pois, pela sua essência, não depende do corpo. Se, pois, a alma fosse apta, por natureza, a receber as espécies inteligíveis, por influência somente de certos princípios separados, sem que as recebesse pelos sentidos, não precisaria, então, de corpo para inteligir e estaria unida ao corpo em vão. E nem é suficiente dizer que a nossa alma precisa dos sentidos para inteligir, sendo por eles excitada, de certo modo, à consideração das coisas, cujas espécies inteligíveis recebe, dos princípios separados. Porque tal excitação não é necessária à alma, senão por estar de certo modo adormecida, segundo os Platônicos, e esquecida, por causa da união com, o corpo. De modo que então, os sentidos só serviriam à alma intelectiva para eliminar o impedimento que lhe advém da união com o corpo. Logo, resta indagar qual a causa da união da alma com o corpo. Ora, não basta admitir, com Avicena, que os sentidos são necessários à alma, para, excitada por eles, converter-se à inteligência agente, da qual recebe as espécies. Porque, se estivesse em a natureza da alma inteligir por espécies influídas da inteligência agente, seguir-se-ia que, às vezes; a alma poderia converter-se à inteligência agente, por inclinação da sua natureza; ou ainda, excitada por um sentido, poderia converter-se a tal inteligência para receber as espécies de sensíveis próprios a outro sentido de que, p. ex., alguém estivesse privado. E, então, o cego de nascença poderia ter ciência das cores, coisa manifestamente falsa. — Por onde, deve-se concluir que as espécies inteligíveis, pelas quais a nossa alma intelige, não efluem de formas separadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies inteligíveis, participadas pelo nosso intelecto, reduzem-se, como à causa primeira, a algum princípio inteligível por sua essência, que é Deus. E desse princípio procedem elas, mediante as formas das coisas sensíveis e materiais, das quais obtemos a ciência, como diz Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As coisas materiais, segundo o ser que têm fora da alma, podem ser sensíveis em ato, não porém, inteligíveis em ato. Por onde não há símile entre o sentido e o intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nosso intelecto possível reduz-se da potência ao ato por algum ser em ato, i. é., pelo intelecto agente, que é uma virtude da nossa alma, como já se disse; e não por algum intelecto separado, como pela causa próxima, embora talvez como pela causa remota.

Art. 5 — Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas.

(Supra, q. 12 a. 2 ad 3; De Verit., q. 8, a. 7, ad 13; q. 1a. 8).

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva não conhece as coisas materiais nas razões eternas.

1. — Aquilo, no que alguma coisa é conhecida, é objeto de conhecimento maior e anterior. Ora, a alma intelectiva do homem, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, porque não conhece a Deus, em quem existem tais razões e a quem está unido como a um ignoto, segundo diz Dionísio. Logo, a alma não conhece todas as coisas nas razões eternas.

2. Demais. — A Escritura diz: as coisas invisíveis de Deus vêm-se por aquelas que foram feitas. Logo, entre as coisas invisíveis de Deus enumeram-se as razões eternas. Portanto, estas razões são conhecidas pelas criaturas materiais, e não inversamente.

3. Demais. — As razões eternas não são senão as idéias. Pois, Agostinho diz, que as idéias são as razões estáveis das coisas existentes na mente divina. Se, portanto, se admite que a alma intelectiva conhece todas as coisas nas razões eternas, há-se de admitir a opinião de Platão, ensinando que toda ciência deriva das idéias.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se ambos vemos ser verdade o que dizes, e ambos vemos ser verdade o que digo, onde, pergunto, o vemos? Por certo não o vejo eu em ti, nem tu em mim, mas ambos o vemos na verdade incomutável superior às nossas mentes. Ora, a verdade incomutável está contida nas razões eternas. Logo, a alma intelectiva conhece todas as coisas verdadeiras, nas razões eternas.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, os chamados filósofos, se porventura, disseram algumas coisas verdadeiras e acomodadas à nossa fé, devemos indicá-las a eles, como de possuidores injustos, para o nosso uso. Pois, as doutrinas dos gentios tem certas ficções simuladas e supersticiosas que cada um de nós, saindo da sociedade deles, deve evitar. E por isso Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos Platônicos, tomou o que encontrou de acomodado à verdade, nos ditos deles; porém o que achou contrário à nossa fé, mudou para melhor. Assim, como já se viu antes, Platão ensinava que as formas das coisas subsistem por si, separadas da matéria, e lhes chamava idéias, por participação das quais – dizia – o nosso intelecto conhece todas as coisas; pois, como a matéria corpórea, participando da idéia de pedra, faz-se pedra, assim o nosso intelecto, por participação da mesma idéia, conhece a pedra. Ora, é alheio à fé que as formas das coisas subsistam por si, fora delas, sem matéria, como queriam os Platônicos, dizendo que a vida em si ou a sapiência em si são certas substâncias criadoras, como refere Dionísio. Por onde, Agostinho ensinou, em lugar dessas idéias que Platão admitia, que as razões de todas as coisas existem na mente divina, de acordo com as quais todas as coisas são formadas, e segundo as quais também a alma humana conhece tudo.

Quando, pois, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, deve-se responder que de duplo modo se pode dizer que uma coisa é conhecida em outra. — De um modo, corno no objeto conhecido; como quando alguém vê num espelho as coisas cujas imagens nele se refletem. E deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas; pois esse é o conhecimento dos bem-aventurados que vêm a Deus e, nEle, tudo. — De outro modo, diz-se que uma coisa é conhecida em outra, como no princípio da cognição; como quando dizemos que no sol se vêm as coisas vistas por meio do sol. E assim, necessário é admitir que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos todas as coisas. Pois, o mesmo lume intelectual existente em nós não é senão uma semelhança participada do lume incriado, no qual estão contidas as razões eternas. Por onde, diz a Escritura: Muitos dizem: Quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta o Salmista dá a seguinte resposta: Gravada está sobre nós, Senhor, a luz do teu rosto; como se dissesse: pela sigilação mesma do divino lume em nós todas as coisas são reveladas.

Como, porém, além do lume intelectual, são necessárias, em nós, espécies inteligíveis derivadas das coisas, para que possamos ter ciência das coisas materiais, por isso, não é só pela participação das razões eternas que temos ciência destas, como ensinavam os Platônicos, dizendo que só a participação das idéias basta para a aquisição da ciência. Por onde, diz Agostinho: Pois, pelo fato de os filósofos terem persuadido, com ensinamentos certíssimos que, pelas razões eternas se fazem todas as coisas temporais, puderam, por isso, contemplar nessas razões ou delas coligir quantos são os gêneros dos animais e quais as origens de cada um? Pois, não indagaram todas estas coisas pela história dos Lugares e dos tempos?

E que Agostinho não era de opinião que todas as coisas são conhecidas nas razões eternas, ou na verdade incomutável, como se essas próprias razões fossem vistas, é claro pelo que diz em outro passo: assegura-se, que não toda e qualquer alma racional é idônea para essa visão; a saber, das razões eternas, mas a que for santa e pura; como são as almas dos bem-aventurados.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 6 — Se o conhecimento intelectivo é derivado das coisas sensíveis.

(De Verit., q. 10, a. 6; q. 19, a. 1; Qu De Anima, a. 15; Quodl. VIII q. 2, a. 1; Compend. Theol., cap. LXXXI).

O sexto discute-se assim. — Parece que o conhecimento intelectivo não é derivado das coisas sensíveis.

1. — Pois, diz Agostinho, não se deve derivar a plenitude da verdade, dos sentidos do corpo. O que prova de duplo modo. Primeiro, porque tudo o que o sentido corpóreo atinge, sofre comutação, sem nenhuma intermissão de tempo; ora, o que não permanece não pode ser percebido. De outro modo, porque todas as coisas que sentimos pelo corpo, conservamos as imagens, mesmo quando já não estejam presentes aos sentidos; como se dá no sono ou na loucura. Ora, pelos sentidos, não podemos discernir se sentimos os próprios sensíveis ou se as falsas imagens deles. Ora, nada pode ser percebido se não for discernido do que é falso. Donde conclui que não deve derivar a verdade, dos sentidos. Ora, como o conhecimento intelectual é apreensivo da verdade, não se pode derivá-lo, dos sentidos.

2. Demais. — Agostinho diz: Não é admissível que o corpo opere alguma coisa no espírito, sendo este como a matéria sobre a qual opera aquele; pois, de qualquer modo, o ser que opera é mais presente que o ser do qual jaz alguma coisa. Donde conclui que não é o corpo que opera no espírito a sua própria

imagem, mas é o espírito que a causa em si mesmo. Logo, o conhecimento intelectual não é derivado dos sentidos.

3. Demais. — O efeito não se estende para além da virtude da sua causa. Ora, o conhecimento intelectual, inteligindo o que o sentido não pode perceber, vai além dos sensíveis. Logo, o conhecimento intelectual não é derivado das coisas sensíveis.

Mas, *em contrário*, como o prova o Filósofo, o princípio do nosso conhecimento provém do sentido.

SOLUÇÃO. — Os filósofos se repartiram em três opiniões, no tocante a este assunto. — Assim, Demócrito dizia, que toda causa de qualquer conhecimento nosso está somente em que, dos corpos em que pensamos, provêm imagens que entram em as nossas almas, segundo refere Agostinho. E, como Aristóteles também refere, Demócrito ensinava que o conhecimento se opera por influições das imagens. E a razão desta opinião é que tanto Demócrito, como os antigos fisiólogos, não diferençavam o intelecto, do sentido segundo Aristóteles. E portanto, como o sentido é imutado pelo sensível, pensavam que todo o nosso conhecimento se faz só pela imutação causada pelos sensíveis. E essa imutação Demócrito a explicava pelas influições das imagens.

Platão porém, contrariamente, ensinava que o intelecto difere do sentido e é uma virtude imaterial, que não se serve, para o seu ato, de órgão corpóreo. E como o incorpóreo não pode ser imutado pelo corpóreo, concluía que o conhecimento intelectual não se faz pela imutação do intelecto, causada pelos sensíveis, mas sim pela participação das formas inteligíveis separadas, como já se disse. E também dizia ser o sentido uma virtude que opera por si mesma. Por onde, o próprio sentido, por ser uma virtude espiritual, não é imutado pelos sensíveis, mas sim os órgãos dos sentidos; por cuja imutação, a alma é, de certo modo, excitada de maneira a formar em si as espécies dos sensíveis. E parece que Agostinho alude a esta opinião quando diz: o corpo não sente; mas a alma, por ele, do qual usa, como de núncio, para formar em si mesma o que é anunciado, de fora. Assim, pois, segundo a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem este, totalmente, das coisas sensíveis; mas, os sensíveis excitam a alma sensível para que sinta; e, semelhantemente, os sentidos excitam a alma intelectiva para que intelija.

Aristóteles, por fim, seguiu a via média. De um lado, admite com Platão, que o intelecto difere do sentido; mas, de outro ensina que o sentido não tem, sem comunicação do corpo, operação própria; de modo que sentir não é ato só da alma, mas do conjunto. E o mesmo doutrina em relação a todas as operações da parte sensitiva. Como, pois, não há inconveniência em que os sensíveis, exteriores à alma, causem alguma coisa no conjunto, Aristóteles concorda com Demócrito em que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não, porém, por influição, como Demócrito ensinara, mas por uma operação. Pois Demócrito também ensinava que toda ação se dá por influição dos átomos, como se vê em Aristóteles. Porém, quanto ao intelecto, Aristóteles ensina que opera sem comunicação do corpo; pois, nada do que é corpóreo pode imprimir-se num ser incorpóreo. Por onde, para causar a operação intelectual, segundo Aristóteles, não basta só a impressão dos corpos sensíveis, mas se requer algo de mais nobre, porque o agente é mais nobre que o paciente, como ele mesmo o diz. Não porém a ponto tal que a operação intelectual Seja causada em nós só pela impressão das outras coisas superiores, como queria Platão; mas, aquele agente mais nobre e superior, a que chamou intelecto agente, e de que já tratamos, torna os fantasmas, recebidos dos sentidos, em inteligíveis atuais, por meio da abstração.

Ora, segundo esta doutrina, a operação intelectual, quanto aos fantasmas, é causada pelo sentido. Como porém os fantasmas não bastam para imutar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem

em inteligíveis atuais, por meio do intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa perfeita e total do conhecimento intelectual, mas, antes e de certo modo, a matéria da causa.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelas palavras citadas, Agostinho quer dizer que a verdade não deve ser buscada totalmente, nos sentidos. Pois, é necessário o lume do intelecto agente para que conheçamos, imutavelmente, a verdade, nas coisas mutáveis, e discernamos as coisas mesmas, das sua semelhanças.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho não se refere ao conhecimento intelectual, mas ao imaginário. E como, segundo a opinião de Platão, a virtude imaginária tem operação pertencente só à alma, Agostinho, para mostrar que os corpos não imprimem as suas semelhanças na virtude imaginária, o que é feito pela própria alma, usou da mesma razão de que usa Aristóteles para provar que o intelecto agente é algo de separado, a saber, que o agente é mais nobre que o paciente. E sem dúvida, é forçoso, segundo esta opinião, admitir, na virtude imaginativa, não só uma potência passiva, mas também uma ativa. Porém, se admitimos, conforme a opinião de Aristóteles, que a operação da virtude imaginativa pertence ao conjunto, desaparece toda dificuldade; pois, o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, enquanto é comparado com este órgão como ser atual para o potencial, ao mesmo modo porque o colorido em ato se compara com a pupila, que é colorida em potência. — Mas também se pode dizer que, embora a primeira imutação da virtude imaginária se realize pelo movimento dos sensíveis, por ser a fantasia um movimento sensível, contudo, há certa operação da alma, no homem, que, dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, mesmo as que não são recebidas dos sentidos. E nesta acepção podem-se admitir as palavras de Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento sensitivo não é a causa total do conhecimento intelectual. Por onde, não é para admirar se estenda para além daquele.

Art. 7 — Se o intelecto pode inteligir em ato, pelas espécies inteligíveis, que traz em si mesmo, sem se valer dos fantasmas.

(Infra, q. 89, a. 1; II Sent., dist. XX, q. 2, a. 2, ad 3; III, dist. XXXI, q. 2, a. 4; II Cont. Gent., cap. LXXIII, LXXXI; De Verit., q. 10, a. 2, ad 7; a. 8, ad 1; q. 19, a. 1; I Cor., cap. XIII, lect. XII; De Mem. et Remin., lect. III).

O Sétimo discute-se assim. — Parece que o intelecto pode inteligir, em ato, pelas espécies que traz em si, sem se valer dos fantasmas.

1. — Pois, o intelecto é atualizado pela espécie inteligível que o informa. Ora, o intelecto atualizado é o inteligir mesmo. Logo, as espécies inteligíveis bastam para o intelecto se atualizar sem se valer dos fantasmas.

2. Demais. — Mais depende a imaginação, do sentido, do que o intelecto, da imaginação. Ora, esta pode imaginar em ato, estando ausentes os sensíveis. Logo, com maioria de razão, o intelecto pode inteligir em ato, sem se valer dos fantasmas.

3. Demais. — Não há fantasmas de seres incorpóreos, porque a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, pois, o nosso intelecto não pudesse inteligir nada em ato, sem se valer dos fantasmas, resultaria que não poderia inteligir nada de incorpóreo. O que é claramente falso; pois inteligimos a verdade mesma, Deus e os anjos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que, a alma não intelige nada sem o fantasma.

SOLUÇÃO. — É impossível ao nosso intelecto, no estado da vida presente, enquanto unido ao corpo, inteligir qualquer coisa, em ato, sem se valer dos fantasmas. O que ressalta de dois indícios. — Primeiro, sendo o intelecto uma virtude que não se serve de órgão corpóreo de nenhum modo seria impedido, no seu ato, por uma lesão em qualquer desses órgãos, se não fosse necessário, para tal ato, o ato de alguma potência que se serve do sobredito órgão. Ora, o sentido, a imaginação, e outras virtudes pertencentes à parte sensitiva servem-se de órgão corpóreo. Por onde, é manifesto que, para o intelecto inteligir em ato, não só adquirindo ciência nova, mas usando da ciência já adquirida, é necessário o ato da imaginação e das outras virtudes. Pois, vemos que, impedido o ato da virtude imaginativa, por lesão do órgão, como nos frenéticos, e, semelhantemente, impedido o ato da virtude memorativa, como nos letárgicos, o homem fica impedido de inteligir em ato, mesmo aquelas coisas cuja ciência já possuía. — Segundo, qualquer pode experimentar em si mesmo que, quando se esforça por inteligir uma coisa, forma fantasmas, para si, a modo de exemplos, nos quais como que vê o que se esforça por inteligir. E daí procede também que quando queremos fazer alguém inteligir alguma coisa, propomos-lhe exemplos pelos quais pode formar, para si, fantasmas, afim de inteligir.

E a razão disto é que a potência cognoscitiva é proporcionada ao cognoscível. Por onde, o intelecto angélico, totalmente separado do corpo, tem como objeto próprio à substância inteligível separada do corpo e, nesse inteligível, conhece as coisas materiais. Porém o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a qüididade ou natureza existente na matéria corpórea; e, por tais naturezas, do conhecimento das coisas visíveis ascende a um certo conhecimento das invisíveis. Ora, é da essência de tal natureza existir num indivíduo, o qual não existe sem matéria corpórea; como é da essência da natureza da pedra existir numa determinada pedra; da essência da natureza do cavalo, existir num determinado cavalo, e assim por diante. Por onde, a natureza da pedra, ou de qualquer coisa material, não pode ser conhecida completa e verdadeiramente, senão enquanto conhecida como existente num ser particular. Ora, este nós o apreendemos pelo sentido e pela imaginação. E por isso, é necessário, para inteligir em ato o seu objeto próprio, que o intelecto se valha dos fantasmas a fim de conhecer a natureza universal existente no particular. Se, porém o objeto próprio do nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as formas das coisas sensíveis não subsistissem nos particulares, segundo Platão, não seria necessário que o nosso intelecto sempre, inteligindo, se voltasse para os fantasmas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies conservadas no intelecto possível neste existem habitualmente, quando ele não intelige em ato, como já se disse antes. Por onde, para inteligirmos em ato, não basta à conservação mesma das espécies; mas é necessário que delas nos sirvamos como convém às coisas das quais são espécies, que são as naturezas existentes nos particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo o próprio fantasma é semelhança da coisa particular; por onde, a imaginação não precisa de nenhuma outra semelhança particular, como precisa o intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os seres incorpóreos, dos quais não há fantasmas, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, de que existem os fantasmas. Assim, inteligimos a verdade considerando a coisa sobre a qual procuramos a verdade; ao passo que Deus, como diz Dionísio, o conhecemos como causa, quer por excesso, quer pela remoção. Porém, as outras substâncias incorpóreas não podemos conhecê-las, no estado da vida presente, senão pela remoção ou por alguma comparação com as coisas corpóreas. E portanto, quando de tais substâncias inteligimos alguma coisa, necessário é que nos valhamos dos fantasmas dos corpos, embora elas mesmas não tenham fantasmas.

Art. 8 — Se o juízo do intelecto fica impedido, por privação dos sentidos.

(IIª IIae, q. 154, a. 5; III Sent., dist. XV, q. 2, a. 3, qª 2. ad 2; De Verit., q. 12, a. 3, ad 1 sqq.; q. 28, a. 3, ad 6).

O oitavo discute-se assim. — Parece que o juízo do intelecto não fica impedido, por privação dos sentidos.

1. — Pois, o superior não depende do inferior. Ora, o juízo do intelecto é superior aos sentidos. Logo, não fica impedido pela privação deles.

2. Demais. — Silogizar é ato do intelecto. Ora, no sono há privação dos sentidos, como se diz em certa obra; todavia, acontece que alguém, dormindo, silogize. Logo, o juízo do intelecto não fica impedido pela privação dos sentidos.

Mas, *em contrário*, não se imputam, como pecado, as coisas contrárias, durante o sono, aos costumes lícitos. Ora, tal não se daria se o homem, dormindo tivesse o livre uso da razão e do intelecto. Logo, fica impedido o uso da razão, pela privação dos sentidos.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o objeto próprio e proporcionado ao nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, não é possível fazer juízo perfeito de uma coisa sem que se conheça tudo o que pertence a tal coisa; e, sobretudo, se se ignorar o termo e o fim do juízo. Pois, o Filósofo diz: como o fim da ciência operativa é a obra, o fim da ciência natural é aquilo que é apreendido sempre e propriamente pelos sentidos. Assim, o ferreiro não procura o conhecimento da faca, senão por causa da operação, que o leva a fazer uma determinada faca; e, semelhantemente, o naturalista não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para conhecer as razões do que é percebido pelo sentido. Ora, é claro que o ferreiro não poderia formar um juízo perfeito a respeito da faca, se ignorasse como se faz uma faca; e, semelhantemente, o naturalista não poderia fazer um juízo perfeito das causas materiais, se ignorasse os sensíveis. Ora, todas as coisas que inteligimos, no estado da vida presente, nós as conhecemos por comparação com as coisas sensíveis naturais. Por onde, é impossível haver em nós um juízo perfeito do intelecto, durante a privação dos sentidos, pelos quais conhecemos as coisas sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o intelecto seja superior ao sentido, recebe contudo deste, de certo modo, os seus dados; e os seus objetos primeiros e principais fundam-se nos sensíveis. Por onde, necessariamente; o juízo do intelecto fica impedido pela privação dos sentidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos adormecidos, a privação dos sentidos é causada por certas evaporações e fumosidades que se desprendem, como se diz na obra citada. Por onde, segundo a disposição de tais evaporações, assim maior ou menor é a privação dos sentidos. E por isso, se for intenso o movimento dos vapores, haverá privação não só dos sentidos, mas também da imaginação, de modo que nenhum fantasma aparecerá; como acontece, principalmente quando alguém começa a dormir depois de muito haver comido e bebido. Se porém, o movimento dos vapores for um pouco remisso, aparecerão os fantasmas, mas disformes e desordenados, como acontece com os febricitantes. Mas se o movimento for ainda mais calmo, aparecerão os fantasmas ordenados, como costuma acontecer, sobretudo, no fim do sono, com os homens sóbrios e dotados de forte imaginação. Se por fim, o movimento dos vapores for módico, não só a imaginação ficará livre, mas também o próprio sentido comum fica-lo-á, em parte ; de modo que o homem julga, por vezes, dormindo, que as coisas vistas são sonhos, discernindo, por assim dizer, entre as coisas e as semelhanças delas. Mas por outro lado, o sentido comum permanece ligado; e por isso, embora discirna, das coisas, algumas semelhanças, contudo cai sempre em alguns enganos. Assim pois, do modo pelo qual o sentido e a imaginação ficam livres, no sono, desse mesmo

fica livre o juízo do intelecto, não, porém, totalmente, Por onde, aqueles que, dormindo, silogizam, quando acordam sempre reconhecemos que, em algo, se enganaram.

Questão 85: Do modo e da ordem de inteligir.

Em seguida deve-se considerar o modo e a ordem de inteligir. E, sobre este ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o nosso intelecto intelige as coisas corpóreas e materiais por abstração dos fantasmas.

(Supra, q. 12, a. 4; II Cont. Gent., cap. LXXVII; II Metaphys., lect. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto não intelige as coisas corpóreas e materiais, por abstração dos fantasmas.

1. — Pois, o intelecto que intelige uma coisa diferentemente do que ela é, é falso. Ora, as formas das coisas materiais não são abstraídas das coisas particulares, cujas semelhanças são os fantasmas. Se, portanto, inteligimos as coisas materiais abstraindo as espécies, dos fantasmas, haverá falsidade em nosso intelecto.

2. Demais. — As coisas materiais são as coisas naturais, em cuja definição entra a matéria. Ora, nada pode ser inteligido sem aquilo que entra na sua definição. Logo, as coisas materiais não podem ser inteligidas sem a matéria. Ora, esta é o princípio de individuação. Por onde, as coisas materiais não podem ser inteligidas, abstraindo o universal do particular, como seria o abstrair as espécies inteligíveis, dos fantasmas.

3. Demais. — Os fantasmas estão para a alma intelectiva, como as cores para a vista. Ora, esta não se exerce abstraindo, das cores, certas espécies, mas pela impressão das cores, na vista. Logo, também o inteligir não resulta da abstração de alguma coisa, dos fantasmas, mas da impressão destes no intelecto.

4. Demais. — Há, na alma intelectiva, o intelecto possível e o agente. Ora, é próprio do intelecto possível, não abstrair, dos fantasmas, as espécies inteligíveis, mas receber as espécies já abstraídas. E essa abstração, dos fantasmas, também não é própria ao intelecto agente, que está para eles como a luz para as cores; pois esta não abstrai nada das cores, mas, antes, influi nelas. Logo, de nenhum modo inteligimos, abstraindo dos fantasmas.

5. Demais. — O Filósofo diz que o intelecto intelige as espécies nos fantasmas. Logo, não é abstraindo-as.

Mas, *em contrário*, na medida em que as coisas são separáveis da matéria, nessa mesma se relacionam com o intelecto. Logo, é necessário que as coisas materiais sejam inteligidas enquanto abstraídas, tanto da matéria, como das semelhanças materiais, que são os fantasmas.

SOLUÇÃO. — Como já se disse antes (q. 84, a. 7), o objeto cognoscível se proporciona à virtude cognoscitiva. Ora, há tríplice grau nesta virtude. — Há uma virtude cognoscitiva que é ato de órgão corpóreo, a saber, do sentido. Por onde, o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma, enquanto existente na matéria corpórea. E como tal matéria é o princípio da individuação, forçosamente toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva só do particular. — Há, porém, outra virtude cognoscitiva que nem é ato de órgão corpóreo, nem está, de qualquer modo, conjunta com a matéria corpórea, como o intelecto dos anjos. Por onde, o objeto desta virtude é a forma subsistente sem a matéria. Pois, embora conheçam os anjos as coisas materiais, só as vêm no imaterial a saber, em si mesmos ou em Deus. — O intelecto humano, porém, ocupa uma posição média. Pois não é ato de nenhum órgão; contudo, é uma

virtude da alma, a qual é forma do corpo, como é claro pelo que já se demonstrou (q. 76, a. 1). Por onde, é-lhe próprio conhecer a forma, existente, por certo, individualmente, na matéria corpórea, mas não enquanto existente em tal matéria. Pois, conhecer aquilo que existe na matéria individual, mas não enquanto está em tal matéria, é abstrair a forma, da matéria individual, representada pelos fantasmas. Donde é necessário concluir-se que o nosso intelecto intelige as coisas materiais, abstraindo dos fantasmas; e por essas coisas assim consideradas, chegamos a um certo conhecimento das imateriais; como, inversamente, os anjos conhecem as coisas materiais pelos seres imateriais. — Platão, porém, atendendo só à imaterialidade do intelecto humano e não ao fato de estar unido, de certo modo, a um corpo, disse que o objeto do intelecto são as idéias separadas; que inteligimos, não, por certo, abstraindo, mas, antes, participando dos seres abstratos, como se viu antes. (q. 84, a. 1)

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos se pode abstrair. De um modo, compondo e dividindo; assim, quando inteligimos que uma coisa não está em outra ou está separada desta. De outro, considerando simples e absolutamente; assim, quando inteligimos uma coisa sem considerar nada de outra. Ora, abstrair, pelo intelecto, causas que na realidade não estão separadas, conforme o primeiro modo, não vai sem falsidade. Mas nenhuma falsidade há em abstrair, com o intelecto, ao segundo modo, causas que na realidade, não estão separadas; como se vê manifestamente, nos sensíveis. Se, pois, inteligirmos ou dissermos que a cor não está no corpo colorido, ou está deste separada, haverá falsidade na opinião ou na oração. Se, porém, considerarmos a cor e a sua propriedade, sem considerar nada a respeito do pomo colorido; ou se exprimirmos com palavras o que inteligimos, não haverá falsidade nem na opinião nem na oração. Pois, o pomo, não fazendo parte da essência da cor, nada impede inteligir esta, sem inteligir nada daquele. Semelhantemente, digo que o pertencente à essência da espécie de qualquer causa material, por exemplo, da pedra, do homem ou do cavalo, pode ser considerado sem os princípios individuais, que não são da essência da espécie. E isto é abstrair o universal, do particular, ou a espécie inteligível, dos fantasmas; isto é, considerar a natureza, sem considerar os princípios individuais, representados pelos fantasmas. Por onde, o dizer que o intelecto é falso quando intelige uma coisa diferentemente do que ela é, é verdade se diferentemente se referir à coisa inteligida. Pois, falso é o intelecto quando intelige a causa de modo diferente do que ela é. Assim, seria falso o intelecto se abstraísse, da matéria, a espécie da pedra, de modo a inteligir que essa espécie não está na matéria, como ensinava Platão. Porém não é verdadeiro esse dito se diferentemente se referir ao que intelige. Pois, não há falsidade em ser um o modo do intelecto ao inteligir, e outro o da coisa, enquanto existe; pois, a coisa inteligida está em quem intelige, imaterialmente, ao modo do intelecto; não porém, materialmente, ao modo da coisa material. **RESPOSTA À SEGUNDA.** — Alguns opinaram que a espécie de uma coisa natural é só a forma, e que a matéria não faz parte da espécie. Ora, segundo esta opinião, a matéria não entraria nas definições das coisas naturais. — E portanto, deve se dizer, de outro modo, que a matéria é dupla: a comum e a signada ou individual. A comum é, p. ex., a carne e o osso; a individual, estas carnes e estes ossos. Ora, o intelecto abstrai a espécie de uma coisa natural, da matéria sensível individual, e não da matéria sensível comum. Assim, abstrai a espécie do homem, de tais carnes e tais ossos determinados, os quais não sendo da essência da espécie, mas partes do indivíduo, como já se disse, a espécie pode ser considerada, sem eles. Mas a espécie do homem não pode ser abstraída, pelo intelecto, das carnes e dos ossos. Ao passo que as espécies matemáticas podem ser abstraídas, pelo intelecto, da matéria sensível; e não só da individual, mas também da comum; não, porém, da matéria inteligível comum, mas só da individual. E a matéria sensível é chamada matéria corporal, enquanto está sujeita às qualidades sensíveis, a saber, a calidez e a frieza a dureza e a moleza e outras; ao passo que a matéria inteligível é chamada substância, enquanto está sujeita à quantidade. Ora, como é manifesto, a quantidade existe na substância antes das qualidades sensíveis. Por onde, as quantidades, como os números, as dimensões e

as figuras, que são limites das quantidades, podem ser consideradas sem as qualidades sensíveis; o que é abstraí-las da matéria sensível. Mas não podem ser consideradas sem o intelecto da substância sujeita à quantidade; o que seria abstraí-las da matéria inteligível comum. Mas podem ser consideradas sem tal ou tal substância; o que é abstraí-las da matéria inteligível individual. — Há porém certas coisas que podem ser abstraídas mesmo da matéria inteligível comum, como o ente, a unidade a potência e o ato e outras semelhantes; e essas também podem existir sem nenhuma matéria, como se vê claramente, nas substâncias imateriais. Ora, como Platão não considerou o que acabamos de dizer sobre o duplo modo da abstração, ensinou ser separado, na realidade, tudo o que consideramos como abstraído pelo intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As cores têm o mesmo modo de existir tanto na matéria corporal individual, como na potência visiva, e por isso, podem imprimir a sua semelhança na vista. Mas os fantasmas, sendo semelhanças de indivíduos, e existindo em órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano, como é claro pelo que já foi dito; e, portanto, não podem, pela sua virtude, imprimir nada no intelecto possível. Mas, pela virtude do intelecto agente, resulta uma certa semelhança, no intelecto possível, pela reflexão do intelecto agente sobre os fantasmas, a qual representa os objetos imaginados, só quanto à natureza da espécie. E deste modo, se diz que a espécie inteligível é abstraída dos fantasmas; não, porém, que alguma forma, numericamente a mesma, estivesse, antes, nos fantasmas, e viesse a estar, depois, no intelecto possível, do modo por que um corpo é tirado de um lugar e transferido para outro.

RESPOSTA À QUARTA. — Os fantasmas são iluminados pelo intelecto agente; e, depois, por virtude desse mesmo intelecto, as espécies inteligíveis são abstraídas deles. São, pois, iluminados, porque, assim como a parte sensitiva, pela união com a intelectiva, torna-se de maior virtude; assim os fantasmas, por virtude do intelecto agente, tornam-se aptos para que sejam deles abstraídas as intenções inteligíveis. E, depois, o intelecto agente abstrai, dos fantasmas, as espécies inteligíveis, enquanto, por virtude desse mesmo intelecto, podemos fazer entrar, em a nossa consideração, as naturezas das espécies, sem as condições individuais, pelas semelhanças das quais é informado o intelecto possível.

RESPOSTA À QUINTA. — O nosso intelecto não só abstrai as espécies inteligíveis, dos fantasmas, considerando as naturezas das coisas, universalmente; mas também as intelige, nos fantasmas, porque não pode inteligir as coisas, das quais abstrai as espécies, senão voltando-se para os fantasmas, como antes se disse (q. 84, a. 7).

Art. 2 — Se as espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas, são o objeto que o nosso intelecto intelige.

(II Cont. Gent., cap. LXXV; IV, cap. XI; De Verit., q. 10, a. 9; De Spirit.. Creat., a. 9, ad 6; Compend. Theol., cap. LXXXV; III De Anima, lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que as espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas, são o objeto que o nosso intelecto intelige.

1. — Pois, o intelecto é atual em quem intelige; porque a coisa atualmente inteligida é o intelecto atual mesmo. Ora, da coisa inteligida nada está no intelecto que intelige, a não ser a espécie inteligível abstrata. Logo, tal espécie é o intelecto mesmo, em ato.

2. Demais. — É forçoso que o que é inteligido em ato esteja em alguma coisa; do contrário não seria nada. Ora, não está na coisa exterior à alma, porque, sendo esta coisa exterior material, nada do que nela existe pode ser inteligido em ato. Resta, pois, que o que é inteligido em ato esteja no intelecto. E então, não é senão a predita espécie inteligível.

3. Demais. — O Filósofo diz, que as palavras são as designações das paixões da alma. Ora, as palavras exprimem as coisas inteligidas, pois; exprimimos com a palavra o que inteligimos. Logo, as paixões mesmas da alma, a saber, as espécies inteligíveis, são o que é inteligido em ato.

Mas, *em contrário*. — A espécie inteligível está para o intelecto, como a espécie sensível para o sentido. Ora, esta não é o que é sentido, mas antes o meio pelo qual o sentido sente. Logo, aquela não é o que é inteligido, mas sim o meio pelo qual o intelecto intelige.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que as nossas virtudes cognoscitivas não conhecem senão as próprias paixões; assim, o sentido não sente senão a paixão do seu órgão. E, segundo esta opinião, o intelecto só intelige a sua paixão, que é a espécie inteligível que ele recebe. E então, tal espécie é o objeto mesmo da intelecção.

Mas esta opinião é manifestamente falsa, por dois motivos. — Primeiro, porque as coisas que inteligimos são idênticas às de que tratam as ciências. Se, pois, as que inteligimos fossem só as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não tratariam das coisas exteriores à alma, mas só das espécies inteligíveis que nela estão. E assim, segundo os Platônicos, todas as ciências tratam das idéias, que admitiam ser inteligidas em ato. — Segundo, porque cairíamos no erro dos antigos que diziam ser verdadeiro tudo o que se vê, de maneira tal que as proposições contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Pois, se uma potência não conhece senão a própria paixão, só desta julga; e então, uma coisa é vista do modo pelo qual é afetada a potência cognoscitiva. Por onde, o juízo da potência cognoscitiva há de referir-se àquilo de que ela julga, a saber, à própria paixão e conforme esta última é. De modo que todos os juízos são verdadeiros. Assim, se o gosto somente sente a própria paixão, quem, tendo-o são, julgar que o mel é doce, julgará com verdade; e semelhantemente, quem, tendo o gosto corrompido, julgar que o mel é amargo, julgará com verdade. E ambos julgarão de acordo com o modo pelo qual o próprio gosto é afetado. Donde resulta que todas as opiniões serão igualmente verdadeiras e, universalmente, todas as acepções.

Por onde, deve-se dizer que a espécie inteligível é, para o intelecto, o meio pelo qual ele intelige. O que assim se demonstra. Como já se disse, dupla é a ação: uma imanente ao agente, como ver e inteligir; outra, transeunte para coisas exteriores, como aquecer e cortar. E uma e outra se realizam por alguma forma. Ora, como a forma segundo a qual nasce à ação, tendente para a coisa exterior, é semelhança do objeto da ação — como o calor do corpo que aquece é semelhança do corpo aquecido — assim também, a forma, segundo a qual nasce à ação imanente ao agente, é semelhança do objeto. Por onde, pela semelhança da coisa visível é que a vista vê; e a semelhança da causa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma pela qual o intelecto intelige. Ora, como o intelecto reflete sobre si mesmo, pela mesma reflexão intelige o seu inteligir e a espécie pela qual intelige. De modo que, secundariamente, a espécie intelectiva é o objeto inteligido; mas o que é inteligido primariamente é a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança. E isto mesmo resulta da opinião dos antigos dizendo que o semelhante se conhece pelo semelhante. Assim, diziam que a alma, pela terra nela existente, conhece a terra que lhe é exterior; e assim por diante. Se, portanto, tomamos a espécie da terra, pela terra, conforme a doutrina de Aristóteles, que diz que a pedra não está na alma, mas sim a espécie da pedra, daí resulta que a alma, pelas espécies inteligíveis, conhece as coisas, que lhe são exteriores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A coisa inteligida está em quem intelige, pela sua semelhança. E deste modo se diz que a coisa inteligida em ato é o intelecto em ato, enquanto a semelhança da coisa inteligida é a forma do intelecto, do mesmo modo que a semelhança da coisa sensível é a forma do sensível em ato. Donde não se segue que a espécie inteligível abstrata seja o que é inteligido em ato; mas que ela é a semelhança daquilo que é inteligido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A expressão coisa inteligida em ato inclui a coisa inteligida e o ato mesmo de inteligir. E semelhantemente, a expressão universal abstrato abrange a natureza mesma da coisa e a abstração ou universalidade. Ora, a natureza mesma que pode inteligir, abstrair, ou que é dotada da intenção da universalidade, só existe nos seres singulares; mas o ato mesmo de inteligir, abstrair, ou a intenção da universalidade existem no intelecto. O que podemos ver pela semelhança com os sentidos. Assim, a vista vê a cor de um pomo sem o odor. Se, pois, se perguntar onde está a cor que é vista, sem o odor, é claro que essa cor não pode estar senão no pomo. Mas o ser ela percebida, sem o odor, depende da vista, na qual está a semelhança da cor e não a do odor. Semelhantemente, a humanidade que é inteligida só pode estar em tal ou tal homem determinado. Mas o intelecto, no qual está a semelhança da natureza da espécie e não a dos princípios individuais, apreende a humanidade sem as condições individuais dela, isto é, tem-na abstraída, donde resulta a intenção da universalidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há dupla operação na parte sensitiva. Uma consiste só na imutação; e assim completa-se a operação do sentido, quando é imutado pelo sensível. Outra, é a formação pela qual a virtude imaginativa forma, para si, a imagem de uma coisa ausente, ou mesmo nunca vista. E ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, primeiro, há a paixão do intelecto possível, pela qual é informado pela espécie inteligível. Assim informado, forma, em segundo lugar, ou a definição ou a divisão ou a composição, expressas pela palavra. Donde, a essência significada pelo nome é a definição; exprimindo, a enunciação, a composição e a divisão do intelecto. Logo, as palavras significam não as espécies inteligíveis, mas aquilo que o intelecto forma, para si, a fim de julgar das coisas exteriores.

Art. 3 — Se o que é mais universal tem prioridade em o nosso conhecimento intelectual.

(I Poster., lect. IV; I Metaphys., lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o que é mais universal não tem prioridade em o nosso conhecimento intelectual.

1. — Pois, o que tem prioridade e é mais conhecido, por natureza, é posterior e menos conhecido por nós. Ora, os universais têm prioridade, por natureza, porque se chama primeiro aquilo de que não há reciprocação quanto à conseqüência pela qual dizemos que uma coisa existe. Logo, os universais são posteriores.

2. Demais. — O composto é, para nós, anterior ao simples. Ora, os universais são o que há de mais simples. Logo, são conhecidos por nós posteriormente.

3. Demais. — O Filósofo diz, que nós conhecemos o definido antes de conhecermos as partes da definição. Ora, o mais universal é parte da definição do menos universal; assim, animal é parte da definição do homem. Logo, os universais são, quanto a nós, conhecidos posteriormente.

4. Demais. — Pelos efeitos, chegamos às causas e aos princípios. Ora, os universais são princípios. Logo, são conhecidos por nós posteriormente.

Mas, *em contrário*, pelo universal é que devemos chegar ao singular.

SOLUÇÃO. — Duas coisas devem-se considerar no conhecimento do nosso intelecto. A primeira é que o conhecimento intelectivo tem o seu princípio, de certo modo, no sensitivo. E como o sentido conhece o singular e o intelecto, o universal, forçoso é que o conhecimento do singular seja, quanto a nós, anterior ao do universal. A segunda consideração é que o nosso intelecto procede da potência para o ato. Ora, tudo o que assim procede chega ao ato incompleto, meio termo entre a potência e o ato, antes de chegar ao ato perfeito. Ora, esse ato perfeito, ao qual chega o intelecto, é a ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente. O ato incompleto, porém, é a ciência imperfeita, pela qual as coisas são conhecidas indistintamente, com certa confusão; e o que é assim conhecido sob certo aspecto o é em ato e, de certo modo, em potência. Por onde, diz o Filósofo: o mais confuso é o que, primariamente, nos é manifesto e certo; depois, é que conhecemos os princípios e os elementos distintos.

Ora, é claro que conhecer uma coisa na qual várias outras se contêm, sem ter conhecimento próprio de cada uma das coisas naquela contidas, é conhecê-la com certa confusão. E assim, pode ser conhecido tanto o todo universal no qual se contêm as partes, potencialmente, como o todo integral; pois, ambos esses todos podem ser conhecidos com certa confusão, sem serem conhecidas, distintamente, as partes. Ao passo que conhecer distintamente o que se contém no todo universal, é ter conhecimento de coisa menos comum. Assim, conhecer um animal, indistintamente, é conhecê-lo como animal; conhecê-lo, porém, distintamente é conhecê-lo como animal racional ou irracional, o que é conhecer o homem ou leão. Ora, o nosso intelecto conhece o animal antes de conhecer o homem. E o mesmo se verá se se comparar o que quer que seja de mais universal com o menos universal.

Como, porém, o sentido, semelhantemente ao intelecto, passa da potência para o ato, a mesma ordem do conhecimento nele aparece. Pois, pelo sentido, discernimos o mais comum antes do menos comum, tanto local como temporalmente. Localmente, como quando alguma coisa, vista de longe, é apreendida como corpo antes de o ser como animal; antes como animal do que como homem; e antes como homem do que como Sócrates ou Platão. Temporalmente, pois que a criança, a princípio, distingue um homem do que não é homem e, depois, tal homem, de tal outro; donde vem que as crianças, a princípio denominam todos os homens, pais; depois, determinam cada pessoa, como diz Aristóteles. E a razão disto é manifesta. Pois, quem conhece uma coisa indistintamente ainda está em potência para conhecer o princípio da distinção; assim, quem conhece o gênero está em potência para conhecer a diferença. Por onde se vê que o conhecimento indistinto é médio entre a potência e o ato.

Logo, deve-se dizer que o conhecimento do singular é anterior, em relação a nós, ao do universal, bem como o conhecimento sensitivo é anterior ao intelectivo. Mas, tanto em relação ao sentido como ao intelecto, o conhecimento mais comum é anterior ao menos comum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos se pode considerar o universal. — De um modo, considerando-se a natureza do universal simultaneamente com a intenção da universalidade. E como esta, que faz com que o que tem unidade e identidade se refira a muitas coisas, provém da abstração do intelecto, necessário é que, deste modo, o universal seja posterior. Por onde, diz-se que, o animal universal ou não é nada ou é o que é posterior. Mas, para Platão, admitindo os universais como subsistentes, o universal é anterior ao particular que, na sua opinião, não existe senão por participação dos universais subsistentes chamados idéias. — De outro modo, o universal pode ser considerado quanto à própria natureza mesma, a saber, de animalidade ou humanidade, tal como existe nos seres particulares. E então, deve-se dizer que há uma dupla ordem da natureza. Uma, segundo a via da geração e do tempo e, então, o que é imperfeito e potencial tem prioridade. E, deste modo, o mais

comum tem prioridade, quando à natureza; o que manifestamente aparece na geração do homem e do animal; pois, este é gerado antes daquele, como diz Aristóteles. Outra é a ordem da perfeição ou da tendência da natureza; assim, ato, em si mesmo e pela sua natureza, é anterior à potência, e o perfeito, ao imperfeito. E, deste modo, o menos comum é anterior, por natureza, ao mais comum, como, p. ex., o homem, ao animal; pois, a tendência da natureza não estaca na geração do animal, mas busca gerar o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O universal mais comum está para o menos comum como o todo para a parte. Como todo, nele está potencialmente contido, não só o menos universal, mas ainda outras coisas; assim, no animalestá contido, não só o homem, mas também o cavalo. Como parte, a noção do menos comum contém, não só o mais comum, mas também outras coisas: assim no homem se contém, não só o animal, mas também o racional. Assim, pois, o animal, considerado em si, é anterior, em o nosso conhecimento, ao homem; mas o homem, é conhecido antes da noção de animal, como parte do mesmo homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma parte pode ser conhecida de duplo modo. Absolutamente, como é em si mesma; e, então, nada impede conhecer as partes antes do todo, p. ex., as pedras antes da casa. De outro modo, como partes de um determinado todo, e então, necessário é conheçamos o todo antes da parte; pois, conhecemos a casa, por um conhecimento confuso, antes de lhe distinguirmos cada uma das partes. Por onde, deve-se dizer que as partes da definição, absolutamente consideradas, são conhecidas antes do definido, do contrário não se conheceria este por aquelas; mas, como partes da definição são conhecidas posteriormente. Assim, conhecemos o homem por um conhecimento confuso, antes que saibamos distinguir tudo o que é da essência do homem.

RESPOSTA À QUARTA. — O universal, entendido simultaneamente com a intenção da universalidade, é, de certo modo, princípio de conhecimento, enquanto essa intenção é conseqüente ao modo de inteligir, que se opera pela abstração. Não é necessário, porém, que tudo o que é princípio de conhecimento seja princípio de existência, como pensava Platão; pois, por vezes, conhecemos a causa pelo efeito e a substância pelo acidente, como se vê em Aristóteles. — Se porém considerarmos a natureza mesma do gênero e da espécie, como existe nos seres particulares, então exerce a função de princípio formal em relação a eles; pois, ao passo que o singular existe pela matéria, a noção da espécie é deduzida da forma. Ora, a natureza do gênero se compara com a da espécie, sobretudo como princípio material; porque a natureza do gênero se deduz do que é material na coisa, ao passo que a da espécie, do que é formal; assim, a noção de animal se tira do sensitivo; a do homem, do intelectivo. E daí vem que a última tendência da natureza é para a espécie, não, porém, para o indivíduo nem para o gênero; porque a forma é o fim da geração; ao passo que a matéria existe pela forma. Não é necessário, porém, que o conhecimento de qualquer causa ou princípio seja posterior, quanto a nós; pois; às vezes conhecemos, pelas causas sensíveis, efeitos ignotos, e às vezes, inversamente.

Art. 4 — Se podemos inteligir muitas coisas simultaneamente.

(Supra. Q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; II Sent., dist. III. Q. 3, a. 4; III, dist. XIV, a. 2, qª 4; I Cont. Gent., cap. LV; De Verit., q. 8, a. 14; Qu. De Anima, a. 16, ad 5; Quodl., VII, q. 1, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que podemos inteligir muitas coisas simultaneamente.

1. — Pois, o intelecto está fora do tempo. Ora, anteriormente e posteriormente supõem o tempo. Logo, o intelecto não intelige coisas diversas, por anterioridade e posterioridade, mas simultaneamente.

2. Demais. — Nada impede que diversas formas não opostas existam simultaneamente no mesmo ato; assim, o odor e a cor, num pomo. Ora, as espécies inteligíveis não são opostas. Logo, nada impede que um mesmo intelecto se atualize simultaneamente, segundo diversas espécies inteligíveis. E portanto, pode inteligir muitas coisas simultaneamente.

3. Demais. — O intelecto intelige simultaneamente certos todos, como um homem ou uma casa. Ora, qualquer todo contém muitas partes. Logo, o intelecto intelige simultaneamente muitas coisas.

4. Demais. — Não se pode conhecer a diferença entre duas coisas sem que elas sejam apreendidas simultaneamente, como diz Aristóteles; e o mesmo se dá com qualquer outra comparação. Ora, o nosso intelecto conhece a diferença e a comparação entre muitas coisas. Logo, conhece muitas simultaneamente.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles: podemos inteligir só uma coisa, mas saber muitas.

SOLUÇÃO. — Certamente o intelecto pode inteligir simultaneamente muitas coisas sob o aspecto da unidade, mas não sob o da multiplicidade. Digo, porém, sob o aspecto da unidade ou da multiplicidade, por uma ou várias espécies inteligíveis. Pois, o modo de uma ação resulta da forma, que é o princípio da ação. Ora, todas as coisas que o nosso intelecto pode inteligir, sob uma mesma espécie, ele as pode inteligir simultaneamente; donde vem que Deus vê tudo simultaneamente porque vê tudo pela unidade da sua essência. Tudo, porém, que o intelecto intelige por diversas espécies, não intelige simultaneamente. E a razão é que é impossível o mesmo sujeito ser simultaneamente perfeito por várias formas de um mesmo gênero de diversas espécies; assim como é impossível um mesmo corpo ser colorido, sob o mesmo ponto de vista, por diversas cores ou figurado por diversas figuras. Ora, todas as espécies inteligíveis pertencem ao mesmo gênero, porque são perfeições da mesma potência intelectiva, embora as coisas de que são espécies sejam de gêneros diversos. Logo, é impossível que um mesmo intelecto seja perfeito simultaneamente por diversas espécies inteligíveis, afim de inteligir coisas atualmente diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto está fora do tempo, que é o número do movimento das coisas corpóreas. Mas a pluralidade mesma das espécies inteligíveis causa uma certa sucessão de operações inteligíveis, pela qual uma operação é anterior a outra; e esta sucessão Agostinho a denomina tempo, quando diz que Deus move a criatura espiritual, pelo tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não só as formas opostas não podem existir simultaneamente num mesmo sujeito, mas nem mesmo quaisquer formas de um mesmo gênero, embora não sejam opostas; como se vê pelo exemplo aduzido, das cores e das figuras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As partes podem ser inteligidas de duplo modo. Com certa confusão, enquanto estão no todo; e, assim, conhecidas pela forma una do todo, são conhecidas simultaneamente. E, de outro modo, com conhecimento distinto, enquanto cada parte é conhecida pela sua espécie; e então, não são as partes conhecidas simultaneamente.

RESPOSTA À QUARTA. — Quando o intelecto intelige a diferença ou a comparação entre uma coisa e outra, conhece ambas essas coisas, que entre si diferem ou são comparadas, sob a noção da comparação mesma ou da diferença; do mesmo modo que, como já se disse, conhece as partes sob a noção do todo.

Art. 5 — Se o nosso intelecto intelige compondo e dividindo.

(Supra, q. 58 a. 4).

O quinto discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto não intelige compondo e dividindo.

1. — Pois, composição e divisão só se podem referir a muitas coisas. Ora, o intelecto não pode inteligi-las simultaneamente. Logo, não pode inteligir compondo e dividindo.

2. Demais. — Com toda composição e divisão vai junto o tempo presente, o pretérito ou o futuro. Ora, o intelecto faz abstração do tempo bem como de outras condições particulares. Logo, não intelige compondo e dividindo.

3. Demais. — O intelecto intelige por assimilação da coisa. Ora, nas coisas não há composição nem divisão; pois cada coisa, singularmente, designada pelo predicado e pelo sujeito, tem unidade e identidade, se a composição for verdadeira; assim, o homem é verdadeiramente animal. Logo, o intelecto não compõe nem divide.

Mas, *em contrário*. — As palavras exprimem a composição do intelecto, como diz o Filósofo. Ora, nelas há composição e divisão, como é claro nas proposições afirmativas e negativas. Logo, o intelecto compõe e divide.

SOLUÇÃO. — O intelecto humano intelige compondo e dividindo, necessariamente. Pois, como sai da potência para o ato, tem certa semelhança com as coisas geradas, que não têm a sua perfeição imediatamente, mas a adquirem sucessivamente. Semelhantemente, o intelecto humano não adquire, imediatamente, pela primeira apreensão, conhecimento completo da coisa; mas, primeiro, apreende-lhe algo, por exemplo, a qüididade, que é o objeto primeiro e próprio do intelecto; e em seguida, intelige as propriedades, os acidentes, e as relações circunstantes à essência da coisa. E então, o intelecto há de, necessariamente, compor uma coisa apreendida, com outra, ou dividi-las, e de uma composição e divisão passar para outra, o que é raciocinar.

O intelecto angélico, porém, e o divino comportam-se como coisas incorruptíveis que são: imediatamente, desde o princípio, têm perfeição total. Por onde, tais intelectos têm imediata e perfeitamente o conhecimento total de uma coisa. E assim, conhecendo a qüididade da coisa, dela conhece simultaneamente tudo o que nós podemos conhecer compondo, dividindo e raciocinando. E portanto, o intelecto humano conhece compondo, dividindo e raciocinando. Ao passo que o intelecto divino e o angélico conhecem, certamente, a composição, a divisão e o raciocínio, não, porém, compondo, dividindo e raciocinando; mas pela intelecção da simples qüididade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A composição e a divisão do intelecto realizam-se por diferenciação ou comparação. Por onde, conhecer muitas coisas, compondo e dividindo, é, para o intelecto, como conhecer a diferença ou a comparação das coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto abstrai, dos fantasmas; e contudo não intelige, em ato, senão voltando-se para eles, como antes ficou dito (a. 1; q. 84, a. 7). E, voltando-se para os fantasmas, à composição e à divisão do intelecto adjunge-se o tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A semelhança da coisa é recebida no intelecto, ao modo deste e não ao daquela. Por onde, à composição e à divisão do intelecto corresponde, certo, algo por parte da coisa, que, todavia não está na coisa do mesmo modo por que está no intelecto. Pois, o objeto próprio do intelecto humano é a qüididade da coisa material, que está ao alcance do sentido e da imaginação. Ora,

dupla é a composição que se encontra nas coisas materiais. A primeira é a da forma e da matéria; e a esta corresponde, no intelecto, a composição, pela qual o todo universal é predicado da sua parte. Pois, o gênero é deduzido da matéria comum; a diferença completiva da espécie, da forma; e o particular, da matéria individual. A segunda composição é a do acidente em relação ao sujeito. E a esta composição real corresponde a composição do intelecto pela qual o acidente é predicado do sujeito; assim, quando se diz — O homem é branco. Contudo, difere a composição do intelecto da composição das coisas. Pois, na composição das coisas há diversidade; ao passo que a composição do intelecto é sinal de identidade das coisas compostas. Assim, o intelecto não compõe de modo a dizer que um homem é a brancura; mas diz que um homem é branco. i. é, tem brancura; pois há identidade, no sujeito, entre o que é tal homem e o que tem a brancura. E, semelhantemente, a composição da forma e da matéria. Pois, animal significa o que tem a natureza sensitiva; racional, o que tem a natureza intelectiva; homem, o que tem alma; Sócrates, por fim, o que tem tudo isso, com a matéria individual.

E conforme essa noção da identidade, o nosso intelecto compõe uma coisa com outra, predicando.

Art. 6 — Se o intelecto pode ser falso.

(Supra, q. 17, a. 3; q. 58, a. 5; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7; Cont. Gent., cap. LIX; III, cap. CVIII; De Verit., q. 1, a. 12; I Periherm., lect. III; III De Anima, lect XI; VI Metaphys., lect. IV; IX, lect, IX).

O sexto discute-se assim. — Parece que o intelecto pode ser falso.

1. — Pois, diz o Filósofo, que a verdade e a falsidade estão na mente. Ora, mente e intelecto são idênticos, como antes já se disse (q. 79). Logo, existe falsidade no intelecto.

2. Demais. — A opinião e o raciocínio pertencem ao intelecto. Ora, numa e noutro pode haver falsidade. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

3. Demais. — O pecado está na parte intelectiva. Ora, há falsidade no pecado, conforme o dito da Escritura (Pr 14, 25), pois, os que praticam o mal erram. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: todos os que se enganam não lhe inteligem o porquê. E o Filósofo diz: o intelecto é sempre verdadeiro.

SOLUÇÃO. — Neste ponto, o Filósofo compara o intelecto com os sentidos. Pois, estes não se enganam, em relação ao seu objeto próprio — assim à vista em relação à cor — salvo por acidente, sobrevindo algum impedimento ao órgão, como quando o gosto de um febricitante julga doces as coisas amargas, porque a sua língua está repleta de maus humores. Porém os sentidos podem enganar-se em relação aos sensíveis comuns, como quando julgam da grandeza ou da figura; assim, se se julgar que o sol é como tamanho de um pé, que, entretanto, é maior que a terra. E com maior razão, eles se enganam em relação aos sensíveis por acidente; assim, quando julgam que o fel é mel, pela semelhança da cor. E a causa disso é evidente. Pois, cada potência, em si mesma, se ordena para o seu objeto próprio. Ora, potências assim ordenadas comportam-se sempre do mesmo modo. Por onde, enquanto permanecem tais, não lhes erra o juízo sobre o objeto próprio.

Ora, o objeto próprio da inteligência é a qüididade da coisa, e, por isso, o intelecto não pode enganar-se no tocante a essa qüididade, em si mesma considerada. Mas pode-o, no tocante aos acidentes da essência ou qüididade, enquanto ordena um para outro, compondo, dividindo ou raciocinando. Por onde, não pode errar em relação às proposições imediatamente conhecidas, desde que o seja a

qüididade dos termos, como se dá, com os primeiros princípios, dos quais resulta também a infalibilidade da verdade, quanto à certeza das ciências, no tocante às conclusões.

Acidentalmente, porém, o intelecto pode enganar-se quanto a qüididade, em se tratando de coisas compostas; não por causa do órgão, porque o intelecto não é virtude que se sirva de órgão, mas por causa da composição interveniente na definição; quer porque a definição de uma coisa é falsa aplicada à outra — assim a definição do círculo é falsa aplicada ao triângulo — quer porque a definição é falsa, em si mesma, implicando composição de elementos impossíveis — assim se se admitisse, como definição de um ser, animal racional alado. Por onde, nas coisas simples, em cujas definições não pode intervir a composição, não podemos nos enganar; podemos, porém, ser deficientes, quanto totalmente não as atingimos, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que há falsidade na mente, pela composição e divisão.

E o mesmo se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO**, quanto à opinião e ao raciocínio.

E **TAMBÉM À TERCEIRA**, quanto ao erro dos que pecam, que consiste na aplicação ao apetecível.

Mas, na consideração absoluta da qüididade e do que por ela é conhecido, o intelecto nunca se engana. — E assim se exprimem os autores aduzidos *em contrário*.

Art. 7 — Se um pode inteligir melhor que outro uma mesma coisa.

(Supra, q. 12, a. 6, ad 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 2, a. 4, ad 1; De Verit., q. 2, a. 2, ad II).

O sétimo discute-se assim. — Parece que um não pode inteligir melhor que outro uma mesma coisa.

1. — Pois, como diz Agostinho, quem intelige uma coisa diferentemente do que ela é, não a intelige. Porque não se pode duvidar que é perfeita a inteligência em relação à qual não há melhor. Por onde, não se pode ir ao infinito quanto ao modo de inteligir qualquer coisa; nem pode um inteligir a mais que outro.

2. Demais. — O intelecto, no inteligir, é verdadeiro. Ora, a verdade, sendo uma equação entre o intelecto e a coisa, não é susceptível de mais nem de menos, pois não se pode dizer, propriamente, que uma coisa é mais ou menos igual. Logo, também não se pode dizer que é mais ou menos inteligida.

3. Demais. — O intelecto é o que há de formalíssimo no homem. Ora, a diferença de forma causa a diferença de espécie. Se, pois, um homem intelige mais que outro, resulta que não são ambos da mesma espécie.

Mas, *em contrário*, a experiência mostra que uns inteligem mais profundamente que outros; assim, quem pode reduzir uma conclusão qualquer aos primeiros princípios e às primeiras causas intelige mais profundamente do que quem pode reduzi-la só às causas próximas.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode-se conceber que alguém intelija uma mesma coisa, mais que outrem. De modo tal que mais determine o ato de inteligir em relação à coisa inteligida. E, então, um não pode inteligir uma mesma coisa mais que outro; porque se inteligisse a coisa diferentemente do que ela é, melhor ou pior, enganar-se-ia e não inteligiria, como argui Agostinho. De outro modo, pode-se conceber que mais determine o ato de inteligir, por parte de quem intelige. E, então, um pode inteligir a mesma

coisa melhor que outro, porque tem melhor virtude no inteligir, assim como vê melhor uma coisa, pela visão corpórea, quem é dotado de virtude mais perfeita e que tem mais perfeita a virtude visiva.

Ora, isto pode se dar, no intelecto, de dois modos. De um modo, porque o intelecto mesmo é mais perfeito. Pois, como é manifesto, quanto melhor disposto for o corpo, tanto melhor disposta será a alma; o que se vê claramente nos seres especificamente diversos. E a razão está em que o ato e a forma são recebidos na matéria, segundo a capacidade desta. Por onde, os homens de corpo melhor disposto terão alma de melhor virtude para inteligir; e, por isso, como diz Aristóteles, vemos que os moles de carne são bem dispostos de mente. De outro modo, por parte das virtudes inferiores, que o intelecto necessita para a sua operação. Assim, os que são melhor dispostos quanto às virtudes imaginativa, cogitativa e memorativa, são-no também melhor para inteligir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A **SOLUÇÃO.** resulta claro do que acaba de ser dito.

E SEMELHANTEMENTE À SEGUNDA. — Pois, a verdade do intelecto consiste em que ele intelige a coisa como ela é.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença de forma, somente proveniente da disposição diversa da matéria, não produz a diversidade específica, mas só a numérica. Pois, as formas diversas de indivíduos diversos é a matéria que as diversifica.

Art. 8 — Se o intelecto intelige o indivisível antes do divisível.

(Supra, q. 11, a. 2, ad 4; III De Anima, lect. XI).

O oitavo discute-se assim. — Parece que o intelecto intelige o indivisível antes do divisível.

1. — Pois, o Filósofo diz que inteligimos e sabemos, pelo conhecimento dos princípios e dos elementos. Ora, os indivisíveis são os princípios e os elementos dos divisíveis. Logo, aqueles são-nos conhecidos antes destes.

2. Demais. — O que entra na definição de uma coisa é conhecido por nós em primeiro lugar, porque a definição parte do que é primeiro e mais conhecido, como diz Aristóteles. Ora, o indivisível entra na definição do divisível, como o ponto na definição da linha; pois, a linha, segundo diz Euclides, é longitude sem latitude, cujas extremidades são dois pontos. E a unidade entra na definição de número, porque o número é a multidão mensurada pela unidade, como diz Aristóteles. Logo, o nosso intelecto intelige o indivisível antes do divisível.

3. Demais. — O semelhante pelo semelhante se conhece. Ora, o indivisível é mais semelhante ao intelecto do que o divisível, porque o intelecto é simples, como diz Aristóteles. Logo, o nosso intelecto conhece primeiro o indivisível.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles que o indivisível se manifesta como a privação. Ora, a privação conhecida ulteriormente. Logo, também o indivisível.

SOLUÇÃO. — O objeto do nosso intelecto, no estado da vida presente, é a qüididade da coisa material, que ele abstrai dos fantasmas, como resulta claro do que já foi dito (a. I; q. 84, a. 7). E como aquilo que é conhecido primariamente e por si, pela virtude cognoscitiva, é o objeto próprio desta, pode-se considerar a ordem em que o indivisível é inteligido por nós pela sua relação com a sobredita qüididade. Ora, indivisível pode ser tomado em tríplice acepção. — Primeiro, como o contínuo e indivisível, pois é indiviso em ato, embora seja divisível em potência. E tal indivisível é inteligido por nós antes de lhe

inteligirmos a divisão, que o desdobra em partes, porque o conhecimento confuso é anterior ao distinto, como já se disse (a. 3). — Segundo, especificamente; assim, a noção de homem é um indivisível. E também deste modo o indivisível é inteligido antes que o seja a sua divisão em partes de razão, como antes já se disse (loc. cit.); e ainda antes que o intelecto componha e divida, afirmando ou negando. E a razão disto é que tal duplo indivisível o intelecto o intelige, inteligindo-se a si mesmo, como o seu objeto próprio. — Terceiro, como absolutamente indivisível; assim, o ponto e a unidade, que não se dividem nem atual nem potencialmente. E este indivisível é conhecido ulteriormente, pela privação do divisível. Por onde, o ponto é definido privativamente: Ponto é o que não tem partes. E semelhantemente, a essência da unidade é ser indivisível, como diz Aristóteles. E a razão disto é que tal indivisível tem certa oposição com a causa corpórea, cuja qüididade, primariamente e por si, é apreendida pelo intelecto. — Se porém o nosso intelecto inteligisse por participação dos indivisíveis separados, como ensinavam os Platônicos, seguir-se-ia que tal indivisível seria inteligido primariamente, pois, segundo os Platônicos, o que tem prioridade é primariamente participado pelas coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na aquisição da ciência nem sempre os princípios e os elementos têm prioridade; pois, por vezes, pelos efeitos sensíveis chegamos ao conhecimento dos princípios e das coisas inteligíveis. Mas, no complemento da ciência, o conhecimento dos efeitos depende do conhecimento dos princípios e dos elementos; porque, como no mesmo passo diz o Filósofo, opinamos que sabemos quando podemos reduzir os principiados às suas causas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ponto não entra na definição da linha, comumente compreendida. Ora é manifesto que numa linha infinita e mesmo circular, não há ponto senão em potência. Mas Euclides define a linha finita reta; e por isso introduziu o ponto na definição da linha, como o limite na definição do limitado. E quanto à unidade, ela é a medida do número e, portanto, entra na definição do número mensurado. Não entra, porém, na definição do divisível, mas antes, inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A semelhança, pela qual inteligimos, é a espécie do conhecido no conhecente. Por onde, não é pela semelhança da natureza com a potência cognitiva que uma coisa é conhecida primariamente, mas pela conveniência com o objeto; do contrário, a vista conheceria mais o ouvido do que a cor.

Questão 86: Do que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.

Em seguida deve-se tratar do que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.

E, sobre este ponto, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o nosso intelecto conhece o singular.

(II Sent., dist. III, q. 3, a. 3, ad 1; IV, dist. L, q. 1, a. 3; I Cont. Gent., cap. LXV; De Verit., q. 2, a. 5, 6; q. 10, a. 5; Qu. De Anima, a. 20; Quodl, VII, q. 1, a. 3; XII, q. 8; Opusc. XXIX, De Princip. Individ.: III De Anima Lect. VIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto conhece o singular.

1. — Pois, quem conhece a composição conhece-lhe os extremos. Ora, o nosso intelecto conhece esta composição — Sócrates é homem — porque é capaz de formar uma proposição. Logo, o nosso intelecto conhece Sócrates como singular.

2. Demais. — O intelecto prático dirige para a ação. Ora, os atos se referem ao singular. Logo o intelecto o conhece.

3. Demais. — O nosso intelecto se intelige a si mesmo. Ora, ele, em si mesmo, é um singular; do contrário não exerceria nenhum ato, pois os atos são próprios só do singular. Logo, este é conhecido pelo nosso intelecto.

4. Demais. — Tudo o que pode a virtude inferior pode a superior. Ora, o sentido conhece o singular. Logo, com maioria de razão, o intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: o universal é conhecido pela razão e o singular, pelo sentido.

SOLUÇÃO. — O nosso intelecto não pode conhecer o singular, nas coisas materiais, direta e primariamente. E isso porque o princípio da singularidade delas é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como já se disse antes (q. 85, a. 1), intelige abstraindo a espécie inteligível, de tal matéria; e isso que ele abstrai é universal. Por onde, o nosso intelecto não conhece diretamente senão o universal. — Porém, indiretamente e por uma como reflexão, pode conhecer o singular. Pois, como já se disse (q. 84, a. 7), mesmo depois de haver abstraído as espécies inteligíveis, não pode, por ela, inteligir em ato, senão voltando-se para os fantasmas, nos quais intelige as espécies inteligíveis, como diz Aristóteles. Assim, pois, intelige diretamente o universal em si, pela espécie inteligível; indiretamente, porém, o singular, do qual são os fantasmas. E, assim, forma a proposição — Sócrates é homem.

Donde é clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — A eleição do particular operável é uma como conclusão de um silogismo do intelecto prático, como diz Aristóteles. Pois, de uma proposição universal não se pode concluir diretamente o singular, senão mediante o aceite de alguma proposição particular. Por onde, a razão universal do intelecto prático não move senão mediante uma apreensão particular da parte sensitiva, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não repugna seja inteligido o singular como tal, senão só enquanto material; pois, só imaterialmente é que uma coisa pode ser inteligida. Por onde, não repugna seja inteligido o que é singular e imaterial, como o intelecto.

RESPOSTA À QUARTA. — A virtude superior pode tanto como a inferior, mas de modo mais eminente. Por onde, aquilo de que o sentido tem conhecimento, material e concretamente, i. é., do singular, diretamente, isso mesmo o intelecto conhece imaterial e abstratamente, o que é conhecer o universal.

Art. 2 — Se o nosso intelecto pode conhecer o infinito.

(De Verit., q. 2, art. 9; Compend. Theol., cap. CXXXIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto pode conhecer infinitas coisas.

1. — Pois, Deus excede toda a infinidade de todos os seres. Ora, o nosso intelecto pode conhecê-lo, como já se disse (q. 12). Logo, com maior razão, pode conhecer infinitas outras coisas.

2. Demais. — É natural ao nosso intelecto conhecer os gêneros e as espécies. Mas, de certos gêneros são infinitas as espécies, como os números, as proposições e as figuras. Logo, o nosso intelecto pode conhecer infinitas coisas.

3. Demais. — Se um corpo não impedisse outro de existir num mesmo lugar, nada impediria existirem infinitos corpos num mesmo lugar. Ora, uma espécie inteligível não impede outra de existir simultaneamente no mesmo intelecto, pois, é possível saberem-se muitas coisas habitualmente. Logo, nada impede que o nosso intelecto tenha, habitualmente, ciência de infinitas coisas.

4. Demais. — O intelecto, não sendo virtude da matéria corpórea, como já se viu (q. 76, a. 1), é potência infinita. Ora, uma virtude infinita pode se referir ao infinito. Logo, o nosso intelecto pode conhecer infinitas coisas.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles: o infinito, como tal é desconhecido.

SOLUÇÃO. — Sendo a potência proporcionada ao seu objeto, necessário é que o intelecto esteja para o infinito, na mesma relação em que está o seu objeto, que é a qüididade da coisa material. Ora, nas coisas materiais, não há infinito atual, mas só potencial, enquanto que uma coisa sucede à outra, como diz Aristóteles. Por onde, em o nosso intelecto há o infinito potencial, enquanto ele apreende uma coisa depois de outra; pois, o nosso intelecto nunca intelige tantas coisas de modo que não possa inteligir mais. Ora, nem atual nem habitualmente o nosso intelecto pode inteligir infinitas coisas. — Atualmente não, porque não pode conhecer simultaneamente em ato senão o que conhece por uma espécie. Ora, o infinito não tem uma só espécie; do contrário teria a essência de todo e de perfeito. Por onde, não pode ser inteligido senão apreendendo-se lhe uma parte depois de outra, como resulta da sua definição em Aristóteles. Pois o infinito é aquilo de que se pode apreender uma quantidade, restando sempre alguma coisa mais a apreender. De modo que o infinito não poderia ser conhecido atualmente, sem que se lhe enumerassem todas as partes, o que é impossível. — E pela mesma razão, não podemos inteligir infinitas coisas, habitualmente. Pois, em nós, o conhecimento habitual é causado pela consideração atual. Assim que, inteligindo, tornamo-nos cientes, como diz Aristóteles. Por onde, não poderíamos ter o conhecimento distinto habitual de coisas infinitas, sem que considerássemos todas elas, enumerando-as pela sucessão do conhecimento, o que é impossível. — E assim, nem atual nem potencialmente o nosso intelecto pode conhecer causas infinitas; mas só potencialmente, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já ficou estabelecido antes (q. 7, a. 1), diz-se que Deus é infinito, como forma não determinada por qualquer matéria. Ao passo que, nas coisas materiais, diz-se infinita a que tem privação da determinação formal. E como a forma é conhecida em si, ao passo que a matéria sem a forma é desconhecida, daí vem que o infinito material é, em si, desconhecido.

Porém o infinito formal, que é Deus, é conhecido em si mesmo; desconhecido, porém, para nós, pela deficiência do nosso intelecto que, no estado da vida presente, tem aptidão natural para conhecer as coisas materiais. E portanto, na vida presente, não podemos conhecer a Deus, senão pelos efeitos materiais. Na vida futura, porém, será eliminada, pela glória, a deficiência do nosso intelecto. E então, poderemos ver o próprio Deus, na sua essência, sem que, todavia, o compreendamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É natural ao nosso intelecto conhecer as espécies pela abstração dos fantasmas. Por onde, as espécies dos números e das figuras, quem não as imaginou, não as pode conhecer, nem atual nem habitualmente; salvo, talvez, genericamente e pelos princípios universais, o que é conhecer potencial e confusamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se dois ou muitos corpos estivessem num lugar, não seria necessário que entrassem nesse lugar, sucessivamente, de modo que pela sucessão mesma desse fato esses corpos localizados fossem enumerados. Ora, as espécies inteligíveis entram em o nosso intelecto sucessivamente, porque muitas, simultaneamente, não podem ser inteligidas. Por onde, necessariamente, em o nosso intelecto estão espécies enumeradas e não infinitas.

RESPOSTA À QUARTA. — Sendo infinito pela virtude, o nosso intelecto conhece o infinito. E a sua virtude é infinita por que não é determinada pela matéria corpórea. E, sendo capaz de conhecer o universal, abstrato da matéria individual, não fica conseqüentemente limitado a um indivíduo, mas, em si mesmo, se aplica a infinitos indivíduos.

Art. 3 — Se o nosso intelecto conhece os contingentes.

(De Verit., 9 isto é, q. 15, a. 2, ad 3; VI Ethic., lect. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o intelecto não conhece os contingentes.

1. — Pois, como diz Aristóteles, o intelecto, a sapiência e a ciência não se ocupam com coisas contingentes, mas necessárias.

2. Demais. — Como diz Aristóteles, coisas que ora existem e ora não existem são mensuradas pelo tempo. Ora, o intelecto faz abstração do tempo, como das outras condições materiais. Ora, como o próprio das coisas contingentes é, ora, existir e ora, não existir, resulta que tais coisas não são conhecidas pelo intelecto.

Mas, *em contrário*. — Toda ciência está no intelecto. Ora, há certas ciências que se ocupam com os contingentes, como as ciências morais, que têm por objeto os atos humanos sujeitos ao livre arbítrio; e também as ciências naturais, quanto à parte que trata dos seres susceptíveis de geração e corrupção. Logo, o intelecto conhece os contingentes.

SOLUÇÃO. — De dois modos podem-se considerar as coisas contingentes: enquanto contingentes e enquanto têm algo de necessário, pois nada há de tal modo contingente, que nada tenha em si de necessário. Como o fato mesmo de Sócrates correr é, em si, contingente; mas a dependência da corrida, em relação ao movimento, é necessária, pois é necessário que Sócrates se mova, se corre.

Ora, é pela matéria que um ser é contingente; pois, é contingente o que pode ser e não ser, e a potência pertence à matéria. Ao passo que a necessidade é resultante da essência da forma; pois, as coisas conseqüentes à forma existem necessariamente. A matéria, porém, é o principio da individuação. Ora, a noção do universal é apreendida, abstraindo a forma, da matéria particular. Pois, como já se disse antes

(a. 1), o intelecto, por si e diretamente, busca o universal; o sentido, porém, o singular, embora, indiretamente este também seja apreendido pelo intelecto, de certo modo, corno ficou dito antes (Ibid). Por onde, os contingentes, corno tais, são conhecidos diretamente pelo sentidos e, indiretamente, pelo intelecto; porém as noções universais e necessárias dos contingentes são conhecidas pelo intelecto.

Por onde, se se atender às noções universais das coisas que se podem saber, todas as ciências se ocupam com o necessário. Se se atender, porém, às coisas mesmo, então há certas ciências que buscam o necessário e outras, o contingente.

Donde se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se o nosso intelecto conhece os futuros.

(Supra, q. 57, a. 3; IIª IIae, q. 95, a. 1; q. 172, a. 1; I Sent., dist. XXXVIII, a. 5, ad; II, dist. VII, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLIV; De Verit. Q. 8, a. 12; De Malo, q. 16, a. 7; Compend. Theol., cap. CXXXIII; In Isai., cap. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto conhece as coisas futuras.

1. — Pois, o nosso intelecto conhece pelas espécies inteligíveis, que abstrai das condições particulares de lugar e tempo; e por isso elas se referem indiferentemente a todos os tempos. Ora, ele pode conhecer o presente. Logo, também as coisas futuras.

2. Demais. — O homem, mesmo quando privado dos sentidos, pode conhecer certos futuros, como é patente nos adormecidos e nos frenéticos. Ora, essa privação dos sentidos dá maior vigor à inteligência. Logo, o intelecto, por si mesmo, pode conhecer as coisas futuras.

3. Demais. — O conhecimento intelectivo do homem é mais eficaz do que qualquer conhecimento dos brutos. Ora, certos animais prevêem certos futuros; assim, as gralhas pequenas, freqüentemente crocitando, anunciam a chuva que em breve virá. Logo, com maioria de razão, o intelecto humano pode conhecer as coisas futuras.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 8, 6-7): É muita a aflição do homem, porque ignora as coisas passadas, e por nenhum mensageiro pode saber as futuras.

SOLUÇÃO. — Sobre o conhecimento dos futuros deve-se distinguir, do mesmo modo que sobre o dos contingentes. Pois, os futuros, enquanto sujeitos ao tempo, são singulares, que o intelecto humano não conhece senão pela reflexão, como já se disse antes (a. 1). Porém, as noções dos futuros podem ser universais e perceptíveis pelo intelecto, de modo que se pode ter ciência delas. Para tratarmos, porém, completamente do conhecimento dos futuros, deve-se saber que podem ser conhecidos de duplo modo: em si mesmos e nas suas causas. Em si mesmos, só podem ser conhecidos por Deus, a quem estão presentes, quando ainda são futuros, no decurso das causas; pois o olhar eterno de Deus domina, simultaneamente, todo o decurso do tempo como já se disse antes (q. 14, a. 13), quando se tratou da ciência de Deus. Mas, nas suas causas, podem ser conhecidos também de nós. E se provêm das causas necessariamente, são conhecidos com a certeza da ciência; assim, o astrólogo conhece o eclipse futuro. Se porém provêm das causas, no mais das vezes, então podem ser conhecidos por conjectura mais ou menos certa, conforme as causas forem mais ou menos inclinadas para os efeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, quanto ao conhecimento por meio das noções universais das coisas; pelas quais os futuros podem ser conhecidos segundo a dependência do efeito em relação à causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, a alma recebe uma certa colaboração do acaso de modo que, por sua natureza pode conhecer os futuros. Assim, quando se retrai dos sentidos corpóreos e, de certo modo, volta-se para si mesma, torna-se participante do conhecimento dos futuros. Tal opinião seria racional se admitíssemos que a alma adquire o conhecimento das causas pela participação das idéias, como ensinavam os Platônicos; porque então, ela conheceria, por natureza, as causas universais de todos os efeitos, mas ficaria impedida pelo corpo; de modo que, uma vez separada dos sentidos, conheceria os futuros. Ora, este modo de conhecer não é conatural ao nosso intelecto, que tira dos sentidos os elementos do seu conhecimentos. Por onde, não é por natureza que a alma, quando separada dos sentidos, conhece os futuros; mas é, antes, pela impressão de certas causas superiores espirituais e corporais. — Espirituais, como quando, pelo ministério dos anjos, com a virtude divina, o intelecto humano é iluminado e os fantasmas são ordenados ao conhecimento de certos futuros. Ou também quando, por operação dos demônios produz-se uma comoção na fantasia, designando de antemão certos futuros, que os demônios conhecem, como já se disse antes (q. 57, a. 3). Ora, essas impressões das causas espirituais a alma pode naturalmente recebê-las, sobretudo quando separada dos sentidos; porque, então, se torna mais próxima das substâncias espirituais e mais livre das agitações exteriores. — Mas também o fato pode sedar pela impressão das causas superiores corporais; pois, é manifesto que os corpos superiores causam impressão nos inferiores. Por onde, como as virtudes sensitivas são atos dos órgãos corpóreos, é conseqüente que a impressão dos corpos celestes cause, de certo modo, imutação na fantasia. E por isso, sendo os corpos celestes causa de muitos futuros, produzem-se na imaginação sinais de certos deles. E tais sinais são percebidos mais de noite, pelos que dormem, do que de dia, pelos que estão acordados; porque, como diz Aristóteles, as coisas transmitidas de dia dissipam-se facilmente; ao passo que o ar da noite é tranqüilo porque as noites são mais silenciosas. E despertam o sentido, no corpo, por causa do sono; pois, os pequenos movimentos interiores são sentidos mais pelos adormecidos do que pelos acordados. Ora, esses movimentos produzem os fantasmas, pelos quais são previstos os futuros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos nada têm, acima da fantasia, que ordene os fantasmas, como os homens, que têm a razão; e por isso, a fantasia dos brutos é conseqüente, totalmente, à impressão celeste. Por onde, pelos movimentos deles podem-se conhecer certos futuros, como a chuva e outros, mais do que pelo movimento dos homens, que se movem pelo conselho da razão. E por isso diz o Filósofo: há certos homens imprudentíssimos que são previdentes em sumo grau; porque a inteligência deles não é trabalhada de cuidados; mas, deserta e vazia de tudo é, quando movida, como que levada pelo motor.

Questão 87: Como a alma intelectiva se conhece a si mesma e àquilo que nela existe.

Em seguida deve-se considerar como a alma intelectiva se conhece a si mesma e àquilo que nela existe.

E, sobre estes pontos, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma intelectiva se conhece a si mesma pela sua essência.

(Supra, q. 14, a. 2, ad 3; II Cont. Gent., cap. LXXV; III, cap. XLVI; De Verit., q. 8, a. 6; q. 10, a. 8; Qu. De Anima, a. 16, ad 8; II De Anima, lect. VI; III, lect. IX).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva se conhece a si mesma, pela sua essência.

1. — Pois diz Agostinho, que a mente incorpórea conhece a si mesma por si mesma.

2. Demais. — O anjo e a alma humana convêm no gênero da substância intelectual comum. Ora, o anjo se intelige a si mesmo, pela sua essência. Logo, também a alma humana.

3. Demais. — No que não há matéria, o intelecto se identifica com o que é inteligido, como diz Aristóteles. Ora, a alma humana, não sendo ato de nenhum corpo (q. 76, a. 1), não tem matéria. Logo, nessa alma, o intelecto se identifica com o que é inteligido; e, portanto, ela se intelige pela sua essência.

Mas, *em contrário*, como diz Aristóteles, o intelecto se intelige tanto a si mesmo como às outras coisas. Ora, estas ele as intelige, não pela essência, mas pelas semelhanças delas. Logo, também não se intelige a si, pela sua essência.

SOLUÇÃO. — É cognoscível o que é atual e não o que é potencial, como diz Aristóteles; assim, um ser conhecido é ente e verdadeiro, enquanto atual. O que manifestamente se vê, nas coisas sensíveis; pois, a vista não percebe o colorido potencial, mas só o atual. E, semelhantemente, é manifesto que o intelecto, como cognoscitivo das coisas materiais, só conhece o que é atual; donde vem que não conhece a matéria prima, senão enquanto esta tem proporção com a forma, como diz Aristóteles. Por onde, as substâncias imateriais, na medida em que são atualizadas pela essência própria, nessa mesma são inteligíveis por essa essência.

Ora, a essência de Deus; que é ato puro e perfeito, é, em si e perfeitamente, por si mesma inteligível. Por onde, Deus, pela sua essência, intelige, não só a si mesmo, como a todas as causas. — A essência do anjo, porém, pertence ao gêneros dos inteligíveis, como ato que é, mas não como ato puro e completo. Por onde, o inteligir angélico não é completo, pela essência do anjo; pois embora este se intelija a si mesmo, pela sua essência, contudo não pode conhecer tudo, por essa mesma essência; mas conhece as coisas diferentes de si pelas semelhanças delas. — Ao passo que o intelecto humano se comporta, no gênero das coisas inteligíveis, somente como ser potencial, assim como a matéria prima se comporta no gênero das coisas sensíveis; e, por isso ele se chama possível. Assim, pois, considerado na sua essência, comporta-se como potência inteligente. Por onde, tem, de si mesmo, virtude para inteligir, não, porém, para ser inteligido, senão quando se atualiza. E assim, até os próprios Platônicos admitiam a ordem dos entes inteligíveis como superior à dos intelectos; porque, o intelecto não intelige senão pela participação do inteligível; ora, o que participa é inferior ao que é participado, na opinião deles.

Se, pois, o intelecto humano se atualizasse por participação das formas inteligíveis separadas, como ensinavam os Platônicos, por uma tal participação das coisas incorpóreas o intelecto humano se

inteligiria a si mesmo. Ora, como é conatural ao nosso intelecto, no estado da vida presente, referir-se às coisas materiais e sensíveis, como se disse antes (q. 84, a. 7), é conseqüente que ele se intelija a si mesmo, na medida em que é atualizado pelas espécies abstraídas das coisas sensíveis, pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis e, mediante estes, ato do intelecto possível. Logo, não é pela sua essência, mas pelo seu ato, que o nosso intelecto se conhece a si mesmo. E isto, de dois modos. — Particularmente, enquanto Sócrates ou Platão percebe a si mesmo como tendo uma alma intelectiva, porque percebe o inteligir próprio. — De outro modo, universalmente, enquanto consideramos a natureza da mente humana, pelo ato do intelecto.

É verdade, porém, que o juízo e a eficácia deste conhecimento, pelo qual conhecemos a natureza da alma, compete-nos pela derivação da luz do nosso intelecto, da verdade divina, na qual se contêm as razões de todas as coisas, como antes se disse (q. 84, a. 5). Por onde, Agostinho diz: Contemplamos a verdade inviolável, pela qual, tão perfeitamente quanto podemos, definimos, não qual seja a mente de cada homem, mas qual deva ser, pelas razões sempiternas.

Ora, há diferença entre estes dois conhecimentos. — Pois, para se ter o primeiro conhecimento da alma, basta a presença mesma desta, que é o princípio do ato, pelo qual a alma se percebe a si mesma. — Mas, para ter da alma o segundo conhecimento, não basta a presença da mesma, mas requer-se diligente e sutil inquisição. Donde vem que muitos ignoram a natureza da alma, e muitos erraram também sobre a natureza dela. Pelo que Agostinho diz, falando de tal inquisição da alma: Que a alma não procure considerar-se como ausente, mas cure de se discernir como presente, i. é., conhecer a sua diferença, das outras coisas, o que é conhecer a sua qüididade e natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma se conhece a si mesma por si mesma, porque, afinal, chega ao conhecimento de si mesma, embora por ato seu. Pois, é ela mesma que é conhecida, porque se ama a si mesma, como no mesmo passo citado se acrescenta. Uma coisa, porém, pode ser considerada como conhecida por si mesma, de dois modos: porque lhe adquirimos o conhecimento sem ser pelo intermédio de nenhuma outra e, assim, é que se consideram os primeiros princípios conhecidos por si mesmos; ou porque não é cognoscível por acidente, como a cor é visível por si e a substância, por acidente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência do anjo está, como ato, no gênero dos inteligíveis; e portanto, se comporta como intelecto e como causa inteligida. Por onde, o anjo apreende a sua essência, por si mesmo. Não porém o intelecto humano, que, ou é absolutamente potencial, em relação aos inteligíveis, como intelecto possível; ou é o ato dos inteligíveis abstratos dos fantasmas, como intelecto agente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O passo citado do Filósofo é, universalmente, verdadeiro de todo intelecto. Pois, assim como o sentido em ato é o sensível em ato, por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato; assim o intelecto em ato é a coisa inteligida em ato, por causa da semelhança da coisa inteligida que é a forma do intelecto em ato. Por onde, o intelecto humano, atualizado pela espécie da coisa inteligida, é inteligido pela mesma espécie, como pela sua forma. Pois, dizer que, nos seres que não têm matéria, o intelecto é idêntico ao inteligido, é o mesmo que dizer que, nas coisas inteligidas em ato, o intelecto é idêntico ao que é inteligido. Porquanto, o que é inteligido em ato não tem matéria. Mas a diferença está em que as essências de certos seres não têm matéria; assim, as substâncias separadas, a que chamamos anjos, das quais cada uma tanto é inteligida como inteligente. Há porém certas coisas das quais as essências não são sem matéria, mas só as semelhanças abstratas delas. Por onde diz o Comentador, que a proposição induzida só é verdadeira das substâncias separadas; verifica-se de certo modo, nelas, o que não se verifica em outros seres, como já se disse.

Art. 2 — Se o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 2; De Verit., q. 10, a. 9; Quold. VIII, q. 2, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles.

1. — Pois, diz Agostinho, A fé não se manifesta no coração em que ela está, como se manifesta a alma de um homem, pelos movimentos do corpo; mas é possuída com ciência certíssima e proclamada pela consciência. E o mesmo se dá com os outros hábitos da alma. Logo, os hábitos da alma não são conhecidos pelos atos, mas por si mesmos.

2. Demais. — As coisas materiais exteriores à alma são conhecidas pelas semelhanças delas, que nela estão presencialmente; e por isso se diz que são conhecidas pelas suas semelhanças. Ora, os hábitos da alma estão nela, presencialmente, pela sua essência. Logo, são conhecidos pela sua essência.

3. Demais. — O que faz com que uma coisa seja o que é, tem, primariamente, as qualidades desta. Ora, as coisas externas são conhecidas da alma pelos hábitos e espécies inteligíveis. Logo, estes são, em si mesmos, mais conhecidos da alma.

Mas, *em contrário*. — Os hábitos são os princípios, tanto dos atos como das potências. Mas, como já ficou dito,os atos e as operações são, pela razão, anteriores às potências. Logo, pela mesma razão, são anteriores aos hábitos. E assim, tanto os hábitos como as potências são conhecidos pelos atos. **SOLUÇÃO.** — O hábito, de certo modo, é o meio entre a potência pura e o ato puro. Pois, como já se disse (a. 1), só o atual é conhecido. Donde, na medida em que o hábito é deficiente, quanto ao ato perfeito, nessa mesma o é quanto a ser cognoscível por si mesmo. Mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato, ou porque alguém percebe que tem um hábito, percebendo que produz um ato próprio desse hábito; ou porque inquire a natureza e a essência do hábito, pela consideração do ato. Ora, aquele modo de conhecer o hábito dá-se pela presença mesma dele, pois, é por esta causa do ato, pelo qual é imediatamente percebido. Ao passo que este dá-se pela perquirição atenta, como antes já se disse, a respeito da alma (a. 1).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a fé não seja conhecida pelos movimentos exteriores do corpo, é, todavia, percebida, por aquele em quem existe, também pelo ato interior do coração. Pois, ninguém tem consciência de ter fé, senão porque tem a percepção de que crê.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os hábitos estão presentes ao nosso intelecto, não como objetos dele, porque o objeto do nosso intelecto, no estado da vida presente, é a natureza da coisa material, como antes já se disse (q. 84, a. 7); mas estão presentes ao intelecto, como o meio pelo qual o intelecto intelige.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O dito — o que jaz uma coisa ser o que é, tem, primariamente as qualidades desta, é verdadeiro quando entendido de coisas pertencentes a uma mesma ordem, como no mesmo gênero de causa; assim, quando se diz que a saúde é desejável por causa da vida, resulta que esta é ainda mais desejável. Não é, porém, verdadeiro, entendido de coisas de ordens diversas; assim, se se disser que a saúde é desejável por causa do remédio, daí não se segue que este seja ainda mais desejável, porque a saúde pertence à ordem dos fins, ao passo que o remédio, à das causas eficientes. Assim, pois, de duas coisas pertencentes, em si, à ordem dos objetos do conhecimento, mais conhecida será a pela qual a outra é conhecida; como os princípios, mais que as conclusões. Ora, o hábito, como

tal, não pertence à ordem dos objetos; nem é o objeto conhecido pelo qual certas coisas sejam conhecida, mas sim, a disposição ou forma pela qual o conhecente conhece. E, portanto, a objeção não colhe.

Art. 3 — Se o nosso intelecto conhece o ato próprio.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3; II Cont. Gent., cap. LXXV; De Verit., q. 10, a. 9; II De Anima, lect VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto não conhece o ato próprio.

1. — Pois, é propriamente conhecido o que é objeto da virtude cognoscitiva. Ora, o ato difere do objeto. Logo, o intelecto não conhece o ato próprio.

2. Demais. — Tudo o que é conhecido o é por algum ato. Ora, se o intelecto conhece o ato próprio, por algum ato o conhece; e, de novo, esse ato, por outro. Donde, há-se de proceder até o infinito, o que é impossível.

3. Demais. — O sentido está para o seu ato, como o intelecto para o seu. Ora, o sentido próprio não sente o seu ato, pois isso pertence ao sentido comum, como já se disse. Logo, nem o intelecto intelige o seu ato.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Intelijo-me como inteligente.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito (a. 1, 2), só se conhece aquilo que é atual. Ora, a perfeição última do intelecto é a sua operação. Esta operação, porém, não é ao modo da ação tendente para uma coisa exterior, como p. ex., a edificação é a perfeição da coisa edificada; mas permanece no operante, como perfeição e ato deste, segundo já se disse. Por onde, isto é que primeiro é inteligido, do intelecto, a saber, o seu próprio inteligir. — Mas, nesta intelecção, os diversos intelectos se comportam diversamente. — Assim, há um intelecto, o divino, que é o seu próprio inteligir. Por onde, Deus, inteligindo-se como inteligente, intelige a sua essência, pois esta é o seu inteligir. — Há, porém, outro intelecto, o angélico, que não é o inteligir próprio, como já se disse (q. 76, a. 1); todavia, o primeiro objeto do inteligir do anjo é a própria essência dele. Por onde, embora no anjo se distinga, pela razão, o inteligir-se a si próprio, do inteligir a sua essência, contudo, ele intelige uma e outra coisa por um mesmo ato simultâneo. Porque, inteligir a sua essência é a perfeição própria desta; mas, por um mesmo ato simultâneo é inteligida a coisa, com a sua perfeição. — Há, por fim, outro intelecto, o humano, que nem é o inteligir próprio, nem do seu inteligir é o objeto primeiro a essência própria, mas, algo de extrínseco, que é a natureza material da coisa. Por onde, o que é primariamente conhecido pelo intelecto humano é um objeto tal; secundariamente, é conhecido o ato mesmo pelo qual é conhecido o objeto; e, pelo ato, é conhecido o intelecto, em si, cuja perfeição é o inteligir. E, por isso, o Filósofo diz, que os objetos são conhecidos antes dos atos; e os atos, antes das potências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O objeto do intelecto é algo de comum, a saber, o ser e a verdade, no que está também compreendido o ato mesmo de inteligir. Por onde, o intelecto pode conhecer o ato próprio, mas não primariamente. Porque o primeiro objeto do nosso intelecto, no estado da vida presente, não é qualquer ser e qualquer verdade, mas o ser e a verdade considerados nas coisas materiais, como já se disse (q. 84, a. 7); e por eles é que o intelecto chega ao conhecimento de todas as outras coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O inteligir humano, em si, não é o ato e a perfeição da natureza inteligida, de modo que possa, por um só ato, ser inteligida a natureza da coisa material e o inteligir mesmo, assim

como, por um só ato, é inteligida a coisa com a sua perfeição. Por onde, um é o ato pelo qual o intelecto intelige uma pedra e outro, o pelo qual se intelige como inteligindo a pedra, e assim por diante. Nem há inconveniente em que o intelecto seja potencialmente infinito, como antes já se disse (q. 86, a. 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido próprio sente por meio da imutação do órgão material pelo sensível exterior. Ora, não é possível que algo de material se imute a si mesmo; mas uma coisa é imutada por outra. Por onde, o ato do sentido próprio é percebido pelo sentido comum. Ora, como o nosso intelecto não intelige por imutação material do órgão, não há símile.

Art. 4 — Se o intelecto intelige o ato da vontade.

(Supra, q. 82, a. 4, ad 1; III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto não intelige o ato da vontade.

1. — Pois, só é conhecido do intelecto aquilo que, de certo modo, lhe está presente. Ora, o ato da vontade não está presente ao intelecto, pois, são potências diversas. Logo, o ato da vontade não é conhecido pelo intelecto.

2. Demais. — O ato se específica pelo seu objeto. Ora, o objeto da vontade difere do objeto do intelecto. Logo, o ato da vontade tem espécie diversa do objeto do intelecto. Logo, não é conhecido por este.

3. Demais. — Agostinho diz, que os afetos da alma não são conhecidos, nem pelas imagens, como os corpos, nem pela presença, como as artes, mas por certas noções. Ora, não pode haver na alma noções de outras coisas, senão da essência das coisas conhecidas ou das semelhanças destas. Logo, é impossível que o intelecto conheça os afetos da alma, que são atos da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Intelijo-me como querendo.

SOLUÇÃO. — Como já se disse antes (q. 59, a. 1), o ato da vontade não é senão uma certa inclinação conseqüente à forma inteligida; assim como o apetite natural é a inclinação conseqüente à forma natural. Ora, a inclinação está, a seu modo, na coisa à qual pertença. Por onde, a inclinação natural está naturalmente na coisa natural; a do apetite sensível está sensivelmente, no ser que sente; e semelhantemente, a inteligível, que é ato da vontade, está inteligívelmente, no ser que intelige, como no primeiro princípio e no sujeito próprio. Por isso, o Filósofo usa da locução: a vontade está na razão. Ora, é conseqüente que, o que está, inteligívelmente, num ser inteligente, seja por este inteligido. Por onde, o ato da vontade é inteligido pelo intelecto, enquanto alguém tem consciência de querer e enquanto conhece a natureza deste ato e, por conseqüência, a natureza do princípio do mesmo, que é o hábito ou a potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia, se a vontade e o intelecto, sendo potências diversas, também diferissem; então, o que estivesse na vontade estaria ausente do intelecto. Ora, como ambas se radicam numa mesma substância da alma, e uma é, de certo modo, o princípio da outra, resulta conseqüentemente, que o que está na vontade está também, de certo modo, no intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem e o verdadeiro, objetos da vontade e do intelecto, diferem, certo, pela razão; contudo, um se contém no outro, como antes já se disse (q. 82, a. 4, ad 1); pois, o verdadeiro é um certo bem e o bem, um certo verdadeiro. Por onde, o que é da vontade cai sob a alçada do intelecto; e o que é do intelecto pode cair sob a da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os afetos da alma não estão no intelecto, nem pela semelhança, somente, como os corpos, nem pela presença, como no sujeito próprio, conforme se dá com as artes; mas como o principiado está no princípio, no qual é ela a noção do principiado. E por isso Agostinho diz que os objetos da alma estão na memória, por meio de certas noções.

Questão 88: Como a alma humana conhece as coisas que lhe são superiores.

Em seguida deve-se considerar como a alma humana conhece as coisas que lhe são superiores, a saber, as substâncias imateriais. E, sobre este ponto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma humana, no estado da vida presente, pode inteligir as substâncias imateriais, em si mesmas.

(II Cont. Gent., cap. LX ; III, cap. XLII usque ad XLVI; De Verit., q.10, a.11; q.18, a.5, ad 7 . 8 ; Qu. De Anima, a.16 ; In Boet. De Trin., q.6, art. 3; II Metaphys., lect. I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma humana, no estado da vida presente, pode inteligir as substâncias imateriais em si mesmas.

1. — Pois diz Agostinho: Assim como a alma colhe, pelos sentidos do corpo, os conhecimentos das coisas corpóreas, assim, por si mesma, alcança conhecer os seres incorpóreos. Ora, estes são as substâncias imateriais, Logo, a alma humana intelige tais substâncias.

2. Demais. — O semelhante pelo semelhante se conhece. Ora, a mente humana mais se assemelha aos seres imateriais que às coisas materiais, pois é imaterial, como resulta do que já disse antes (q. 76, a. 1). Ora, se a nossa mente intelige as coisas materiais, com maior razão inteligirá as materiais.

3. Demais. — Como a excelência dos sensíveis corrompe o sentido, daí vem que os sensíveis em si, em máximo grau, não são nesse mesmo grau sentidos por nós. Ora, a excelência dos inteligíveis não corrompe o intelecto, como já se disse. Logo, aquilo que é, em si, inteligível em máximo grau, é também inteligível para nós, no mesmo grau. Como, porém, as coisas materiais não são inteligíveis, senão porque as tornamos inteligíveis em ato, abstraindo da matéria, é manifesto que, em si, são mais inteligíveis as substâncias imateriais, por natureza. Por onde, são muito mais inteligíveis por nós, que as coisas materiais.

4. Demais. — O comentador diz, que se as substâncias abstratas não pudessem ser inteligidas por nós, então a natureza teria operado em vão, fazendo com que não seja inteligido por nenhum intelecto aquilo que é, em si, naturalmente inteligido. Ora, nada é inútil ou vão, em a natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

5. Demais. — O sentido está para os sensíveis, como o intelecto para os inteligíveis. Ora, a nossa vista pode ver todos os corpos, quer sejam superiores e incorruptíveis, quer inferiores e corruptíveis. Logo, o nosso intelecto pode inteligir todas as substâncias inteligíveis, mesmo as superiores e imateriais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 9, 16): As coisas que há nos céus, quem as investigará? Ora, as sobreditas substâncias consideram-se como estando no céu, segundo a Escritura (Mt 18, 10): Os seus anjos nos céus vêm incessantemente a face de meu Pai, que está nos céus. Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas pela investigação humana.

SOLUÇÃO. — Na opinião de Platão, as substâncias imateriais são não só inteligidas por nós, mas o são primariamente. Pois, Platão ensinava, que as formas imateriais subsistentes, a que chamava idéias, são os objetos próprios do nosso intelecto, sendo, assim, inteligidas por nós primariamente e por si. Ora, a alma conhece as coisas materiais na medida em que a fantasia e o sentido se imiscuem no intelecto. Por onde, quanto mais depurado for este, tanto mais perceberá a verdade inteligível dos seres imateriais.

Mas, segundo a doutrina de Aristóteles, mais de acordo com a nossa experiência, o nosso intelecto, no estado da vida presente, tem relação natural com as naturezas das coisas materiais; e, por isso, nada intelige senão voltando-se para os fantasmas, como é claro pelo que já foi dito (q. 84, a. 7). E, assim, é manifesto que não podemos inteligir as substâncias imateriais, que não caem primariamente e por si sob a alçada dos sentidos e da imaginação conforme o modo do conhecimentos que experimentamos.

Averróis, porém, diz que por fim, nesta vida, o homem pode chegar a inteligir as substâncias separadas, pela continuação em nós ou pela união conosco de certa substância separada, a que chama intelecto agente, a qual, como substância separada que é, intelige, naturalmente, as substâncias separadas. Por onde, quando estiver unida conosco, de modo que, por ela, possamos inteligir perfeitamente, também inteligiremos as substâncias separadas; como agora, pela nossa união com o intelecto possível, inteligimos as coisas materiais.

E essa união do intelecto agente conosco ele a compreende do modo seguinte. Quando inteligimos pelo intelecto agente e pelos inteligíveis especulados — como quando inteligimos as conclusões pelos princípios já inteligidos — necessário é que o intelecto agente esteja para as coisas especuladas inteligidas, como o agente principal está para os instrumentos ou como a forma para a matéria. Pois, é destes dois modos que a ação é atribuída a dois princípios: ao agente principal e ao instrumento, como, p. ex., a secção, atribuída ao artífice e à serra; à forma e ao sujeito, como, p. ex., a calefação, atribuída ao calor e ao fogo. Ora, de ambos os modos, o intelecto agente há de estar para os inteligíveis especulados, como a perfeição, para o perfectível e ao ato, para a potência. É simultaneamente, porém, que um ser recebe o perfeito e a perfeição; assim a pupila recebe o visível em ato e a luz. Por onde, o intelecto possível recebe simultaneamente os princípios especulados inteligidos, e o intelecto agente. E quanto mais recebemos princípios especulados inteligidos, tanto mais nos aproximaremos do ponto em que o intelecto agente há de unir-se conosco perfeitamente. De modo que, quando conhecermos todos os princípios especulados inteligidos, então o intelecto agente unirá conosco perfeitamente e poderemos, por ele, conhecer todos os seres, tanto os materiais como os imateriais. E nisto faz consistir a felicidade última do homem. Nem importa, para a questão, que Averróis admita por si mesmo que, nesse estado de felicidade, o intelecto possível intelige as substâncias separadas pelo intelecto agente; ou que deduza essa opinião mostrando que, se fosse verdadeira a opinião de Alexandre, considerando como corruptível o intelecto possível, então este nunca poderia inteligir as substâncias separadas.

Ora, também a opinião de Averróis, que acaba de ser exposta, não pode subsistir.

Primeiro, porque, se o intelecto agente é uma substância separada, impossível é que, por esta, intelijamos formalmente; pois, é pela forma e pelo seu ato que o agente, formalmente, age, visto, que todo agente age enquanto atual, como já disse antes (q. 76, a. 1), a respeito do intelecto possível.

Segundo, porque se o intelecto agente é como acaba de ser dito, uma substância separada, não se unirá substancialmente, mas só pela sua luz, enquanto está é participada pelas coisas inteligidas especuladas, e não em relação às outras ações do intelecto agente; de modo que, quando vemos as cores iluminadas pelo sol, não se une conosco a substancia do sol, para que possamos fazer as ações deste; mas somente, a luz do sol, para podermos ver as cores.

Terceiro, porque, dado que, pelo modo sobredito, a substância do intelecto agente se unisse conosco, contudo os da opinião de Averróis ensinam que essa união é total, não quanto a um ou dois inteligíveis, mas quanto a todas as coisas inteligidas. Ora, a virtude do intelecto agente não é esgotada por todas as coisas especulativas inteligidas; porque muito mais é inteligir as substâncias separadas, do que, todas as coisas materiais. Por onde é manifesto que, mesmo inteligidas que sejam todas as coisas materiais, nem

assim ficaria o intelecto agente unido conosco, de modo a podermos, por ele, inteligir as substâncias separadas.

Quarto, porque, sendo concedido a muito raros, neste mundo, inteligir todos os objetos materiais, ninguém, ou pouquíssimos, chegariam à felicidade. O que vai conta o Filósofo, dizendo que a felicidade é um bem comum que podem alcançar todos os que não são privados da virtude. E é também contra a razão que, de seres contidos numa espécie, só poucos consigam o fim da espécie.

Quinto, porque o Filósofo diz expressamente que a felicidade é a operação conforme à virtude perfeita. E tendo enumerado muitas virtudes, conclui que a felicidade última, consistente no conhecimento dos máximos inteligíveis, deve ser conforme à virtude da sapiência, que estabelecera como a capital, dentre as ciências especulativas. Por onde se vê Aristóteles colocou a felicidade última do homem no conhecimento das substâncias separadas, tais como podem ser alcançadas pelas ciências especulativas, e não por união com o intelecto agente, imaginada por alguns.

Sexto, porque, como já se demonstrou antes (q. 79, a. 4), o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma virtude da alma, estendendo-se, ativamente, às mesmas coisas às quais, se estende, receptivamente, o intelecto possível. Pois, como já se disse, o intelecto possível é o princípio pelo qual a alma pode vir a ser todas as coisas, e o intelecto agente é o princípio de fazer todas as coisas. Por onde, ambos esses intelectos se estendem, no estado da vida presente, só às coisas materiais que, tornadas inteligíveis em ato, pelo intelecto agente, são recebidas no intelecto possível.

E portanto, no estado da vida presente, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente, podemos inteligir as substâncias separadas imateriais, em si mesmas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Do passo citado de Agostinho pode-se concluir que aquilo que a nossa mente conhece, dos seres incorpóreos, pode conhecer por si mesma. E isto é tão verdadeiro que, mesmo os filósofos podem dizer que a ciência da alma é um princípio para se conhecerem as substâncias separadas. Pois, conhecendo-se a si mesma, a nossa alma atinge, na medida em que isso lhe é possível, um certo conhecimento das substâncias incorpóreas; não as conhece, porém, em si e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a semelhança de natureza fosse razão suficiente do conhecimento, então seria necessário dizer, com Empédocles, que a alma, conhecendo tudo, tem a natureza de tudo. Mas o necessário, para conhecer, é que a semelhança da coisa conhecida esteja no conhecente, como forma deste. Ora, ao nosso intelecto possível, no estado da vida presente, é natural ser informado pelas semelhanças das coisas materiais abstratas dos fantasmas; e, por isso, conhece melhor as coisas materiais do que as substâncias imateriais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Entre o objeto e a potência cognoscitiva é necessário haver a mesma relação que há entre o ativo e o passivo, entre a perfeição e o perfectível. Por onde, se os sensíveis mais excelentes não são apreendidos pelos sentidos, a razão não é só porque eles corrompam os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionadas às potências sensitivas. E, deste modo, as substâncias imateriais são desproporcionadas ao nosso intelecto, no estado da vida presente, de modo a não poder ser inteligidas por ele.

RESPOSTA À QUARTA. — A razão abduzida, do Comentador, é deficiente sob múltiplos aspectos. — Primeiro, porque se as substâncias separadas não são inteligidas por nós, daí não se segue que não sejam inteligidas por nenhum intelecto; pois, são inteligidas por si mesmas e umas, pelas outras. — Segundo, porque o fim das substâncias separadas não é serem inteligidas por nós. Ora, diz-se que é

inútil e vão o que não consegue o fim para qual existe. E assim, não se seguiria que as substâncias imateriais fossem vãs, mesmo se, de nenhum modo, fossem inteligidas por nós.

RESPOSTA À QUINTA. — Os sentidos conhecem os corpos superiores e os inferiores pelo mesmo modo, que é a imutação do órgão, pelo sensível. Ora, as substâncias materiais, que inteligimos por meio da abstração, não são inteligidas por nós do mesmo modo por que o são as substâncias imateriais; pois estas, não tendo nenhuns fantasmas, não podem ser inteligidas pelo mesmo meio.

Art. 2 — Se o nosso intelecto pode chegar a inteligir as substâncias imateriais, pelo conhecimento das coisas materiais.

(IV Sent., dist, XLIX, q.2, a.7, ad 12 ; II Cont. Gent., cap. XLI; De Verit., q.18, a. 5, ad 6; Qu. De Anima, a.16; In Boet. De Trin., q.6, a.3, 4 ; I Poster., XLI; De Causis, lect. VII).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto pode chegar a inteligir as substâncias imateriais, pelo conhecimento das coisas materiais.

1. — Pois, como diz Dionísio, não é possível à mente humana subir à contemplação imaterial das hierarquias celestes, sem ajudar-se do auxílio material em si. Logo, conclui-se que, pelas coisas materiais, podemos ser levados a inteligir as substâncias imateriais.

2. Demais. — A ciência está no intelecto. Ora, há ciências e definições das substâncias imateriais; pois, Damasceno define o anjo; e, tanto as disciplinas teológicas como as filosóficas nos transmitem certos ensinamentos a respeito dos anjos. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

3. Demais. — A alma humana pertence ao gênero das substâncias imateriais. Ora, ela pode ser inteligida por nós, por meio do seu ato, pelo qual intelige as coisas materiais. Logo, também as outras substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós, por meio dos seus efeitos sobre as coisas materiais.

4. Demais. — Só não pode ser compreendida pelos seus efeitos a causa que dista infinitamente deles. Ora, isto só é próprio de Deus. Logo, as outras substâncias imateriais criadas podem ser inteligidas por nós, por meio das coisas materiais.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os inteligíveis não podem ser apreendidos pelos sensíveis, nem os seres simples pelos compostos, nem os incorpóreos pelos corpóreos.

SOLUÇÃO. — Como refere Averróis, um certo Avempace ensinava que, pelos verdadeiros princípios da filosofia, podemos chegar a inteligir as substancias imateriais, por meio da intelecção das materiais. Pois, sendo natural ao nosso intelecto abstrair, da matéria, a qüididade da coisa material, se houver ainda, nessa qüididade, algo de material, o intelecto poderá, de novo abstrair; e, como isto não vai até ao infinito, ele poderá, finalmente, chegar a inteligir uma qüididade absolutamente sem matéria. E isto é inteligir a substância imaterial. O que seria exatamente dito, se as substâncias imateriais fossem as formas e as espécies das matérias, como ensinavam os Platônicos. Não posto, porém, mas suposto que as substâncias imateriais sejam de essência totalmente diversa das qüididades das coisas materiais, por mais que o nosso intelecto abstraia, da matéria, a qüididade da coisa imaterial, nunca chegará a algo de semelhante à substância imaterial. Por onde, pelas substâncias materiais não podemos perfeitamente inteligir as imateriais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelas coisas materiais podemos subir a um certo conhecimento das imateriais; não porém, a um conhecimento perfeito. Pois, não há comparação

própria entre as coisas materiais e as imateriais; mas as semelhanças são muito dissemelhantes, como diz Dionísio, se porventura algumas se deduzem, dos seres materiais, para se inteligirem os imateriais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É sobretudo por via de remoção que, nas ciências, se tratam as coisas superiores. Assim, Aristóteles dá a conhecer os corpos celestes pela negação das propriedades dos corpos inferiores. Por onde, com maioria de razão, as substâncias imateriais não pode ser conhecidas por nós, de modo que lhes apreendamos as qüididades. Mas as ciências nos transmitem ensinamentos sobre elas, por via de remoção e por certas relações que têm com as coisas materiais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma humana se intelige a si mesma pelo seu inteligir, ato próprio dela e que revela perfeitamente a virtude e a natureza da mesma. Mas nem deste modo, nem pelo mais que se descobre nas coisas materiais, pode ser conhecida perfeitamente a virtude e a natureza das substâncias imateriais; porque os meios sobreditos não são adequados às virtudes delas.

RESPOSTA À QUARTA. — As substâncias imateriais criadas não têm o mesmo gênero natural que as substâncias materiais, porque não há nelas a mesma essência da potência e da matéria. Têm, todavia, o mesmo gênero lógico, porque também as substâncias imateriais, nas quais a qüididade não se identifica com o ser, entram no predicamento da substância. Ao passo que Deus não tem de comum com as coisas materiais nem o gênero natural nem o lógico; pois Deus não está, absolutamente, em nenhum gênero, como já disse antes (q. 3, a. 5). Por onde, pelas semelhanças das coisas materiais, pode ser conhecido, afirmativamente, algo, sobre os anjo, quanto à essência comum deles, embora não quanto a essência específica. De Deus, porém, de nenhum modo.

Art. 3 — Se Deus é o que primariamente é conhecido pela mente humana.

(In Boet., De Trin., q. 1, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus é o que primariamente é conhecido pela mente humana.

1. — Pois aquilo pelo qual todas as outras coisas são conhecidas e pelo que as julgamos, é primariamente conhecido por nós; assim, a luz, pelos olhos, e os primeiros princípios, pelo intelecto. Ora, à luz da verdade primeira conhecemos e julgamos todas as coisas, como diz Agostinho. Logo, Deus é o que primariamente é conhecido por nós.

2. Demais. — O que faz uma coisa ser o que é, tem, primariamente, as qualidades desta. Ora, Deus é a causa de todo o nosso conhecimento; pois, como diz a Escritura (Jo 1, 9), é luz verdadeira que ilumina todo homem vindo a este mundo. Logo, Deus é o que primariamente e em máximo grau é conhecido por nós.

3. Demais. O que é primariamente conhecido, em imagem, é o exemplar pelo qual é formada. Ora, a nossa mente é a imagem de Deus, como diz Agostinho. Logo, o que primariamente é conhecido pro ela é Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 1, 18): Ninguém jamais viu a Deus.

SOLUÇÃO. — Como o intelecto humano ao estado da vida presente, não pode inteligir as substâncias imateriais criadas, conforme já se disse (a. 1); não pode, com maior razão, inteligir a essência da substância incriada. Por onde, deve-se dizer, simplesmente, que Deus não é o que primariamente é

conhecido por nós; mas, antes, pelas criaturas é que chegamos ao conhecimento de Deus, segundo aquilo da Escritura (Rm 1, 20): As coisas invisíveis de Deus vêm-se, consideradas pelas coisas que foram feitas. E o que primariamente é inteligido por nós, no estado da vida presente, é a qüididade da coisa material, do objeto do nosso intelecto, como muitas vezes já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — À luz da verdade primeira inteligimos e julgamos tudo, enquanto a luz mesma do nosso intelecto, natural ou gratuita, não é senão uma certa impressão da verdade primeira, como antes se disse (q. 84, a. 5). Por onde, como essa luz do nosso intelecto não está para este como o que é inteligido, mas como o por que se intelige, com maior razão Deus não é o que primariamente é inteligido pelo nosso intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito: o que faz uma coisa ser o que é tem, primariamente, as qualidades desta, deve ser entendido de seres de uma mesma ordem, como antes se disse (q. 87, a. 2, ad 3). Ora, as coisas são conhecidas por causa de Deus; não porque Deus seja o primeiro conhecido, mas porque é a causa primeira da virtude cognoscitiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a nossa alma fosse a perfeita imagem de Deus, como o filho é do Pai, a nossa alma inteligiria Deus imediatamente. Ora, como é uma imagem imperfeita, a objeção não colhe.

Questão 89: Do conhecimento da alma separada.

Em seguida deve–se tratar do conhecimento da alma separada.

E, sobre este ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se a alma separada pode inteligir alguma coisa.

O primeiro discute–se assim. Parece que a alma separada não pode inteligir absolutamente nada.

1. – Pois, como diz o Filósofo, corrompe–se o inteligir de ficar com uma certa corrupção interna. Mas, tudo o que é interno, no homem, corrompe–se pela morte. Logo, também há de corromper–se o próprio inteligir.

2. Demais. – A alma humana, como já se disse, pode ser impedida de inteligir pela obstrução dos sentidos e pela imaginação perturbada. Ora, pela morte, os sentidos e a imaginação se corrompem totalmente, como resulta do sobredito. Logo, a alma, depois da morte, nada intelige.

3. Demais. – Se a alma separada intelige, necessariamente há de inteligir por meio de certas espécies. Ora, não intelige por meio de espécies inatas, porque, a princípio, é como uma táboa na qual nada está escrito, Nem por meio de espécies que abstraia das coisas, porque não tem os órgãos do sentido e da imaginação, mediante os quais as espécies inteligíveis são abstraídas das coisas. Nem ainda por meio de espécie já anteriormente abstratas e conservadas na alma, porque, então, a alma da criança nada inteligiria, depois da morte. Nem, enfim, por meio de espécies inteligíveis divinamente influídas, pois, então, tal conhecimento não seria o natural, que é o de que agora se trata, mas o da graça. Logo, a alma separada do corpo nada intelige.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que se a alma não tem nenhuma operação própria, não pode existir separada. Ora, ela pode existir separada. Logo, tem operação que lhe é própria e, sobretudo, a de inteligir, Logo, intelige quando separada do corpo.

SOLUÇÃO. – Esta questão encerra dificuldade porque a alma, enquanto esta unida ao corpo, não pode inteligir nada sem se voltar para os fantasmas, como a experiência o prova. Se, porém, como queriam os Platônicos, não é pela sua natureza que a alma assim intelige, mas só por acidente, enquanto unida ao corpo, então a questão pode se resolver facilmente. Pois, removido o impedimento do corpo, a alma tornaria à sua natureza, inteligindo simplesmente os inteligíveis, sem se voltar para os fantasmas, como acontece com as outras substâncias separadas. Mas, segundo tal opinião, não foi para a sua perfeição que a alma foi unida ao corpo, desde que intelige menos, unida a este, do que separada do mesmo; mas só para a perfeição do corpo. O que é irracional, porque a matéria existe para a forma e não inversamente. Se, porém, admitirmos que a alma intelige, por natureza, voltando–se para os fantasmas, como essa natureza não se muda pela morte do corpo, resulta que a alma, então, nada poderá inteligir, naturalmente, por não lhe estarem presentes os fantasmas para os quais se volte.

E portanto, para eliminar a dificuldade presente, deve–se considerar que, como nenhum ser opera senão enquanto atual, o modo de qualquer cousa operar segue–se–lhe ao modo de ser. Ora, um é o modo de ser da alma enquanto unida ao corpo, e outro, quando dele separada, permanecendo, porém sempre a mesma natureza dela. Não que lhe seja acidental o estar unida ao corpo, pois isso é em virtude da natureza da mesma; assim como também a natureza leve não se muda quando está no seu lugar próprio, como lhe é natural, e quando está fora desse lugar, o que lhe é contra a natureza. Por onde, segundo o modo, de ser pelo qual está unida ao corpo, à alma é próprio o modo de inteligir que

consiste em voltar–se para os fantasmas dos corpos, que estão nos órgãos corpóreos. Quando, porém, estiver separada do corpo, ser–lhe–à próprio o modo de inteligir consistente em voltar–se para o que é absolutamente inteligível, como as demais substâncias separadas do corpo. E, portanto, o modo de inteligir, que consiste em voltar–se para os fantasmas, é natural à alma, como natural lhe é o estar unida ao corpo; mas, como está fora da essência da sua natureza o existir separada do corpo, semelhantemente, é–lhe contra a natureza inteligir sem se voltar para os fantasmas. E é para operar conforme a sua natureza que está unida ao corpo.

Mas aqui surge ainda uma dúvida. Pois, como as coisas sempre se ordenam para o que lhes está melhor, e como é melhor modo de inteligir o que consiste em voltar–se para os inteligíveis, absolutamente, do que o consistente em voltar–se para os fantasmas, Deus devia ter instituído a natureza da alma tal que lhe fosse natural o modo de inteligir mais nobre, sem que ela precisasse, para isto, de estar unida ao corpo.

Deve–se, pois, considerar que, embora inteligir, voltando–se para o que é superior, seja, absolutamente, mais nobre do que inteligir, voltando–se para os fantasmas, contudo, aquele modo de inteligir, conquanto possível à alma, seria mais imperfeito. O que assim se evidencia. Em todas as substâncias intelectuais a virtude intelectiva existe por influência do lume divino. Ora, este, no primeiro princípio, é um e simples; e quanto mais as criaturas intelectuais distam do primeiro princípio, tanto mais se divide e diversifica esse lume, como se dá com as linhas que partem do centro. E daí vem que Deus, pela sua essência una, intelige todas as coisas. Porém as substâncias intelectuais superiores, embora intelijarn por meio de várias formas, contudo estas são em menor número, mais universais e mais aptas para a compreensão das coisas, por causa da eficácia da virtude intelectiva dessas substâncias. Ao passo que, nas substâncias inferiores, as formas são em maior número, menos universais e menos eficazes para a compreensão das coisas, porque elas são deficientes em relação à virtude intelectiva das superiores. Se, portanto, as substâncias inferiores tivessem formas da mesma universidade que as das superiores, corno tais substâncias não têm a mesma eficácia no inteligir, não obteriam por meio dessas formas um conhecimento perfeito das coisas, mas um conhecimento comum e confuso. O que, de certo modo, se manifesta nos homens. Assim, os de intelecto mais fraco não obtêm, pelas concepções universais dos mais inteligentes, um conhecimento perfeito, se não lhes explicarem cada questão em especial.

Ora, é manifesto que, entre as substâncias intelectuais, conforme a ordem da natureza, as Ínfimas são as almas humanas. Pois, a perfeição do universo exigia que houvesse diversos graus nas coisas. Por onde, se as almas humanas fossem instituídas por Deus de maneira que inteligissem pelo modo próprio às substâncias separadas, elas não teriam um conhecimento perfeito, mas confuso e em comum. E, portanto, para que pudessem ter das coisas um conhecimento perfeito e próprio, foram naturalmente instituídas de maneira a estarem unidas aos corpos, de modo que tirem dos seres sensíveis, um conhecimento próprio deles; assim como aos homens rudes não pode ser comunicada a ciência senão por meio de exemplos sensíveis. Por onde é claro que é para a sua perfeição que a alma se acha unida ao corpo e intelige, voltando–se para os fantasmas; e contudo pode existir separada e ter outro modo de inteligir.

DONDE A **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

Discutidas diligentemente as palavras do Filósofo, ver–se–à que ele diz tal em virtude de uma suposição anteriormente feita, a saber, que inteligir, assim como sentir, é um certo movimento do composto. Pois, ainda não mostrara a diferença entre o intelecto e o sentido. – Ou se pode dizer que fala do modo de inteligir que consiste em voltar–se para os fantasmas.

Donde também se origina a **SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma separada não intelige por espécies inatas, nem por espécies que, na ocasião, abstrai, nem só por espécies conservadas, como afirma a **OBJEÇÃO**; mas por espécies participadas pela influência do divino lume, das quais a alma se torna participante do mesmo modo que as outras substâncias separadas, embora em grau inferior. Donde, logo que ela cessa de se voltar para o corpo, volta–se para o que é superior. Mas nem por isso o seu conhecimento deixa de ser natural; porque Deus é o autor não só da influência do lume gratuito, mas também do natural.

Art. 2 – Se a alma separada intelige as substâncias separadas.

O segundo discute–se assim. Parece que a alma separada não intelige as substâncias separadas.

1. – Pois, a alma é mais perfeita unida ao corpo do que dele separada, porque ela faz, naturalmente, parte da natureza humana e a parte é mais perfeita quando está no seu todo. Ora, a alma unida ao corpo não intelige as substâncias separadas, como antes já se viu. Logo, com maior razão, quando dele estiver separada.

2. Demais. – Tudo o que é conhecido o é pela sua presença ou pela sua espécie. Ora, as substâncias separadas não podem ser conhecidas da alma pela sua presença, pois só Deus penetra a alma. Nem também por certas espécies que a alma pudesse abstrair, do anjo, porque este é mais simples que aquela. Logo, de nenhum modo a alma separada pode conhecer as substâncias separadas.

3. Demais. – Certos filósofos ensinaram que no conhecimento das substâncias separadas consiste a última felicidade do homem. Se, pois, a alma separada pode inteligir as substâncias separadas, ela consegue, com a só separação sua, a felicidade; o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, as almas separadas conhecem as outras almas separadas; assim, o rico precipitado no inferno, viu Lázaro e Abraão. Logo, as almas separadas vêm também os demônios e os anjos.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a nossa alma obtém, por si mesma, o conhecimento das coisas incorpôreas, isto é, conhecendo–se a si mesma, como antes já se disse. Ora, do modo pelo qual a alma separada se conhece a si mesma, podemos deduzir de que modo conhece as outras substâncias separadas. Ora, já ficou dito que, enquanto está unida ao corpo, ela intelige voltando–se para os fantasmas. Por onde, não pode inteligir–se a si mesma senão na medida em que se atualiza, inteligindo pela espécie, abstrata dos fantasmas; pois, é pelo seu ato que ela se intelige a si mesma, como já antes se disse. Quando, porém, estiver separada do corpo, inteligirá voltando–se, não para os fantasmas, mas para o que é por si mesmo inteligível e, assim, se inteligirá a si mesma por si mesma. Ora, é comum a toda substância separada 0 inteligir, ao modo da sua substância, tanto o que lhe é superior como o que lhe é inferior; pois, uma cousa é inteligida do modo pelo qual está em quem intelige, e está em outra ao modo desta última. Ora, o modo da substância da alma separada é inferior ao da substância angélica, mas é conforme ao modo das outras almas separadas. Por onde, das outras almas separadas ela tem conhecimento perfeito; porém, dos anjos, imperfeito e deficiente, tratando–se de conhecimento natural da alma separada. Porque o conhecimento da glória é de outra natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma separada é, por certo, mais imperfeita, se se considerar a natureza pela qual ela comunica com a natureza do corpo; contudo é, de certo modo, mais livre para inteligir, porque o gravame e liame do corpo impede–lhe a pureza da inteligência,

RESPOSTA À SEGUNDA. – A alma separada intelige os anjos pelas semelhanças divinamente impressas; estas, porém, não têm a perfeita representação que eles tem, porque a natureza da alma é inferior à do anjo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é no conhecimento de substâncias separadas quaisquer que consiste a felicidade última do homem, senão só no de Deus, que não pode ser visto senão por graça. Há, contudo, grande felicidade, embora não última, no conhecimento das outras substâncias separadas, se forem perfeitamente inteligidas. Ora, a alma separada não as intelige perfeitamente, com conhecimento natural, como já se disse.

Art. 3 – Se a alma separada conhece todas as coisas naturais.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a alma separada conhece todas as coisas naturais.

1. – Pois, nas substâncias separadas estão as razões de todos os seres naturais. Ora, as almas separadas conhecem as substâncias separadas. Logo, conhecem todas as coisas naturais.

2. Demais. – Quem intelige o mais inteligível pode, com maior razão, inteligir o menos inteligível. Ora, a alma separada intelige as substâncias separadas, que são inteligíveis em máximo grau. Logo, com mais razão, pode inteligir todas as coisas naturais, que são menos inteligíveis.

Mas, *em contrário*. – Os demónios têm conhecimento natural mais vigoroso que a alma separada. Ora, eles não conhecem todas as coisas naturais, mas, antes, aprendem–nas pela experiência do longo tempo, como diz Isidoro. Logo, nem as almas separadas conhecem todas as coisas naturais.

DEMAIS. – Se a alma, logo que fica separada, conhecesse todas as coisas naturais, em vão os homens se esforçariam por adquirir o conhecimento das coisas. Ora, isto é inadmissível. Logo, a alma separada não conhece todas as coisas naturais.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a alma separada intelige pelas espécies que recebe por influência do divino lume, como os anjos. Contudo, como a natureza da alma é inferior à do anjo, ao qual esse modo de conhecer é conatural, a alma separada não alcança, por meio de tais espécies, um conhecimento perfeito das coisas, mas um conhecimento como em comum e confuso. Por onde, assim como os anjos, por meio de tais espécies, alcançam o conhecimento perfeito das coisas naturais, assim, as almas separadas alcançam um conhecimento imperfeito e confuso. Ora, os anjos, por meio das sobreditas espécies, conhecem todas as coisas naturais com conhecimento perfeito, porque todas as coisas que Deus fez com as suas naturezas próprias, Ele as fez na inteligência angélica, como diz Agostinho. Por onde, também as almas separadas tem conhecimento de todas as coisas naturais, não certo e próprio, mas comum e confuso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem o próprio anjo conhece, pela sua substâncias todas as coisas naturais, mas por meio de certas espécies, como antes já ficou dito. E por isso, não se segue que a alma conheça todas as coisas naturais, porque conhece a substância separada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a alma separada não intelige perfeitamente as substâncias separadas, assim também não conhece perfeitamente todas as coisas naturais, senão sob certa confusão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isidoro fala do conhecimento dos futuros, os quais nem os anjos, nem os demónios, nem as almas separadas alcançam, a não ser pelas causas deles ou pela revelação divina. Nós, porém, falamos do conhecimento natural.

RESPOSTA À QUARTA. – O conhecimento que nesta vida se adquire pelo estudo, é próprio e perfeito; o outro, porém, é confuso. Donde não se segue que esforço para aprender seja inútil.

Art. 4 – Se a alma separada conhece as coisas singulares.

O quarto discute–se assim. – Parece que a alma separada não conhece as coisas singulares.

1. – Pois, nenhuma potência cognoscitiva, a não ser o intelecto, permanece na alma separada, como do sobredito resulta. Ora, como já ficou estabelecido, o intelecto não conhece o singular. Logo, a alma separada não conhece as coisas singulares.

2. Demais. – Mais determinado é o conhecimento do singular que o do universal. Ora, a alma separada não tem nenhum conhecimento determinado das espécies das coisas naturais. Logo, com mais razão, não conhece as coisas singulares.

3. Demais. – Se a alma conhece as coisas singulares, mas não pelos sentidos, por igual razão conheceria todos os singulares. Ora, não os conhece todos. Logo, não conhece nenhum.

Mas, *em contrário*, o rico, precipitado no inferno, dizia: Tenho cinco irmãos, como se vê na Escritura.

SOLUÇÃO. – As almas separadas conhecem certas coisas singulares, mas não todas, mesmo das presentes. O que se evidencia considerando–se que há duplo modo de inteligir. Um, por abstração dos fantasmas; e, deste modo, as coisas singulares não podem ser conhecidas pelo intelecto diretamente, mas só indiretamente, como antes ficou dito. Outro, pela influência das espécies, por parte de Deus; e, deste modo, o intelecto pode conhecer as coisas singulares. Pois, assim como Deus, pela sua essência, como causa dos princípios universais e individuais, conhece todas as coisas, tanto as universais como as singulares, conforme já se viu antes; assim também as substâncias separadas, pelas espécies, que são umas semelhanças participadas da mesma divina essência, podem conhecer as coisas singulares. Há contudo diferença entre os anjos e as almas separadas, no seguinte: aqueles, por essas espécies, têm das causas um conhecimento perfeito e próprio; ao passo que estas o têm confuso. Por onde, os anjos, por causa da eficácia do seu intelecto, podem conhecer, pelas sobreditas espécies, não só as naturezas das coisas, em especial, mas também as coisas singulares contidas nessas espécies. Enquanto que as almas separadas não podem conhecer, por meio de tais espécies, senão somente aquelas coisas singulares para as quais estão de certo modo determinadas, quer por um conhecimento precedente, quer por alguma afeição, quer por uma relação natural ou por divina disposição; porque, tudo o que num ser é recebido, é determinado neste ao modo do mesmo, como recipiente que é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O intelecto, por via de abstração, não conhece as coisas singulares. De maneira que, não assim, mas do modo referido, é que a alma separada as intelige.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O conhecimento da alma separada é determinado para as espécies daquelas coisas ou indivíduos para os quais tem alguma determinada relação, como antes já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma separada não se comporta igualmente para com todas as coisas singulares, mas tem, para com umas, uma determinada relação, que não tem para com outras. E, portanto, não há a mesma razão para conhecer todas as causas singulares.

Art. 5 – Se o hábito da ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada.

O quinto discute–se assim. – Parece que o hábito da ciência adquirida nesta vida não permanece na alma separada.

1. – Pois, diz a Escritura: A ciência será abolida.

2. Demais. – Certos há, menos bons, que neste mundo, são ricos de ciência; outros, porém, melhores que eles, dela carecem. Se, pois o hábito da ciência permanecesse na alma, mesmo depois da morte, resultaria que aqueles teriam, mesmo na vida futura, melhor posição que estes. O que é inadmissível.

3. Demais. – As almas separadas terão ciência das coisas, por influência do lume divino. Se, pois, a ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada, resultaria a existência de duas formas da mesma espécie no mesmo sujeito. O que é impossível.

4. Demais. – O Filósofo diz: o hábito uma qualidade dificilmente removível; mas, pela doença ou por outra causa semelhante, a ciência, por vezes, corrompe–se. Ora, não há nenhuma imutação tão forte, nesta vida, como a que oriunda da morte. Logo, conclui–se que o hábito da ciência corrompe–se pela morte.

Mas, *em contrário*, diz Jerónimo: Aprendamos na terra aquilo cuja ciência persevera no céu.

SOLUÇÃO. – Certos ensinaram que o hábito da ciência não está no intelecto mesmo, mas nas virtudes sensitivas, a saber, a imaginativa, a cogitativa e a memorativa; e que as espécies inteligíveis não se conservam no intelecto possível. E se esta opinião fosse verdadeira, resultaria que, destruído o corpo, totalmente se destruiria o hábito da ciência adquirido nesta vida. Mas, como a ciência está no intelecto, que é o lugar das espécies, segundo diz Aristóteles, necessário é que o hábito da ciência adquirido nesta vida esteja, em parte, nas sobreditas virtudes sensitivas e, em parte, no intelecto mesmo. E isto se pode concluir considerando os atos mesmos dos quais se adquire o hábito da ciência; pois, os hábitos são semelhantes aos atos pelos quais são adquiridos, como diz o Filósofo. Ora, os atos do intelecto, pelos quais, na vida presente, se adquire a ciência, se realizam pelo voltar–se do intelecto para os fantasmas, que existem nas sobreditas virtudes sensitivas. Por onde, por meio de tais atos, tanto o intelecto possível adquire uma certa faculdade de considerar por meio de espécies recebidas; como as sobreditas virtudes inferiores adquirem uma certa habilidade, de modo que, voltando–se para elas, o intelecto possa, mais facilmente especular os inteligíveis. Mas, assim como o ato do intelecto, principal e formalmente está no intelecto mesmo; e, material e dispositivamente, está nas virtudes inferiores, o mesmo também se deve dizer do hábito. Por onde, a parte da ciência presente que alguém tiver, nas virtudes inferiores, não permanecerá na alma separada; mas, aquela que tiver no intelecto mesmo, essa necessariamente há de permanecer. Porque, como se diz na obra da dilatação e brevidade da vida, uma forma pode se corromper de duplo modo: em si mesma, quando corrompida pelo seu contrário, como o cálido pelo frio; e por acidente, isto é, pela corrupção do sujeito. Ora, é manifesto que a ciência existente no intelecto humano não pode corromper–se pela corrupção do sujeito, porque o intelecto é incorruptível, conforme ficou demonstrado. Semelhantemente, também as espécies inteligíveis existentes no intelecto possível não podem ser corrompidas pelo contrário, porque a intenção dos inteligíveis não t*em contrário* nenhum; e, principalmente, tratando–se da inteligência simples que intelige a quididade. Quanto, porém, à operação pela qual o intelecto compõe e divide, ou ainda, raciocina, há nele contrariedade, por ser o falso, na proposição ou na argumentação, contrário ao verdadeiro. E, deste modo, a ciência, às vezes, se corrompe pelo contrário, a saber, quando alguém por

uma argumentação falsa, aberra da ciência verdadeira. E por isso o Filósofo estabelece dois modos pelos quais a ciência, em si mesma, se corrompe, a saber: pelo esquecimento, por parte da memorativa; e pelo engano, por parte da falsa argumentação. Ora, isto não tem lugar na alma separada. Por onde, deve–se concluir que o hábito da ciência, enquanto existente no intelecto, permanece na alma separada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No passo citado, o Apóstolo não se refere à ciência quanto ao hábito, mas quanto ao ato do conhecimento. E, assim, para o comprovar, acrescenta: Ligara conheço em parte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como, em relação à estatura do corpo, um homem pode ser maior que outro melhor que ele; assim também nada impede que um tenha, na vida futura, um hábito da ciência que não tem outro melhor que ele, se bem que isso seja de quase nula importância, em comparação com as outras prerrogativas que terão os melhores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas duas ciências não têm a mesma natureza. Donde, pois, não resulta nenhum inconveniente.

RESPOSTA À QUARTA. – A **OBJEÇÃO** procede, em relação à corrupção da ciência, quanto ao que ela tem procedente das virtudes sensitivas.

Art. 6 – Se o ato da ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada.

O sexto discute–se assim. – Parece que o ato da ciência adquirida nesta vida não permanece na alma separada.

1. – Pois, diz o Filósofo, que, corrupto o corpo, a alma nem se lembra, nem ama. Ora, lembrar–se é pensar no que já se conhecia. Logo, a alma separada não pode ter ato da ciência que adquiriu nesta vida.

2. Demais. – As espécies inteligíveis não hão de ser mais eficientes na alma separada do que na que está unida ao corpo. Ora, pelas espécies inteligíveis não podemos inteligir, presentemente, a não ser voltando–nos para os fantasmas, como já se estabeleceu antes. Logo, também a alma separada não poderá inteligir de outro modo. E, então, de nenhum modo poderá inteligir pelas espécies inteligíveis adquiridas nesta vida.

3. Demais. – O Filósofo diz: os hábitos tornam os atos semelhantes aos atos pelos quais são adquiridos, Ora, adquire–se o hábito da ciência, nesta vida, pelos atos do intelecto, que se volta para os fantasmas. Logo, não pode tornar outros atos semelhantes a estes. –Ora, tais atos não são próprios à alma separada. Logo, esta não terá nenhum ato da ciência adquirida nesta vida.

Mas, *em contrário*, na Escritura se diz ao rico precipitado no inferno: Lembra–te que recebeste bens em tua vida.

SOLUÇÃO. – Duas coisas se devem considerar num ato : a espécie e o modo. Aquela se deduz do objeto ao qual é dirigido o ato da virtude cognoscitiva, por meio da espécie, que é semelhança do objeto. Porém o modo do ato é determinado pela virtude do agente.

Assim, vemos uma pedra por meio da espécie da mesma, que está nos olhos; mas se a vemos com agudeza, isso provém da virtude visiva dos olhos. Como, pois, as espécies inteligíveis permanecem na alma separada, segundo já se disse, e como o estado dela não é o mesmo que o da vida presente, resulta que, pelas espécies inteligíveis adquiridas nesta vida, a alma separada poderá inteligir o que antes já inteligira: não, porém, do mesmo modo, isto é, voltando–se para os fantasmas, mas por modo que lhe seja conveniente. Assim, que os atos da ciência adquirida nesta vida permanecem, por certo, na alma separada; mas não do mesmo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo fala da reminiscência, enquanto a memória pertence à parte sensitiva, não, porém, enquanto a memória está, de certo modo, no intelecto, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os diversos modos de inteligir não provêm da diversidade das espécies; mas dos diversos estados da alma que intelige.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos pelos quais se adquire o hábito são semelhantes aqueles que os hábitos causam, quanto à espécie do ato; não, porém, quanto ao modo de agir. Pois, é o operar coisas justas, mas não justamente, isto é, deleitavelmente, que causa o hábito da justiça política, pelo qual operamos deleitávelmente.

Art. 7 – Se a distância local Impede o conhecimento da alma separada.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a distância local não impede o conhecimento da alma separada.

1. – Pois, diz Agostinho: as almas dos: mortos estão onde não se podem saber as causar passadas neste mundo. Sabem, entretanto, o que se faz entre elas. Logo, a distância local impede o conhecimento da alma separada.

2. Demais. – Agostinho diz: os demônios, pela celeridade do movimento, anunciam certas coisas que nos são desconhecidas: Ora, a agilidade do movimento de nada serviria para tal, se a distância local não impedisse o conhecimento dos demônios. Logo, com maior razão, a distância local impede o conhecimento da alma separada, inferior, por natureza, ao demônio.

3. Demais. – Assim como uma cousa dista localmente, assim também dista temporalmente. Ora, a distância temporal impede o conhecimento da alma separada; pois ela não conhece os futuros. Logo, resulta que a distância local também impede o conhecimento da mesma.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, que o rico, nos tormentos, levantando os olhos, viu Abraão de longe. Logo, a distância local não impede o conhecimento da alma separada.

SOLUÇÃO. – Certos ensinaram que a alma separada conhece as coisas singulares abstraindo das sensíveis. E se fosse verdade, poder–se–ia dizer que a distância local impede o conhecimento da alma separada. Pois, seria necessário que os sensíveis agissem sobre ela, ou esta, sobre os sensíveis. E num e noutro caso, seria necessária uma distância determinada. – Mas, tal opinião é impossível, porque a abstração das espécies, dos sensíveis, faz–se mediante os sentidos e outras potências sensíveis, que não permanecem atualmente na alma separada. Pois, a alma separada intelige os singulares pelo influxo das espécies, proveniente do lume divino, cujo lume se comporta do mesmo modo, tanto com o que está próximo como com o que está distante. Por onde, a distância local de nenhum modo impede o conhecimento da alma separada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Agostinho não diz que é porque estão as almas dos mortos nesse lugar, que as coisas passadas neste mundo não podem ser vistas, de modo a se crer que a distância local seja a causa de tal ignorância; mas isso pode se dar por algum outro motivo, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho se exprime, nesse passo, segundo a opinião de certos, pela qual os demónios têm corpos que lhe estão naturalmente unidos. E, segundo essa opinião, também eles podem ter potências sensitivas, para cujo conhecimento é necessária determinada distância. E a essa opinião Agostinho se refere expressamente no mesmo livro, embora pareça que nela toca antes expondo–a que aceitando–a, como é claro pelo que diz na Cidade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os futuros, que distam temporalmente, não são entes em ato. Por isso não são cognoscíveis em si mesmos; pois, a deficiência que houver, em relação à entidade, haverá também em relação à entidade, haverá também em relação à cognoscibilidade. Ora, os seres distantes, localmente, são seres em ato e, em si, cognoscíveis. Por onde, não tem o mesmo fundamento a distância local e a temporal.

Art. 8 – Se as almas separadas conhecem as coisas que se passam neste mundo.

O oitavo discute–se assim. – Parece que as almas separadas conhecem as coisas que se passam neste mundo.

1. – Pois, se não as conhecessem, com elas não se ocupariam. Ora, conforme diz a Escritura, elas se ocupam com as causas que neste mundo se passam: Tenho cinco irmãos, para que lhes dê testemunho não suceda "irem também eles parar a este lugar de tormentos. Logo, as almas separadas conhecem tais coisas.

2. Demais. – Frequentemente os mortos aparecem aos vivos, adormecidos ou acordados, para lhes a visarem das coisas que neste mundo se passam; assim, Samuel apareceu a Saul, como se lê na Escritura. Ora, tal não se daria, se eles não conhecessem as coisas que se passam neste mundo.

3. Demais. – As almas separadas conhecem as coisas que entre elas se passam. Se, pois, não conhecem o que se passa entre nós, é que esse conhecimento lhes é impedido pela distância local; o que foi negado antes.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: ou os seus filhos estejam exaltados, ou estejam abatidos, ele não o conhecerá.

SOLUÇÃO. – As almas dos mortos não conhecem, por conhecimento natural – que é o de que agora se trata – as coisas que se passam neste mundo. E a razão disso pode ser deduzida do que já se disse antes. Pois, a alma separada conhece as coisas singulares, ou porque, de certo modo, está determinada em relação a elas, ou pelo vestígio de algum conhecimento QU afeto precedente, ou por ordem divina. Ora, as almas dos mortos, por ordem divina e pelo modo de ser delas, estão segregadas da conversação dos vivos, e em sociedade com as substâncias espirituais separadas do corpo. E por isso, ignoram o que se passa entre nós. Esta razão é dada por Gregório quando diz: Os mortos não sabem como se dispõe, depois que morreram, a "ida dos que ainda estão unidos à carne; porque a "ida do espírito dista muito da vida carnal; e assim. como os seres corpóreos e os incorpóreos são genericamente diversos, assim

também são distintos pelo conhecimento. E isto mesmo o confirma Agostinho, ao dizer que as almas dos mortos não têm contado com as coisas dos vivos.

Quanto às almas dos bem–aventurados, porém, diferem Agostinho e Gregório. – Pois, este no mesmo passo, acrescenta: O que, todavia, não se deve pensar, em relação as almas santas ; pois de nenhum modo se deve acreditar que ignorem algo de exterior, elas que, interiormente; vêm a claridade de Deus omnipotente. – Ao passo que Agostinho diz expressamente, que os mortos, mesmo santos, não sabem que jazem os vivos e os filhos destes, conforme está na Glossa sobre o passo da Escritura: Abraão não nos conheceu. O que ele confirma com o fado de não ser mais visitado, nem consolado nas tristezas, pela sua mãe, como quando ela vivia; não sendo provável que esta tenha se tornado mais cruel, numa vida mais feliz. E ainda porque o Senhor prometeu ao rei Josias que morreria para não ver os males que sobreviriam ao povo, como está na Escritura. Mas Agostinho explana o que fica exposto, como que duvidando e por isso disse antes: cada um aceite o que digo, como quiser. Ao passo que Gregório se exprime assertivamente, o que é claro pela sua maneira de escrever: de nenhum modo se deve acreditar. E é mais aceitável a opinião de Gregório, que as almas dos santos, que vêm a Deus, conhecem todas as causas presentes que neste mundo se passam. Pois, são iguais aos anjos, dos quais Agostinho afirma que não ignoram o que se passa entre os vivos. Como, porém, as almas dos santos estão perfeitissimamente unidas à justiça divina, não se contristam nem se ingerem nas causas dos vivos, senão na medida em que o exige a disposição da justiça divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. As almas dos mortos podem se ocupar com as causas dos vivos, mesmo se ignorem o estado destes; assim como nós nos ocupamos com as dos mortos, fazendo–lhes sufrágios, embora lhes ignoremos o estado. E demais, os fados dos vivos podem ser conhecidos, não por meio deles mesmos, mas pelas almas dos que vão, deste mundo, para o outro, ou pelos anjos, ou pelos demônios, ou ainda pela revelação do Espírito de Deus, como diz Agostinho, no mesmo livro.

RESPOSTA À SEGUNDA. De qualquer modo que os mortos apareçam aos vivos, isso se dá por especial dispensa de Deus, de modo que as almas deles possam imiscuir–se com as causas dos vivos; o que se deve contar entre os milagres divinos. Ou tais aparições se fazem por operações dos anjos bons ou maus, mesmo que os mortos o ignorem; assim como também os vivos, embora o ignorem, aparecem, em sonhos, a outros vivos, conforme diz Agostinho, no livro supra citado. – Por onde, pode dizer–se que Samuel apareceu por uma revelação divina, segundo a Escritura, que diz: dormiu e predisse ao rei o fim da sua vida. Ou essa aparição foi causada pelos demônios, no caso em que não se queira aceitar a autoridade do Eclesiástico, por não o contarem os Hebreus entre as Escrituras Canônicas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa ignorância não procede da distância local, mas da causa predita.

Questão 90: Da produção primeira do homem quanto a alma.

Em seguida deve–se considerar a produção primeira do homem. E, sobre este ponto, quatro pontos se devem examinar. Primeiro, a produção do homem em si mesmo. Segundo, do fim da produção. Terceiro, do estado e da condição do homem primeiramente produzido. Quarto, do lugar do mesmo.

Ora, sobre a produção, três pontos se devem examinar. Primeiro, da produção do homem quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo do varão. Terceiro, quanto à produção da mulher.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se a alma humana foi feita, ou é da substância de Deus.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a alma não foi feita, mas é da substância de Deus.

1. – Pois, diz a Escritura: Formou pois o Senhor Deus o homem do barro da terra, e inspirou no seu rosto um assopro de vida, e foi feito o homem em alma vivente. Ora, quem inspira emite algo de si. Logo a alma, pela qual o homem vive, é algo da substância de Deus.

2. Demais. – Como se estabeleceu antes, a alma é uma forma simples. Ora, a forma é ato, Logo, a alma é ato puro, o que só Deus é. Logo, a alma é da substância de Deus.

3. Demais. – Seres que existem e de nenhum modo diferem são idênticos. Ora, Deus e a alma existem e de nenhum modo diferem; porque, do contrário, seria necessário se diversificassem por algumas diferenças e, então, seriam compostos. Logo, Deus e a alma humana são idênticos.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera certas opiniões que diz serem muito e abertamente perversas e contrárias à fé católica; entre as quais a primeira é a dos que ensinam que Deus fez a alma, não do nada, mas de .li mesmo,

SOLUÇÃO. – Considerar a alma como da substância de Deus é opinião que encerra manifesta improbabilidade. Pois, como resulta do que já foi dito, a alma é, ora, potencial na sua intelecção haurindo a ciência, de certo modo, nas coisas; e tem diversas potências; o que tudo é alheio à natureza de Deus, que é ato puro, nada recebe de nenhum outro ser e não encerra em si nenhuma diversidade, como ficou provado antes. – Mas parece que esse erro se originou de duas opiniões, entre os antigos. Pois, os primeiros que começaram a investigar a natureza das coisas, não podendo ultrapassar os dados da imaginação, ensinaram que, além dos corpos, nada mais existe. E, por isso, consideravam Deus um determinado corpo, tendo–o como princípio dos outros corpos. E, concebendo a alma como da natureza desse corpo, considerado como princípio, conforme refere Aristóteles, concluíam que ela é da substância de Deus. Também os Maniqueus, conforme essa opinião, considerando Deus como uma luz material, ensinavam que a alma é uma parte dessa luz, ligada ao corpo. Ulteriormente, porém, outros conceberam a existência de um ser incorpóreo, não todavia separado do corpo, mas forma deste. Donde, o dizer Varrão que Deus é uma alma que governa o mundo, pela intuição ou movimento, e pela razão, segundo refere Agostinho. Assim, pois, certos ensinavam que a alma humana é parte dessa alma total, como o homem o é do mundo total, não conseguindo distinguir intelectualmente os graus das substâncias espirituais senão pelas distinções dos corpos, Ora, todas essas opiniões são insustentáveis, como ficou provado antes. Por onde, é manifestamente falso que a alma seja da substância de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se deve tomar a palavra inspirar em acepção material. Mas o inspirar de Deus é o mesmo que produzir o espírito; embora o homem, inspirando corporalmente, não emita nada da sua substância, mas algo de uma natureza estranha.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a alma seja uma forma simples, por essência, esta essência, contudo, não é a sua existência; mas a alma é um ente por participação, como se vê pelo que foi dito antes. Logo, não é ato puro, como Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O diferente, em acepção própria, por algo difere; por isso busca–se diferença onde há conveniência. Por onde, entes diferentes hão de ser, de certo modo, compostos, pois diferem, por um lado e convêm por outro. Mas, conforme esta doutrina, embora todo diferente seja diverso, contudo, nem todo diverso é diferente, como diz Aristóteles. Pois, os seres simples são diversos, entre si mesmos; não diferem, porém por quaisquer diferenças das quais fossem compostos. Assim, o homem e o asno diferem pelas diferenças de racional e irracional, das quais não se pode dizer que difiram, ulteriormente, por outras diferenças.

Art. 2 – Se a alma tem o ser produzido por criação.

O segundo discute–se assim. – Parece que a alma não tem o ser produzido por criação.

1. – Pois, o que tem em si algo de material é produzido da matéria. Ora, a alma tem em si algo de material, por não ser ato puro. Logo, é feita da matéria e, portanto, não é criada.

2. Demais. Todo ato de qualquer matéria é tirado da potência desta; pois, como a matéria é potencial em relação ao ato, qualquer ato preexiste potencialmente na matéria. Ora, a alma é o ato da matéria corpórea, como resulta da definição da mesma. Logo, a alma é tirada da potência da matéria.

3. Demais. – A alma é uma forma. Se, pois, é produzida por criação, pela mesma razão todas as outras formas também o são. E, assim, nenhuma forma vem ao ser pela geração. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Deus criou o homem segundo a sua imagem. Logo, o homem é segundo a imagem de Deus, pela alma. Logo, a alma veio a existir por criação.

SOLUÇÃO. – A alma racional não pode ser produzida senão por criação, o que não é verdade das outras formas. E a razão é que, como o devir é via para o ser, a um ente convém o devir na mesma medida em que lhe convém o ser. Ora, propriamente, considera–se como sendo aquilo que tem o ser em si mesmo, e como subsistente nele, Por onde, só as substâncias são, própria e verdadeiramente, consideradas entes. Ao passo que o acidente não tem o ser, mas faz com que alguma cousa seja e, por isso, se chame ente; assim, a brancura chama–se ente porque faz alguma cousa ser branca. E por isso Aristóteles diz que o acidente é considerado mais como dependência do ente, do que ente. E o mesmo fundamento têm todas as outras formas não subsistentes. E, portanto, a nenhuma forma não subsistente convém, propriamente, o devir; mas se consideram como devindo, porque os seres compostos subsistentes devêm. Ora, a alma racional é uma forma subsistente, como antes já se estabeleceu; e por isso, propriamente, lhe convém o ser e o devir. E como não pode ser feita de matéria preexistente corpórea, porque então seria de natureza corpórea; nem espiritual, porque então as substâncias espirituais se transmutariam umas nas outras, necessário é concluir que a alma só pode devir por criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma tem, como elemento material, a sua própria essência simples; e tem como elemento formal, o ser participado que, necessária e simultaneamente se implica na essência da alma, porque o ser em si é consecutivo à forma. E a doutrina seria a mesma se se considerasse a alma como composta de determinada matéria espiritual, como certos dizem; pois essa matéria não é potencial em relação à outra forma, semelhante, nisso, à matéria do corpo celeste; do

contrário, a alma seria corruptível. Por onde, de nenhum modo a alma pode ser feita de uma matéria preexistente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando se diz que um ato é tirado da potência da matéria, não se quer dizer senão que é reduzido a ato o que antes existia em potência. Ora, como a alma racional não tem o ser dependente da matéria corpórea, mas sim, o ser subsistente, e excede a capacidade da matéria corpórea, como antes se disse por isso ela não é tirada da potência da matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não há símile entre a alma racional e as outras formas como já se disse.

Art. 3 – Se a alma racional é produzida imediatamente por Deus, ou mediante

O terceiro discute–se assim. – Parece que a alma racional não é produzida imediatamente por Deus, mas mediante os anjos.

1. – Pois, os seres espirituais são de ordem superior aos corpóreos. Ora, os corpos inferiores são produzidos pelos superiores, como diz Dionísio. Logo, também os espíritos inferiores, que são as almas racionais, são produzidos pelos superiores, que são os anjos.

2. Demais. – O fim das coisas corresponde ao princípio, pois, Deus é o princípio e o fim delas. Logo, também a procedência das coisas, do princípio, corresponde à redução das mesmas ao fim. Ora, os seres ínfimos são reduzidos pelos supremos, como diz Dionísio. Logo, também obtêm o ser pelos primeiros; isto é, as almas, pelos anjos.

3. Demais. Perfeito é o ser que pode jazer outro semelhante a si, como diz Aristóteles. Ora, as substâncias espirituais são muito mais perfeitas que as corpóreas, Mas como os corpos produzem outros que lhes são especificamente semelhantes, com muito maior razão os anjos poderão fazer um ser, a alma racional, que lhes é inferior pela espécie da natureza.

Mas *em contrário*, diz a Escritura, que Deus mesmo inspirou. no rosto do homem um assopro de vida.

SOLUÇÃO. – Alguns ensinaram que os anjos, enquanto operam em virtude de Deus, causam as almas racionais. Mas tal opinião é absolutamente inadmissível e contrária à fé. Pois, como já se demonstrou antes, a alma racional não pode ser produzida senão por criação; porquanto só Deus pode criar. Porque só o primeiro agente pode agir, sem nenhum pressuposto; ao passo que o agente segundo pressupõe algo procedente do agente primeiro, como antes já se estabeleceu. Ora, o que produz alguma cousa, de outra, pressuposta, produz transmutando. Por onde, só Deus age criando; e nenhum outro agente age senão transmutando. E como a alma racional não pode ser produzida por transmutação de qualquer matéria, conclui–se que não pode ser produzida imediatamente, senão por Deus.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÁS OBJEÇÕES**, Pois, o causarem uns corpos outros, semelhantes ou inferiores: e o reduzirem os superiores os inferiores, tudo isso se dá por via de transmutação.

Art. 4 – Se a alma humana foi produzida antes do corpo.

O quarto discute–se assim. – Parece que a alma humana foi produzida antes do corpo.

1. – Pois, a obra da criação precedeu à da distinção e do ornato, como se disse antes. Ora, a alma tem o ser produzido por criação, segundo já ficou demonstrado; ao passo que o corpo é feito para ornato. Logo, a alma do homem foi produzida antes do corpo.

2. Demais. – A alma racional convém mais com os anjos do que com os brutos. Ora, aqueles foram criados antes dos corpos; ou logo, desde o princípio, imediatamente com a matéria corpórea; enquanto que o corpo do homem foi formado no sexto dia, quando já haviam sido produzidos os brutos. Logo, a alma humana foi criada antes do corpo.

3. Demais. – O fim se proporciona com o princípio. Ora, a alma permanece, ao termo da vida, posteriormente ao corpo. Logo, também, no princípio, foi criada antes do corpo.

Mas, *em contrário*, o ato próprio realiza–se na potência própria. Ora, como a alma é o ato próprio do corpo, neste foi produzida.

SOLUÇÃO. – Segundo Orígenes, não só a alma do primeiro homem, mas as almas de todos os homens foram criadas antes dos corpos, simultaneamente com os anjos. Pois, pensava que todas as substâncias espirituais, tanto as almas como os anjos, iguais, pela condição da natureza, só diferem pelo mérito. Assim, umas estão unidas aos corpos, e são as almas dos homens ou dos corpos celestes; outras, porém, permanecem na sua pureza, conforme as diversas ordens. Mas, como já tratamos dessa opinião, agora a deixamos de lado.

Agostinho também ensina que a alma do primeiro homem foi criada antes do corpo, com os anjos, mas, por outra razão. E é que, diz, o corpo do homem, nas obras dos seis dias, não foi produzido em ato, mas só nas suas razões causais. O que não se pode dizer da alma, que não foi feita de nenhuma matéria corpórea ou espiritual preexistente, nem podia ter sido produzida por nenhuma virtude criada. Donde conclui que a alma, em si mesma, foi criada simultaneamente com os anjos, nas obras dos seis dias, nos quais todas as coisas foram feitas; e que depois, por vontade própria, inclinou–se a governar um corpo. Mas isso ele não o diz afirmativamente, como as suas palavras o demonstram. Pois, escreve: Pode–se crer, se a nenhuma autoridade das Escrituras ou a nenhum princípio verdadeiro contradisser, que o homem foi jeito no sexto dia, de todo que a razão causal do corpo humano estivesse nos elementos do mundo, enquanto que a alma, em si, já tinha sido criada.

Ora, esta opinião só pode ser admitida por aqueles que consideram a alma como tendo, em si, espécie e natureza completa; e unida ao corpo, não como forma, mas só para o governar. Se, porém a alma está unida ao corpo como forma e faz naturalmente, parte da natureza humana, tal opinião é absolutamente inadmissível. Pois, é manifesto, que Deus instituiu os primeiros seres, no estado perfeito da sua natureza, como o exigia a espécie de cada um. Ora, a alma, sendo parte da natureza humana, não tem sua perfeição natural senão unida ao corpo. Por onde, não era conveniente que fosse criada sem ele.

Sustentando–se, porém, a opinião de Agostinho, quanto às obras dos seis dias, poder–se–ia dizer que a alma humana precedeu, nessas obras, quanto a certa semelhança genérica, enquanto convém com os anjos no atinente à natureza intelectual; mas, em si mesma, foi criada simultaneamente com o corpo. Porém outros Santos ensinam, que tanto a alma como o corpo do primeiro homem, foram produzidos nas obras dos seis dias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Se a natureza da alma tivesse a espécie Íntegra, de modo que fosse criada, em si mesma, então a **OBJEÇÃO** procederia, afirmando que, no princípio, foi criada, em si mesma. Mas, como, naturalmente, ela é a forma do corpo, não podia ter sido criada separadamente, mas tinha que o ser num corpo.

E o mesmo se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO.** – Pois, a alma, se tivesse uma espécie, em si mesma, se assemelharia mais com os anjos; mas, sendo forma do corpo, pertence ao gênero dos animais, como princípio formal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É pela morte, deficiência do corpo, que a alma acidentalmente permanece posteriormente a Este. Ora, essa deficiência não podia existir ao princípio, na criação da alma.

Questão 91: Da produção do corpo do primeiro homem.

Em seguida devemos tratar da produção do corpo do primeiro homem.

E, sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se o corpo do primeiro homem foi feito do limo da terra.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o corpo do primeiro homem não foi feito do limo da terra.

1. – Pois, é necessário maior poder para fazer alguma cousa, do nada, do que de outra cousa: porque o não ser dista mais, do ato, do que o ser em potência. Ora, como o homem é a mais digna das criaturas inferiores, convinha que o poder de Deus se manifestasse, em máximo grau, na produção do corpo do mesmo. Logo, não devia ter sido feito do limo da terra, mas do nada.

2. Demais. – Os corpos celestes são mais nobres que os terrestres. Ora, o corpo humano, aperfeiçoado por uma forma nobilíssima, qual é a alma racional, tem a máxima nobreza. Logo, não devia ter sido feito da matéria terrestre, mas. antes. da celeste.

3. Demais. – O fogo e o ar são corpos mais nobres que a terra e a água; o que se vê, pela subtileza deles, Ora, como o corpo humano é digníssimo, devia ter sido feito, antes, do fogo e do ai, do que do limo da terra.

4. Demais. – O corpo humano é composto dos quatro elementos. Logo, não é feito do limo da terra, mas de todos os elementos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Formou pois o Senhor Deus ao homem do barro da terra.

SOLUÇÃO. – Como Deus é perfeito, deu a perfeição às suas obras, conforme o modo de cada uma, segundo aquilo da Escritura: das obras de Deus são perfeitas, Ora, Ele, em si mesmo, é perfeito, porque preencerra em si todas as causas, não a modo de composição, mas simples e unificadamente, como diz Dionísio, do modo pelo qual os diversos efeitos preexistem na causa, segundo a virtude una desta. Esta perfeição, por sua vez, deriva para os anjos, enquanto no conhecimento deles estão todas as coisas produzidas por Deus, em a natureza, por formas diversas. Ao passo que tal perfeição deriva, para o homem, de modo inferior. Pois, ele não tem conhecimento natural de todas as coisas naturais; mas é composto, de certo modo, de todas as coisas. Assim, do género das substâncias espirituais, tem, a alma racional; da semelhança dos corpos celestes, o afastamento dos contrários, pela uniformidade máxima da compleição; e os elementos os tem substancialmente. De modo que os elementos superiores a saber; o fogo e o ar, predominam, nele, pela virtude; porque a vida consiste, principalmente, na calidez, produzida pelo fogo, e na umidade, pelo ar. Ao passo que os elementos inferiores nele abundam substancialmente. Pois, de outro modo, não poderia haver a homogeneidade na mistão, se os elementos inferiores, de menor virtude, não abundassem no homem, quantitativamente. E, por isso, porque se chama limo à terra misturada com a água, diz–se que o corpo do homem foi formado do limo da terra. Por onde, o homem é chamado mundo menor, por nele se encontrarem, de certo modo, todas as criaturas do mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude de Deus criador manifestou–se no corpo humano, por ser a matéria deste produzida por criação. Ora, era necessário fosse esse corpo produzido da matéria dos quatro elementos, para que o homem tivesse conveniência com os corpos inferiores, sendo um como meio entre as substâncias espirituais e as corpóreas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o corpo celeste seja, em si, mais nobre que o terrestre, contudo convém menos com o ato da alma racional. Pois, esta adquire, de certo modo, o conhecimento da verdade, pelos sentidos, cujos órgãos não podem ser formados do corpo celeste, que é impassível. Nem é verdadeira a opinião de certos, que, admitindo a união da alma com o corpo, mediante uma certa luz, dizem advir algo, materialmente, da quinta essência, à composição do corpo humano. Pois, primeiro, estão em falso quando consideram a luz como corpo. Segundo, é impossível, por causa da impassibilidade do corpo celeste, que algo da quinta essência ou do corpo celeste seja dividido ou misturado com os elementos. Por onde, não entra, na composição dos corpos mistos, senão por efeito da sua virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se o fogo e o ar, que têm maior poder de ação, abundassem na composição do corpo humano, mesmo quantitativamente, atrairiam completamente para si tudo o mais; e não poderia dar–se a homogeneidade da mistura, necessária, na composição do homem, para a perfeição do sentido do tacto, fundamento dos outros sentidos. Pois, é mister que o órgão de cada sentido não contenha, em ato, mas só em potência, os contrários, que o sentido percebe. E isso de modo que careça, absolutamente, de qualquer gênero de contrários, como a pupila carece da cor, para ser potencial em relação a todas as cores; o que não seria possível no órgão do tacto, que é composto dos elementos, cujas qualidades percebe. Ou de modo que o órgão seja médio, entre os contrários, como necessariamente há de acontecer com o tato; pois, o médio é, de certo modo, potencial em relação aos extremos.

RESPOSTA À QUARTA. – O limo da terra contém terra e água, que conglutina as partes daquela. Porém, dos outros elementos a Escritura não fez menção. Quer, porque quantitativamente abundam menos, no corpo do homem, como já se disse; quer também porque, na produção total das coisas, a Escritura, composta para um povo de rudes, não devia mencionar o fogo e a água, não percebidos pelo sentido deles.

Art. 2 – Se o corpo humano foi produzido imediatamente por Deus.

O segundo discute–se assim. – Parece que o corpo humano não foi produzido imediatamente por Deus.

1. – Pois, como diz Agostinho, os seres corpóreos são dispostos por Deus, por meio da criatura angélica. Ora, o corpo humano foi formado da matéria corpórea, como já se disse. Logo, tinha que ser produzido mediante os anjos e não imediatamente por Deus.

2. Demais. – O que é susceptível de ser feito pelo poder criado, não é necessário seja produzido imediatamente por Deus. Ora, o corpo humano pode ser produzido, pela virtude criada, do corpo celeste; assim como certos animais são gerados da putrefacção, pela virtude ativa do corpo celeste. E Albumazar diz, que nos lugares onde muito abunda o calor ou o frio, os homens não se geram, senão somente nos lugares temperados. Logo, não era necessário que o corpo humano fosse formado imediatamente por Deus.

3. Demais. – Nada se faz da matéria corpórea, senão por alguma transmutação material. Ora, toda transmutação corpórea é causada pelo movimento do corpo celeste, que é o primeiro dos movidos. Mas, como o corpo humano é produzido da matéria corpórea, resulta que, para a formação dele, o corpo celeste contribuiu com alguma operação.

4. Demais. – Agostinho diz que, nas obras dos seis dias, o homem foi feito, corporalmente, nas suas razões causais, que Deus inseriu na criatura corpórea só depois é que foi formado em ato. Ora, o que preexiste na criatura corpórea, pelas razões causais, pode ser produzido por uma virtude corpórea. Logo, o corpo humano foi produzido por alguma virtude criada, e não imediatamente por Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Deus criou o homem da ferra.

SOLUÇÃO. – A formação do corpo humano, no princípio, não podia ter sido por nenhuma virtude criada, mas, imediatamente, por Deus. Se bem ensinassem alguns, que as formas existentes na matéria corpórea são derivadas de certas formas imateriais.

Mas o Filósofo repele essa opinião, porque não convém às formas serem feitas, em si mesmas, mas ao composto, como já se expôs antes. E como, necessariamente, o agente há de ser semelhante ao seu efeito, não convém à forma pura e imaterial produzir uma forma material, que não é produzida senão porque o composto o é. E portanto, é forçoso, que a forma existente na matéria seja a causa de outra do mesmo modo existente, pois, o composto é gerado pelo composto. Porém Deus, embora absolutamente imaterial, é o único que, pela sua virtude, pode produzir a matéria, criando. Por onde, só dele é próprio produzir a forma na matéria, sem nenhum adminículo de qualquer forma material precedente. E por isso os anjos não podem transmutar os corpos, no atinente a qualquer forma, sem a cooperação de sementes, conforme Agostinho. Ora, como nunca foi constituído nenhum corpo humano, cuja virtude formasse, via de geração, outro, especificamente semelhante, necessariamente o primeiro corpo humano foi formado imediatamente por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os anjos sirvam a Deus em certos ministérios, relativamente aos corpos, há porém determinadas operações que Deus exerce sobre a criatura corpórea, que os anjos não podem realizar de nenhum modo, como, ressuscitar os mortos e dar vista aos cegos. Ora, por esse poder é que Deus também formou o corpo do primeiro homem, do limo da terra. Contudo, podia ter–se dado que os anjos exercessem algum ministério, na formação do corpo do primeiro homem, assim como exercerão, na ressurreição última, o de coligir as cinzas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os animais perfeitos, gerados de semente, não podem ser produzidos só pela virtude do corpo celeste, como imagina Avicena; embora, para a geração natural deles coopere a virtude desse corpo, conforme o dito do Filósofo, segundo o qual o homem e o sol geram o homem, da matéria. E daí vem o ser necessário uma região temperada para a geração do homem e dos outros animais perfeitos. Ao passo que basta a virtude dos corpos celestes para gerar, da matéria já disposta, certos animais imperfeitos. Pois, é manifesto–que para a produção de um ser perfeito é necessário mais que para a de um imperfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento do céu é a causa das transmutações naturais; não porém das que se fazem fora da ordem da natureza e pela só virtude divina, como, a ressurreição dos mortos e a visão dos cegos. Ora, a isso é semelhante a formação do homem, do limo da terra.

RESPOSTA À QUARTA. – Pelas razões causais dizemos, de duplo modo, que al juma cousa preexiste nas criaturas. De um modo, pela potência ativa e passiva, de maneira que essa causa não só possa ser feita da matéria preexistente, mas também, que alguma criatura preexistente possa fazê–las. De outro modo, só pela potência passiva, isto é, que possa ser feita da matéria preexistente, por Deus. E, segundo Agostinho, deste modo é que o corpo do homem, pelas razões, causais, preexistia nas obras produzidas.

Art. 3 – Se o corpo do homem teve disposição conveniente.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o corpo do homem não teve disposição conveniente.

1. – Sendo o homem o mais nobre dos animais, o seu corpo deveria ter sido disposto, do melhor modo, para a vida própria ao animal, a saber, a dos sentidos e a do movimento. Ora, há certos animais de sentidos mais agudos que os do homem, e de movimento mais veloz; assim, os cães têm melhor odor e as aves movem–se mais velozmente. Logo, o corpo do homem não está convenientemente disposto.

2. Demais. – Perfeito é o ser ao qual nada falta. Ora, falham ao corpo humano mais atributos que aos corpos cios outros animais, que têm tegumentos e armas naturais, para se protegerem, coisas que o homem não tem. Logo, o corpo humano está imperfeitissimamente disposto.

3. Demais. – O homem dista mais das plantas do que dos brutos. Ora, as plantas têm estatura ereta e os brutos, inclinada. Logo, o homem não devia ter estatura ereta.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Deus criou o homem reto.

SOLUÇÃO. – Todos os seres naturais foram produzidos pela arte divina; e por isso são de certo modo artificiados pelo próprio Deus. Ora, qualquer artífice procura dar a melhor disposição à sua obra, não absolutamente, mas por comparação com o fim. E se a tal disposição acompanhar algum defeito, disso não cura o artífice. Assim, o artífice que faz uma serra para cortar, fá–la de ferro, para ser capaz do corte; e não pensa em fazê–la de vidro, que é matéria mais bela, pois tal beleza seria impedimento para o fim. Assim Deus deu a cada ser natural a melhor disposição, não, certo, absolutamente, mas conforme a ordenação ao fim. E é o que diz o Filósofo: E por ser mais digno assim ; não, certo, absolutamente, mas para a substância de cada ser. Ora o fim próximo do corpo humano é a alma racional e as operações dela; pois, a matéria é para a forma e os instrumentos, para as ações do agente. Portanto, digo que Deus instituiu o corpo humano com ótima disposição, segundo a conveniência para determinada forma e determinadas operações. E se se manifesta algum defeito na disposição de tal corpo, devemos considerar que esse defeito resulta da necessidade da matéria, em relação às coisas necessárias, no corpo, para haver a proporção devida entre a alma e as suas operações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O tato, fundamento dos outros sentidos, é mais perfeito no homem do que em qualquer outro animal. E, por isso, era necessário que o homem tivesse uma compleição mais homogênea que todos os outros animais. Pois precede a todos quanto às virtudes sensitivas inferiores, como resulta do que já foi dito. E, por uma certa necessidade é inferior aos outros animais, quanto a alguns sentidos exteriores. Assim, o homem tem um olfato péssimo relativamente ao de todos os animais. Por isso era forçoso, que em relação ao seu corpo, tivesse cérebro melhor que o deles todos. Quer para mais livremente realizar com perfeição as operações das virtudes sensitivas internas, necessárias à operação do intelecto, como já se disse antes; quer também para a frigidez do cérebro mitigar o calor do coração, que necessariamente deve abundar no homem, para ter estatura ereta. Ora, o desenvolvimento do cérebro impede, pela sua umidade, o de– olfato, que exige a secura. Semelhantemente, pode–se descobrir a razão por que certos animais têm visão mais aguda e audição mais subtil do que o homem, no impeçilho oposto a esses sentidos, que resulta necessariamente, o homem, da perfeita homogeneidade de compleição. E a mesma razão explica por que certos animais são mais velozes que o homem: é que a homogeneidade da compleição humana repugna a essa excelência na velocidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os chifres e as unhas, armas dos animais: a espessura da pele, a multidão dos pelos e das penas, que lhes são os tegumentos atestam a abundância do elemento terrestre,

repugnante à homogeneidade e à delicadeza da compleição humana por isso tais atributos não convinham ao homem. Mas em lugar deles, tem a razão e as mãos, com as quais pode preparar para si, de infinitos modos, armas, cobertas e outras coisas necessárias à vida; e por isso, às mãos o Filósofo lhes chama órgão dos órgãos. E tal constituição convinha mais à criatura racional, capaz de infinitas concepções, para que tivesse a faculdade de preparar para si infinitos instrumentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ter estatura ereta era conveniente ao homem, por quatro razões. – Primeira, porque os sentidos lhe foram dados não só para buscar o necessário à vida, como fazem os outros animais, mas também para conhecer. Por onde, ao passo que os outros animais não se deleitam com os sensíveis, senão no tocante ao alimento e à geração, o homem e só ele se compraz com a beleza dos sensíveis em si mesma. Por isso, corno precipuamente no rosto é que os sentidos se manifestam, os outros animais têm o focinho inclinado para a terra, como para buscarem a comida e proverem–se de alimento. Ao contrário, o homem traz a fronte ereta, de modo que, pelos sentidos, e principalmente pela vista, que é o mais subtil e descobre mais diferenças nas coisas, possa, livremente e em toda parte, conhecer os objetos sensíveis, celestes e terrestres, e coligir de todos a verdade inteligível. – Segunda, para que as virtudes interiores exerçam mais livremente as suas operações por não ficar o cérebro, sede, de certo modo, das suas perfeições, deprimido, mas sobranceiro a todas as partes do corpo. – Terceira, porque seria forçoso, se o homem trouxesse a postura inclinada, usar das mãos como de patas anteriores isto e assim cessar–lhes–ia a utilidade para exercerem completamente as suas diversas atividades. – Quarta, porque, se tivesse a postura inclinada e usasse das mãos como de patas anteriores, teria necessariamente que tornar o alimento com a boca. E então têIa–ia oblonga, os lábios rígidos e grossos, a língua também áspera para não ser ferida pelos contatos externos, como se dá com os outros animais. Ora, tal disposição impediria, de todo, a locução, atividade própria da razão. – E contudo, tendo a estatura ereta, o homem dista maximamente das plantas. Pois traz a sua parte superior, que é a cabeça, dirigida para a parte superior do mundo; e a inferior, para a parte inferior do mesmo: e assim está otimamente disposto, relativamente à disposição do todo. Ao contrário, as plantas têm a parte superior dirigida para a parte inferior do mundo, pois as raízes são comparáveis ao rosto; enquanto que a parte inferior delas se dirige para a parte superior do mundo. Por fim, os brutos oferecem uma posição média; pois a parte superior do animal é a receptora do alimento; e a inferior, a emissora do supérfluo.

Art. 4 – Se na Escritura está convenientemente descrita a produção do corpo humano.

O quarto discute–se assim. – Parece que na Escritura está inconvenientemente descrita a produção do corpo humano.

1. – Pois assim como o corpo humano foi feito por Deus, assim também, as outras obras dos seis dias. Mas, nessas outras, se diz: Disse Deus: Faça–se a luz e foi feita a luz. Logo, semelhantemente, também se devia–dizer, da produção do homem.

2. Demais. – O corpo humano foi feito imediatamente por Deus, como antes ficou estabelecido. Logo, está dito inconvenientemente: Façamos o homem.

3. Demais. – A forma do corpo humano é a alma mesma, que é o espiráculo da vida. Portanto, depois de se ter dito: Formou o Senhor Deus ao homem do barro da ferra, acrescentou–se inconvenientemente: E inspirou no seu rosto um sopro de vida.

4. Demais. – A alma, espiráculo da vida, está em todo o corpo e, principalmente, no coração. Logo, não se devia dizer que: E inspirou no seu rosto um sopro de vida.

5. Demais. – Os sexos masculino e feminino são a tributos do corpo; ao passo que a alma é a imagem de Deus. Ora, a alma, segundo Agostinho, foi feita antes do corpo. Logo, depois de se ter dito: Criou Deus o homem à sua imagem, inconvenientemente se acrescentou Macho e fêmea os criou.

Em contrário está a autoridade da Escritura.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, o homem tem preeminência sobre os outros seres, porque foi feito à imagem de Deus, e não, porque o próprio Deus tivesse feito só a ele e não aos outros. Pois, está escrito: Os céus são obras das tuas mãos, e: As suas mãos formaram a terra árida. Mas a Escritura usa, na produção do homem, de especial modo de falar, para mostrar que os outros seres foram feitos por causa do homem. Pois, o que queremos principalmente isso costumamos fazer com maior deliberação e esforço.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se deve entender que Deus disse aos anjos – Façamos o homem – como alguns perversamente entenderam. Mas essas palavras significam a pluralidade das Pessoas divinas, cuja Imagem se acha mais expressivamente no homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns entenderam que o corpo do homem foi, primeiro, formado no tempo e, depois, Deus lhe infundiu a alma nele já formado. – Mas é contra a razão da perfeição da primeira instituição das coisas, que Deus tivesse feito o corpo sem a alma ou esta sem aquele; pois ambos fazem parte da natureza humana. E tal seria ainda mais inconveniente, do corpo, que depende da alma, do que inversamente. – E então, para excluir essa opinião, outros ensinavam que quando se diz: Criou Deus o homem, quer se significar a produção do corpo simultaneamente com a alma; e o que se acrescenta: E inspirou no seu rosto, um sopro de vida, entende–se do Espírito Santo, assim como o Senhor o insuflou nos Apóstolos, conforme o dito: Recebei o Espírito Santo. Mas tal exposição fica excluída, como diz Agostinho, pelas palavras da Escritura. Pois ela ao que antes disse acrescenta: E foi jeito o homem em alma vivente; o que o Apóstolo refere, não à vida espiritual, mas à animal. Logo, por espiráculo da vida entende–se a alma; de modo que quando se diz: Inspirou no sete rosto, um sopro de vida, isso é uma como exposição do que se dissera antes; pois, a alma é a forma do corpo.

RESPOSTA À QUARTA. – As operações da vida manifestam–se sobretudo na face do homem, por meio dos sentidos aí existentes; e por isso a Escritura diz que na face do homem foi inspirado o espiráculo da vida.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo Agostinho, todas as obras dos seis dias foram feitas simultaneamente. Por isso, a alma cio primeiro homem, que considera como produzida simultaneamente com os anjos, não a considera feita antes do sexto dia; mas, nesse mesmo sexto dia, diz que foi feita em ato a alma do primeiro homem, e o corpo do mesmo, pelas razões causais. Porém outros Doutores dizem que tanto a alma como o corpo do homem foram feitos em ato, no sexto dia.

Questão 92: Da produção da mulher.

Art. 1 – Se a mulher devia ter sido produzida na primeira produção das causas.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a mulher não devia ter sido produzida na primeira produção das coisas.

1. – Pois, diz o Filósofo que a fêmea é o macho falho, Ora, nada de falho e deficiente devia existir na primeira instituição das coisas. Logo, nessa primeira instituição, a mulher não devia ter sido produzida.

2. Demais. – A sujeição e a diminuição foram subsequentes ao pecado. Pois, à mulher foi dito, depois do pecado: estará sob o poder de teu marido; e como diz Gregório; no que não delinquimos somos todos iguais. Ora, a mulher tem, naturalmente, menor virtude e dignidade que o homem; pois, como diz Agostinho, sempre é mais digno de honra o agente que o paciente. Logo, a mulher não devia ter sido produzida na primeira produção das coisas, antes do pecado.

3. Demais. – Devem–se evitar as ocasiões do pecado. Ora Deus tinha presciência que a mulher havia de ser, para o homem, ocasião de pecado. Logo, não devia tê–la produzido.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não é bom que o homem esteja só, façamos–lhe um adjutório semelhante a ele.

SOLUÇÃO. – Era necessário que a mulher fosse feita para adjutório do homem. Não, certo, adjutório para qualquer outra obra, como alguns disseram; pois, nisso o homem pode ser ajudado, mais convenientemente, por outro homem, do que pela mulher; mas para o adjutório da geração. O que se pode compreender mais manifestamente, se se considerar o modo da geração, nos seres vivos. – Assim, certos têm conjuntamente 1) virtude da geração ativa e passiva, como acontece com as plantas, geradas da semente; pois, não há nelas nenhuma operação vital mais nobre que a geração e, por isso, a todo tempo e convenientemente, nelas, a virtude geratriz ativa vai junta com a passiva. – Porém os animais perfeitos têm a virtude gera triz ativa, no sexo masculino, e a passiva, no feminino. E como eles são capazes de alguma operação vital mais nobre que a geração, para cuja operação a vida se lhes ordena principalmente, por isso, o sexo masculino não se une com o feminino a todo o tempo, mas só no do coito. E assim podemos pensar que, pelo coito, constituem um só ser o macho e a fêmea, como na planta, a todo tempo, conjugam–se as virtudes masculina e feminina, embora em umas abunde mais uma dessas virtudes, e, noutras, a outra. – Ora, o homem se ordena a uma operação vital mais nobre, que é o inteligir. E por isso ne]e, com maior razão, devia haver a distinção entre uma e outra virtude, de modo que a fêmea fosse produzida separadamente do macho; e contudo, ambos se unissem, carnalmente, para a obra da geração. Por onde, logo depois da formação da mulher, diz a Escritura: Serão dois numa só carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude ativa, que está no sémen do macho, tende a produzir um ser perfeito semelhante a si, do sexo masculino. Mas o facto de ser a fêmea a gerada provém da debilidade da virtude ativa, ou de alguma indisposição da matéria; ou ainda, de alguma transmutação extrínseca, p. ex., dos ventos austrais, que são úmidos, como diz Aristóteles. Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho mas também a fêmea.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há dupla sujeição. Uma servil, pela qual o superior usa do súdito, em sua utilidade, e essa sujeição foi introduzida depois do pecado. Outra é a sujeição econômica ou civil, pela qual o chefe usa dos súditos para o bem destes: e tal sujeição já existia antes do pecado. Pois faltaria o bem da ordem, na sociedade humana, se uns não fossem governados por outros, mais sábios. E assim, por essa sujeição, é que a mulher é naturalmente dependente do homem; porque este tem naturalmente maior discreção racional. Nem fica excluída a desigualdade dos homens, pelo estado da inocência, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se Deus tirasse do mundo todas as coisas nas quais o homem haure ocasião de pecar, o universo ficaria imperfeito. Nem devia eliminar–se o bem comum a pretexto de evitar o mal particular; e sobretudo. Deus é de tal modo poderoso que pode fazer redundar qualquer mal, em bem.

Art. 2 – Se a mulher devia ter sido feita do homem.

O segundo discute–se assim. – Parece que a mulher não devia ter sido feita do homem.

1. – Pois, o sexo é comum ao homem e aos brutos. Ora, as fêmeas destes não são feitas dos machos. Logo, nem a do homem deveria tê–lo sido.

2. Demais. Seres da mesma espécie têm a mesma matéria. Ora, o macho e a fêmea são da mesma espécie. Portanto, se o homem foi feito do limo da terra, deste mesmo, e não daquele, devia a mulher ter sido feita.

3. Demais. – A mulher foi feita para adjutório do homem, na geração. Ora, o parentesco muito próximo torna uma pessoa inepta para tal; e por isso os parentes próximos são excluídos do matrimónio, como se vê na Escritura. Logo, a mulher não devia ter sido feita do homem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Criou da sua mesma substância, isto é, ao homem, um ajuda semelhante a ele, a mulher.

SOLUÇÃO. – Foi conveniente na primeira instituição das coisas, a mulher, diferentemente dos brutos, ser formada do varão. – Primeiro, para que, assim, se conferisse a este uma certa dignidade; de modo que, semelhantemente a Deus, também ele fosse o princípio de toda a sua espécie, assim como Deus é o princípio de todo o universo. Por isso a Escritura diz, que De um só Deus fez todo o gênero humano. Segundo, para que o homem amasse mais a mulher e mais inseparavelmente se lhe unisse, quando soubesse que de si mesmo foi ela produzida. – E por isso diz a Escritura: De varão foi tomada: por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher, – O que era sumamente necessário, na espécie humana, na qual o homem e a mulher permanecem unidos por toda a vida; o que não se dá com os brutos. – Terceiro, porque, como diz o Filósofo, na espécie humana, o varão e a mulher unem–se, não só pela necessidade da geração, como os brutos, mas também para a vida doméstica, na qual há uns atos próprios ao homem e outros, à mulher, sendo aquele a cabeça desta, Por onde convenientemente, a mulher foi formada do homem, como do seu princípio. A quarta razão, enfim, é sacramental. Pois, com essa formação está figurado que a Igreja tira de Cristo o seu princípio. Por isso diz a Escritura: Este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja.

E daqui se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Matéria é aquilo de que alguma cousa se faz. Ora, natureza criada tem um determinado princípio; e como é determinada a um termo, também tem um determinado processo; por isso de determinada matéria, produz algo especificamente determinado. Mas, o poder divino, sendo

infinito, pode fazer um mesmo ser, especificamente, de qualquer matéria; assim, o homem, do limo da terra, e a mulher, do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela geração natural se contrai um certo parentesco, que impede o matrimônio. Ora, a mulher não foi produzida, do homem, por geração natural, mas pela só virtude divina; por isso Eva não é chamada filha de Adão. Portanto, a objeção não colhe.

Art. 3 – Se a mulher devia ter sido formada da costela do homem.

O terceiro discute–se assim. – Parece que a mulher não devia ter sido feita da costela do homem.

1. – Pois a costela do homem é muito menor que o corpo da mulher. Ora, do menor não se pode fazer o maior senão por adição; e se assim tivesse sido, havia de dizer–se que a mulher foi formada, antes, por essa adição, do que da costela. Ou pela rarefação, pois, como diz Agostinho, não é possível que um corpo cresça se não se rarefizer; ora, não parece que o corpo da mulher seja mais rarefeito que o do homem, pelo menos na proporção que tem a costela com o corpo de Eva. Logo, Eva não foi formada da costela de Adão.

2. Demais. – Nas obras primeiramente criadas nada havia de supérfluo. Logo, a costela de Adão lhe pertencia à perfeição do corpo. E portanto, faltando aquela, este ficou imperfeito. O que é inadmissível.

3. Demais. – A costela não pode ser separada do homem sem dor. Ora, esta não existia antes do pecado. Logo, a costela não devia ser separada do homem, para que, dela, a mulher fosse formada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Da costela que tinha tirado de Adão formou o Senhor Deus a mulher.

SOLUÇÃO. – Era conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem. – Primeiro, para significar que deve haver união entre o homem e a mulher. Pois, nem esta deve dominar aquele e, por isso, não foi formada da cabeça; nem deve ser desprezada pelo homem, numa como sujeição servil, c por isso não foi formada dos pés. – Segundo, por causa do sacramento; porque, – do lado de Cristo, dormindo na cruz, fluíram os sacramentos, isto é, o sangue e a água, com os quais foi a Igreja instituída.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alguns dizem que, pela multiplicação da matéria, sem adição de mais nada, foi formado o corpo da mulher, do mesmo modo pelo qual o Senhor multiplicou os cinco pães. – Mas isso é absolutamente impossível. Pois, a multiplicação referida se deu ou pela transmutação da substância da própria matéria, ou pela transmutação das dimensões da mesma. Ora, não se deu pela transmutação da sobredita substância, quer porque a matéria, em si considerada, é absolutamente intransmutável, como potencial que é, e por ser essencialmente sujeito; quer porque a multiplicidade e a grandeza não se incluem na essência da matéria em si. Por onde, de nenhum modo se pode compreender a multiplicação da matéria, enquanto esta permanece sem adição, salvo se ela receber maiores dimensões. Mas, como diz o Filósofo, quando a mesma matéria recebe maiores dimensões, ela se rarefaz. Ora, admitir a multiplicação de uma mesma matéria, sem rarefacção, é afirmar a simultaneidade dos contraditórios, isto é, a definição sem o definido. – Por onde, como nas tais multiplicações não houve rarefação, necessário é admitir–se a adição da matéria, ou por criação, ou, o que é mais provável, pela conversão. E por isso. Agostinho diz que, Cristo saciou cinco mil homens, com cinco pães, do mesmo modo que, de poucos grãos produz a multidão das sementes; o que se dá pela conversão do alimento. E assim, diz–se que, com cinco pães, alimentou as turbas, ou que, da costela, formou a mulher, por ter sido feita adição à matéria preexistente da costela, ou dos pães.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A referida costela era da perfeição de Adão, considerado este, não como indivíduo, mas como princípio da espécie; assim como o sémen, que pertence à perfeição do gerador, põe–se em liberdade, com deleite, por operação natural. Por onde, com muito maior razão, o–corpo da mulher podia ter sido formado, pela virtude divina, da costela do homem, sem dor. E daí se deduz a resposta à terceira objeção.

Art. 4 – Se a mulher foi formada imediatamente por Deus.

O quarto discute–se assim. – Parece que a mulher não foi formada imediatamente por Deus.

1. – Pois nenhum indivíduo produzido pelo seu semelhante, especificamente, é feito imediatamente por Deus. Ora, a mulher foi feita do homem, que é da mesma espécie que ela. Logo, não foi feita imediatamente por Deus.

2. Demais. – Agostinho diz que os seres corpóreos são feitos por Deus, por intermédio dos anjos. Ora, o corpo da mulher é formado de matéria corpórea. Logo, foi feito pelo ministério dos anjos e não imediatamente, por Deus.

3. Demais. – As criaturas que preexistiam, pelas razões causais, são produzidas em virtude de alguma criatura e não, imediatamente, por Deus. Ora, o corpo da mulher foi produzido, segundo as razões causais, nas primeiras obras, como diz Agostinho. Logo, a mulher não foi produzida imediatamente por Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Só Deus, por quem subsiste toda a natureza, podia formar ou produzir a costela, para que a mulher existisse.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a geração natural de cada espécie é mediante uma determinada matéria. Ora, a matéria da qual naturalmente é gerado o homem é o sémen humano, do homem ou da mulher. Por onde, de qualquer outra matéria um indivíduo da espécie humana não pode ser naturalmente gerado. Ora, só Deus, instituidor da natureza, pode, fora da ordem desta, dar o ser às coisas. E portanto só ele podia formar tanto o homem, do limo da terra, como a mulher, da costela do homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede quando um indivíduo é gerado do especificamente semelhante, por geração natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, não sabemos se os anjos prestaram o seu ministério a Deus, na formação da mulher; todavia, é certo que, assim como o corpo do homem não foi formado do limo da terra, pelos anjos, assim também nem o corpo da mulher, da costela de Adão, foi formado por eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, no mesmo livro, na condição primeira das causas não estava que a mulher, absolutamente, fosse assim feita; mas estava, que pudesse sê–la. E logo, nas suas razões causais, o corpo da mulher preexistia, nas primeiras obras, não pela potência ativa, mas só pela passiva, em ordem à potência ativa do Criador.

Questão 93: O fim da produção do homem, na medida em que ele é "imagem e semelhança de Deus".

Em seguida devemos tratar do estado ou da condição do primeiro homem. E, primeiro quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo.

Sobre o primeiro ponto duas questões se discutem. Primeira da condição do homem quanto ao intelecto. Segunda, da condição do homem quanto à vontade.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se a Imagem de Deus está no homem.

O primeiro discute–se assim. – Parece que a imagem de Deus não está no homem.

1. Pois, diz Escritura: A quem pois tendes vós assemelhado a Deus? Ou que imagem fareis dele?

2. Demais. – Ser imagem de Deus é próprio do Primogénito, do qual diz a Escritura: que é a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura. Logo, no homem não está a imagem de Deus.

3. Demais. – Hilário diz, que a imagem, é a espécie indiferente da causa de que e imaginada; e diz mais, que a imagem é a semelhança indiscreta e unida de uma causa que se iguala com outra. Ora, não há espécie indiferente de Deus e do homem; nem pode haver igualdade do homem com Deus. Logo, naquele não pode haver a imagem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, onde há imagem, imediatamente há também semelhança; mas, onde há semelhança, não há, imediatamente, imagem. Por onde é claro que a semelhança é da essência da imagem, e que esta acrescenta algo à noção daquela, a saber, que seja a expressão de outra cousa; pois, imagem se chama aquilo que é feito como imitação de outra cousa. Por onde, por mais que um ovo seja semelhante e igual a outro, como, todavia, não é a expressão deste, não se diz que seja a imagem do mesmo. Enquanto que a igualdade não é da essência da imagem; pois, como diz Agostinho, no mesmo passo, onde está a imagem não, imediatamente, a igualdade, como claramente se vê na imagem de alguém refletida pelo espelho. É, contudo da essência da imagem perfeita; pois, nesta, nada falta do que esteja no ser de que ela é a expressão. – Ora, é manifesto, que no homem se encontra alguma semelhança de Deus, decorrente dele como do exemplar. Não há porém, nele semelhança, quanto à igualdade, porque o exemplar excede infinitamente esse exemplado. Por onde, diz–se que no homem está a imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. E isso o exprime a Escritura, dizendo que o homem foi feito à imagem de Deus. Pois, a preposição à exprime uma certa aproximação, própria ao que está distante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Profeta fala das imagens corpóreas fabricadas pelos homens e, por isso, diz assinaladamente: que imagem fareis dele? Ao passo que o próprio Deus imprimiu no homem sua imagem espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Primogênito de toda criatura é a imagem perfeita de Deus, reproduzindo perfeitamente o ser de que é a imagem. Por isso se chama Imagem e nunca, à imagem. Porém, do homem, diz–se que é imagem, pela semelhança, e, à imagem, pela imperfeição da semelhança. E como a semelhança perfeita de Deus não pode existir senão na identidade da natureza, a imagem de Deus está no seu Filho primogénito, assim como a imagem do rei, no filho que lhe é conatural. No homem,

porém, como numa natureza estranha, do mesmo modo que a imagem do rei, numa moeda de prata, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como uno é o ente indiviso, a espécie se diz indiferente do mesmo modo pelo qual se diz que é una. Ora, diz–se que um ser é uno, não só numericamente, especifica ou genericamente, mas também por analogia ou por uma certa proporção; e essa é a unidade de conveniência da criatura com Deus. E a expressão – de uma cousa que se iguala com outra – pertence à essência da imagem perfeita.

Art. 2 – Se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.

O segundo discute–se assim. – Parece que a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.

1. Pois, diz Dionísio: As coisas causadas têm imagens contingentes das suas causas: Ora, Deus é causa, não só das criaturas racionais, como também das irracionais. Logo, a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.

2. Demais. – Quanto mais expressiva é a semelhança num ser, tanto mais ele realiza a essência da imagem. Ora, Dionísio diz que o raio solar tem a máxima semelhança com a bondade divina. Logo, é à imagem de Deus.

3. Demais. – Tanto mais um ser é perfeito em bondade, e tanto mais semelhante é a Deus. Ora, o todo universal é de bondade mais perfeita que a do homem; pois, embora os seres singulares sejam bons, contudo, todos, simultaneamente, são chamados, pela Escritura, muito bons, Logo, o todo universal é à imagem de Deus, e não só o homem.

4. Demais. – Boécio diz de Deus: Dirige o mundo com a mente e forma outros seres de imagem semelhante. Logo, todo o mundo é à imagem de Deus, e não só a criatura racional.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É excelente, no homem o havê–la feito Deus à sua imagem, porque lhe deu um espirito inteligente pelo qual é superior aos animais. Logo, os seres que não têm intelecto não são à imagem de Deus.

SOLUÇÃO. – Qualquer semelhança, mesmo que seja a expressão de outra cousa, não basta para realizar a essência da imagem. Pois, se a semelhança for só genérica ou por algum acidente comum, nem por isso se dirá que uma cousa é à imagem de outra. Assim, não se pode dizer que um verme, nascido do homem, seja a imagem deste, por semelhança genérica. Nem ainda se pode dizer que se uma cousa se torna branca, à semelhança de outra, seja por isso à semelhança desta; porque branco é um acidente comum a várias espécies. Por onde, a essência da imagem requer a semelhança específica, como, p. ex., a imagem do rei, no filho; ou, pelo menos a semelhança por algum acidente próprio da espécie e, principalmente, pela figura e, assim, se diz que a imagem do homem está no cobre. Por isso, Hilário diz, assinaladamente que a imagem é uma espécie não diferente. – Ora, é manifesto que a semelhança específica é relativa à última diferença. Certas criaturas porém se assemelham a Deus, primeiro e sobretudo, comumente, enquanto são; segundo, enquanto vivem; terceiro, enquanto sabem ou inteligem; e estas, como diz Agostinho, não próximas de Deus, pela semelhança, de modo que não há criaturas que o sejam mais. Assim, pois, é claro que só as criaturas inteligentes, propriamente falando, são à imagem de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Todo imperfeito é uma certa participação do perfeito. Por isso, mesmo os seres deficientes, em relação à essência da imagem, enquanto, todavia, têm uma certa

semelhança com Deus, participam algo da essência da imagem. Por onde, como diz Dionísio, as coisas causadas têm imagens contingentes das suas causas, isto é, na medida em que lhes é possível tê–las, e não absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dionísio assimila o raio solar à divina bondade, quanto à causalidade; não quanto à dignidade de natureza, exigida pela essência da imagem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O universo é mais perfeito, em bondade, que a criatura inteligente, extensiva e difusivamente; mas, intensiva e coletivamente, a semelhança da divina perfeição está, sobretudo, na criatura inteligente, capaz do sumo bem. – Ou se deve dizer que a parte não se divide por oposição com o todo, mas por oposição com outra parte. Por onde, quando se diz que só a natureza inteligente é à imagem de Deus, não se exclui que o universo não seja, por alguma das suas partes, à imagem de Deus, mas excluem–se as outras partes do mesmo.

RESPOSTA À QUARTA. – Boécio considera a imagem sob o ângulo da semelhança, pela qual o artificiado imita a espécie de arte que está na mente do artífice. Assim pois, qualquer criatura é imagem da razão exemplar, cuja imagem ela tem na mente divina. Ora, não é neste sentido que tratamos agora da imagem, mas enquanto se considera nela a semelhança de natureza; assim, enquanto todos os entes, como tais, assemelham–se ao ente primeiro; e à vida primeira, como vivos; e à suma sapiência, como inteligentes.

Art. 3 – Se o anjo é mais à imagem de Deus que o homem.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o anjo não é mais à imagem de Deus, que o homem.

1. Pois, diz Agostinho, que Deus a nenhuma outra criatura, a não ser ao homem, concedeu que fosse à sua imagem. Logo, não é verdade que o anjo seja mais à imagem de Deus, que o homem.

2. Demais. Segundo Agostinho: O homem é à imagem de Deus, de modo tal que, foi formado por Deus, sem a interposição de nenhuma criatura; por onde, nada está mais próximo de Deus que ele. Ora diz a imagem de Deus a criatura que d'Ele está próxima. Logo, o anjo não é mais a imagem de Deus que o homem,

3. Demais, – Diz–se que é à imagem de Deus a criatura de natureza intelectual. Ora, a natureza intelectual não padece intensão nem remissão; pois, pertencendo ao gênero da substância, não pertence ao do acidente. Logo, o anjo não é mais à imagem de Deus, que o homem.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que do anjo se diz que é o sinete da semelhança, porque, nele, a semelhança da divina imagem se manifesta mais expressivamente.

SOLUÇÃO. – A dupla luz podemos considerar a imagem de Deus, – Primeiro, quanto àquilo em que primariamente, se considera a essência da imagem, que é a natureza intelectual. E assim, a imagem de Deus está mais nos anjos do que nos homens; porque a natureza intelectual é mais perfeita neles, como do sobredito resulta, Segundo, pode–se considerar a imagem de Deus no homem, quanto àquilo no que ela é secundariamente, a saber, enquanto que, no homem, se encontra uma certa imitação de Deus. Pois o homem vem do homem, como Deus, de Deus; e a alma do homem está toda em todo o corpo e em qualquer parte do mesmo, como Deus, no mundo. E, segundo esta e outras semelhanças, a imagem de Deus está mais no homem, que no anjo. Mas, quanto a este ponto de vista só se considera a existência da divina imagem, no homem, pressupondo a primeira imitação, segundo a natureza intelectual; do contrário, também os brutos seriam à imagem de Deus. E portanto, como, no referente à

natureza intelectual, o anjo é mais à imagem de Deus, que o homem, é forçoso conceder que ele é, absolutamente, mais à imagem de Deus; o homem, porém, de certo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho exclui da imagem de Deus, as outras criaturas inferiores, que carecem de intelecto; não, porém, os anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como se diz que o fogo é, especificamente, o mais subtil dos corpos, embora possa um fogo ser mais subtil que outro; assim se diz que nada é mais próximo de Deus, que a mente humana, no gênero da natureza intelectual. Pois, como dissera antes Agostinho, as criaturas inteligentes são de tal modo próximas de Deus, pela semelhança, que não há outras que mais que elas o sejam. Por onde, não exclui esse dito que o anjo seja mais à imagem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que a substância não é susceptível de mais nem de menos, não se entende, por aí, que uma espécie de substância não seja mais perfeita que outra. Mas que um mesmo indivíduo não participa da sua substância, ora mais, ora menos; nem também a espécie da substância é participada, mais e menos, por diversos indivíduos.

Art. 4 – Se a imagem de Deus está em qualquer homem.

O quarto discute–se assim. – Parece que a imagem de Deus não está em qualquer homem.

1. Pois, diz a Escritura: O homem é a imagem de Deus, mas a mulher é a imagem do homem. Ora, como a mulher é indivíduo da espécie humana, não a qualquer indivíduo é próprio ser a imagem de Deus.

2. Demais. – A Escritura diz, que aqueles que Deus conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a estes também chamou. Ora, nem todos os homens são predestinados. Logo, nem todos têm a conformidade da imagem.

3. Demais. – A semelhança é da essência da imagem, como já se disse antes. Ora, pelo pecado o homem torna–se dissemelhante de Deus. Logo, perde a imagem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Certamente o homem passa como em imagem.

SOLUÇÃO. – Como se diz que o homem é a imagem de Deus, pela natureza intelectual, ele é a essa imagem no máximo grau, na medida em que, nesse mesmo grau, a natureza intelectual de Deus pode ser imitada. Ora, a natureza intelectual imita a Deus, em máximo grau, no ponto de vista em que Deus a si mesmo se intelige e ama. Por onde, a imagem de Deus pode ser considerada, no homem, a tríplice luz. Primeiro, enquanto o homem tem aptidão natural para inteligir e amar a Deus; e essa aptidão consiste em a natureza mesma da mente, comum a todos os homens. Depois, enquanto o homem, atual ou habitualmente, conhece e ama a Deus, embora imperfeitamente; e essa é a imagem por conformidade da graça. Terceiro, enquanto o homem conhece a Deus atualmente e perfeitamente o ama; e assim essa é a imagem por semelhança da glória. Por onde, a propósito do passo da Escritura – Gravado esta, Senhor, sobre nos o lume do teu rosto a Glossa distingue tríplice imagem: a da criação, a da segunda criação e a da semelhança. Ora, a primeira imagem está em todos os homens; a segunda, só nos justos; a terceira, porém, só nos bem–aventurados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Tanto no homem como na mulher está a imagem de Deus, quanto aquilo em que, principalmente, consiste a essência da imagem, a saber, a natureza intelectual. Por onde, depois de a Escritura ter dito – Deus o criou à sua imagem – isto é, o homem, acrescenta: macho e fêmea os criou. – E disse no plural, os como comenta Agostinho, para não se entender que,

num só indivíduo estivessem reunidos ambos os sexos. Mas, num ponto de vista secundário, a imagem de Deus está no homem de um modo pelo qual não está na mulher. Pois aquele é o princípio e o fim desta, assim como Deus é o princípio e o fim de toda criatura. Por onde, depois de ter dito a Escritura, que o homem é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem, mostra–se porque tal se disse, ao acrescentar: Porque não foi feito o homem da mulher, mas a mulher do homem; e não foi criado o homem por causa da mulher, mas sim a mulher por causa do homem.

RESPOSTAS À SEGUNDA E TERCEIRA. – Essas objeções colhem quanto à imagem pela conformidade da graça e da glória.

Art. 5 – Se no homem está a imagem de Deus quanto à Trindade das divinas Pessoas.

O quinto discute–se assim. – Parece que no homem não está a imagem de Deus quanto à Trindade das divinas pessoas.

1. Pois, Agostinho diz: Uma e essencial é a divindade e a imagem da santa Trindade, à cuja imagem foi feito o homem. E Hilário diz, que o homem é feito à imagem comum da Trindade. Logo, há, no homem, a imagem de Deus, quanto à essência e não quanto à Trindade das Pessoas.

2. Demais. – Como diz um autor, considera–se a imagem de Deus, no homem, segundo a eternidade. E Damasceno também diz, que ser o homem a imagem de Deus significa ser intelectual, ter livre arbítrio e, ser em si, revestido de poder. E Gregório Nisseno afirma que quando a Escritura diz que o homem foi feito à imagem de Deus, é o, mesmo que se dissesse que a natureza humana foi feita participante de todo bem, pois a divindade é a plenitude da bondade. Ora, nada disto respeita à distinção das Pessoas, mas, antes, à unidade da essência. Logo, no homem, está a imagem de Deus, não quanto à Trindade das Pessoas, mas quanto à unidade da essência.

3. Demais. – A imagem leva ao conhecimento do ser a que ela pertence. Se, pois, no homem está a imagem de Deus, quanto à Trindade das Pessoas, como o homem pode se conhecer a si mesmo pela razão natural, seguir–se–ia, que ele, por esse conhecimento, poderia conhecer a Trindade das divinas Pessoas; o que é falso, como antes já se demonstrou.

4. Demais. – O nome de imagem não convém a qualquer das três pessoas, mas só ao Filho. Pois, como diz Agostinho, só o Filho é a imagem do Pai. Se pois se considerasse, no homem a imagem de Deus, quanto à Pessoa, nele não haveria a imagem de toda a Trindade, mas só a do Filho.

Mas, *em contrário*, Hilário entende pela expressão – o homem foi feito à imagem de Deus, a pluralidade das divinas Pessoas.

SOLUÇÃO. – Como já ficou dito antes, a distinção das divinas Pessoas é só quanto à origem, ou antes, quanto às relações de origem. Ora, não é o mesmo o modo da origem, em todos os seres; mas esse modo, em cada ser, é segundo a conveniência da natureza do mesmo. Pois, de um modo, são produzidos os seres; animados, de outro, os inanimados; de um modo, os animais, de outro, as plantas. Por onde, é manifesto que a distinção das divinas pessoas é segundo. o que convém à natureza divina. E portanto, ser à imagem de Deus, quanto à imitação da divina natureza, não exclui o ser à mesma imagem, quanto à representação das três Pessoas; antes, uma cousa se segue à outra. – Assim pois, deve dizer–se que há no homem, a imagem de Deus, quanto à natureza divina e quanto à Trindade das Pessoas; pois, em Deus, nas três pessoas existe uma só natureza.

E daqui se deduz a **RESPOSTA ÀS DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procederia, se a imagem de Deus estivesse no homem, representando Deus perfeitamente. Mas, como diz Agostinho, é extrema a diferença entre a trindade, que está em nós, e a Trindade divina. Por isso, ainda diz, na mesma obra: a trindade que esta em nós, antes a vemos, que nela cremos; que Deus, porém, é a Trindade, mais o cremos, que vemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos disseram que no homem há só a imagem do Filho; mas isto é refutado por Agostinho. Primeiro, porque, sendo o Filho semelhante ao Pai, por igualdade essencial, necessário é que, se o homem foi feito à semelhança do Filho, também o fosse à do Pai. Segundo, porque se o homem tivesse sido feito só à imagem do Filho, o Pai não teria dito: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Quando, pois, se diz, criou Deus o homem à sua imagem, não se deve entender por aí, que o Pai fez o homem só à imagem do Filho, que é Deus – como alguns expuseram mas que Deus Trino fez o homem à imagem sua, isto é, de toda a Trindade. Assim, o dito criou o homem à sua imagem, pode ser entendido de duplo modo. Ou designando a preposição à o termo da produção e sendo, então, o sentido: Façamos o homem de tal modo que nele esteja a nossa imagem. Ou designando essa preposição a causa exemplar, assim como quando se diz, este livro foi feito à imagem daquele. E então a imagem de Deus é a essência divina mesma, chamada abusivamente imagem, enquanto por esta se entende o exemplar. Ou, como dizem alguns, a divina essência se chama imagem porque, por ela, uma pessoa imita a outra.

Art. 6 – Se a Imagem de Deus está no homem só quanto à alma.

O sexto discute–se assim. – Parece que a imagem de Deus não está no homem só quanto à alma.

1. Pois, como diz a Escritura o homem é a imagem de Deus, Ora, o homem não é somente. Logo, a imagem de Deus não está só na alma.

2. Demais. – A Escritura diz: Criou Deus o homem à sua imagem, ele o criou à imagem de Deus; macho e fêmea os criou. Ora, a distinção entre macho e fêmea é corporal. Logo, a imagem de Deus está no homem também corporalmente e não só quanto à alma.

3. Demais. – A imagem é considerada, principalmente, em relação à figura. Ora, esta diz respeito ao corpo, Logo, a imagem de Deus está no homem também corporalmente, e não só quanto à alma.

4. Demais. – Como diz Agostinho, há em nós tríplice visão: a corporal, a espiritual, ou imaginária, e a intelectual. Se pois, relativamente à visão intelectual, que pertence à mente, há alguma trindade em nós, enquanto somos à imagem de Deus; por idêntica razão o mesmo se dá com as outras visões.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Renovaivos pois no espírito do vosso entendimento, e vesti–vos do homem novo. Pelo que se dá a entender, que a nossa renovação que se opera segundo a vestimenta do homem novo, pertence à mente. Mas, noutro passo diz: E revestindo–se do novo, que é aquêle que se renova para o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou; onde a renovação, quanto à vestimenta do homem novo, é atribuída à imagem de Deus. Logo, ser à imagem de Deus diz respeito só à alma.

SOLUÇÃO. – Embora haja, em todas as criaturas, certa semelhança de Deus, só na criatura racional se encontra essa semelhança ao modo de imagem, como antes já se disse; ao passo que, nas outras, ao modo de vestígio.

Ora, é pelo intelecto ou mente que a criatura racional excede as outras criaturas. Donde resulta que, na própria criatura racional, a imagem de Deus só existe, quanto à mente; porém, em outras partes que tenha essa criatura, há a semelhança de vestígio, assim como nos outros seres aos quais, quanto a tais partes, ela é assimilada.

E a razão disto pode ser manifestamente conhecida, a tendendo–se ao modo pelo qual representa o vestígio e o pelo qual representa a imagem. A imagem representa por semelhança específica, como antes já se disse. Ao passo que o vestígio é como o efeito, que representa a sua causa sem que o seja pela semelhança específica; assim as impressões deixadas pelo movimento dos animais chamam–se vestígios, e, semelhantemente, a cinza considera–se vestígio do fogo, e a desolação de um país, vestígio do exército inimigo.

Ora, a diferença referida pode ser considerada relativamente às criaturas racionais e às outras, e também à representação, naquelas, não só da semelhança da divina natureza como também da Trindade incriada. – Assim no atinente à semelhança da natureza divina, as criaturas racionais se consideram como realizando, de certo modo, a representação específica por imitarem a Deus, não só quanto ao ser e à vida, mas também quanto ao inteligir, como antes já se disse. Ao passo que as outras criaturas não inteligem, mas trazem em si um como vestígio do intelecto produtor, se se atender à disposição delas. – Semelhantemente, como a Trindade incriada se distingue, quanto à processão do verbo, da Pessoa dicente, e à do Amor, de arribas, conforme já se demonstrou; a criatura racional, na qual existe a processão do verbo, quanto ao intelecto, e a do amor, quanto à vontade, pode–se dizer que é a imagem da Trindade incriada, por uma certa representação específica. Enquanto que nas outras criaturas não existe o princípio do verbo, o verbo e o amor, mas manifestam certo vestígio de que essas distinções existam na causa produtora. Pois o fato mesmo de ter a criatura uma substância limitada e finita mostra que é proveniente de algum principio. Enquanto que a espécie em si da criatura revela o verbo que a fez, como a forma da casa revela a concepção do artífice. E por fim, a ordem demonstra o amor de quem a produziu, pelo qual o efeito se ordena para o bem, assim como o uso do edifício demonstra a vontade do artífice.

Assim, pois, há no homem a semelhança de Deus, por meio da imagem, no que diz respeito à mente; mas, no respeitante às outras partes, por meio do vestígio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que o homem é a imagem de Deus, não por ser essencialmente imagem, mas por trazer no espírito impressa tal imagem; assim como se diz que a moeda é a imagem de Cesar, por ter a imagem deste. Por onde, não é necessário introduzir a imagem de Deus em qualquer parte do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como refere Agostinho, alguns viram a imagem de Deus no homem, não relativamente a um só indivíduo, mas a vários. Assim, diziam que o varão representa a pessoa do Padre; a do Filho é representada pelo que procede do varão por nascimento; e a terceira pessoa, como o Espírito Santo, diziam é a mulher que procede do varão sem ser dele filho ou filha. Mas esta opinião é visivelmente absurda. Primeiro, porque levaria a concluir que o Espírito Santo é o principio do Filho, como a mulher é o princípio da prole nascida do homem. Segundo, porque um homem não seria à imagem senão de uma Pessoa. Terceiro, porque então a Escritura não devia ter mencionado a imagem de Deus no homem, senão depois da prole já produzida. – E, portanto, deve admitir–se, que a Escritura, depois de ter dito: Criou Deus o homem à sua imagem, acrescentou: macho e fêmea os criou não considerando a imagem de Deus quanto às distinções dos sexos, mas porque essa imagem é comum a ambos os sexos, por estar na mente, na qual não há distinção de sexos. Por isso a Escritura, depois de ter dito: Segundo a imagem daquele que o criou, acrescentou: não há macho nem fêmea.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a imagem de Deus não esteja no homem pela figura corpórea, contudo, no dizer de Agostinho, como só o corpo do homem entre os corpos dos animais terrestres, não é estirado e inclinado sôbre o ventre, mas é tal que se torna mais apto a contemplar o céu, por isto pode–se com razão, admitir que tal corpo foi feito à imagem e à semelhança de Deus, mais que os corpos dos outros animais, o que contudo não se deve entender como se no corpo do homem estivesse a imagem de Deus, mas que a figura mesma do corpo humano representa, como vestígio, a imagem de Deus na alma.

RESPOSTA À QUARTA. – Tanto na visão corpórea, como na imaginária, manifesta–se uma certa trindade, como diz Agostinho. Assim, na visão corpórea, há primeiro, a espécie do corpo exterior; segundo, a visão mesma, que nasce da impressão de certa semelhança da predita espécie, na vista; terceiro, a intenção da vontade, que aplica a vista à visão, detendo–a na cousa vista. Semelhantemente, na visão, imaginária há, primeiro, a espécie, conservada na memória; segundo, a visão imaginária, proveniente de que o acume da alma, isto é, a virtude imaginária, é informado pela referida espécie; e, terceiro, há a intenção voluntária, que une a ambas. Ora, ambas essas trindades são deficientes, relativamente à essência da divina imagem. Pois, a espécie do corpo exterior está fora da natureza da alma. E a espécie que está na memória, embora não seja exterior à alma, é lhe contudo adventícia. E assim, de ambos os lados, é deficiente a representação da conaturalidade e da coeternidade das divinas Pessoas. Quanto à visão corpórea, ela não procede somente da espécie do corpo exterior, mas simultaneamente com esta, do sentido do vidente. E semelhantemente, a visão imaginária não só procede da espécie conservada na memoria, mas também da virtude imaginativa.

Assim que, por aí, não é representada convenientemente a processão do Filho, só do Pai. E quanto à intenção da vontade, que une as duas visões referidas, ela destas não procede, nem na visão corpórea, nem na espiritual. Por onde, não é convenientemente representada a processão do Espírito Santo, do Pai e do Filho.

Art. 7 – Se a imagem de Deus está na alma atualmente.

O sétimo discute–se assim. – Parece que a imagem de Deus não está na alma, atualmente.

1. Pois, diz Agostinho, que o homem foi feito à imagem de Deus, enquanto somos, sabemos que somos, e amamos o nosso ser e o nosso conhecimento. Ora, ser não significa ato. Logo, a imagem de Deus não está na alma, atualmente.

2. Demais. – Agostinho distingue a imagem de Deus na alma, enquanto esta é de tríplice modo, mente, conhecimento e amor. Ora, a mente não exprime o ato, mas antes, a potência, ou também, a essência intelectiva da alma. Logo, a imagem de Deus não se manifesta atualmente.

3. Demais. – Agostinho distingue a imagem da Trindade na alma, quanto à memória, à inteligência e à vontade. Ora, são estas três, virtudes naturais da alma, como diz o Mestre das Sentenças. Logo, a imagem de Deus se manifesta quanto às potências e não quanto aos atos.

4. Demais. – A imagem da Trindade sempre permanece na alma. Ora, o ato não permanece sempre. Logo, a imagem de Deus não se manifesta na alma quanto aos atos.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue a trindade nas partes inferiores da alma, quanto à visão atual, sensível e imaginária. Logo, também a trindade, que está na mente, segundo a qual o homem é à imagem de Deus, deve ser considerada quanto à visão atual.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a essência da imagem implica uma certa representação da espécie. Se pois devemos admitir na alma a imagem da Trindade divina, necessário é que ela seja considerada, principalmente, por onde, tanto quanto possível, mais aproximadamente representa a espécie das divinas Pessoas. Ora, as divinas Pessoas se distinguem pela processão do Verbo, da Pessoa dicente, e pela processão do Amor, que liga as outras duas. Ora, em a nossa alma, o verbo não pode exigir sem a cogitação atual, como diz Agostinho. Por onde, primária e principalmente, a imagem da Trindade está na mente pelos atos, enquanto que, do conhecimento que temos, formamos interiormente, cogitando, o verbo e, daí, prorrompemos no amor. Mas, como os princípios dos atos são os hábitos e as potências, e como o ser está, virtualmente, no seu princípio, a imagem da Trindade pode ser admitida, na alma, secundária e como consequentemente, quanto às potências e, principalmente, quanto aos hábitos, enquanto que, nestes, os atos existem virtualmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em o nosso ser está a imagem de Deus, isso nos é próprio, e nos torna superiores aos outros animais; ora, tal nos cabe pela mente. Por onde, esta trindade é idêntica com aquela que Agostinho admite e que consiste na mente, no conhecimento e no amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho distingue essa trindade, primeiro, na mente. Mas a mente embora, de certo modo, se conheça a si mesma, totalmente, também, de certo modo, ignora–se, enquanto, sendo distinta das outras coisas, a si mesma também se busca, como Agostinho consequentemente o prova. Por onde, como o conhecimento não é totalmente adequado à mente, ele admite, na alma, três propriedades da mente, a saber, a memória, a inteligência e a vontade, que ninguém ignora que as possui. E, nessas três, distingue, principalmente, a imagem da Trindade, como sendo a primeira distinção, de certo modo, deficiente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como Agostinho o prova, dizemos que inteligimos, queremos ou amamos certas coisas, tanto quando delas cogitamos como quando não cogitamos. Ora, quando essas coisas não são objeto do nosso pensamento, são–no somente da memória, que, segundo o mesmo, não é senão a retenção habitual do conhecimento e do amor. Mas como, segundo ele próprio o diz, o verbo aí não pode estar, sem um pensamento atual, pois, pensamos em tudo o que dizemos, ainda que seja por aquele verbo interior, que não pertence à língua de nenhum povo, é antes por aquelas três potências que a imagem é conhecida, a saber, pela memória, pela inteligência e pela vontade . E chamo agora inteligência o ato mesmo pelo qual inteligimos, quando pensamos ; e vontade, ou amor ou dileção o que une esse pai e que filho, Por onde é claro, que coloca a imagem da divina Trindade antes na inteligência e na vontade atual, do que no modo pelo qual ela existe na retenção habitual da memória; embora também quanto a esse modo, a imagem da Trindade esteja de certa maneira na alma, como no mesmo passo diz. E assim é manifesto que a memória, a inteligência e a vontade não são três virtudes, como se diz nas Sentenças.

RESPOSTA À QUARTA. – Poder–se–ia responder com as palavras de Agostinho: a mente sempre se lembra de si mesma, sempre a si mesma se intelige e ama. O que alguns entendem como significando que a alma tem como que a inteligência atual e o amor de si mesma. Mas esta interpretação Agostinho a exclui acrescentando, que nem sempre ela se pensa como separada das causas diferentes de si. E assim, é claro que, a alma sempre se intelige e ama, não atual, mas habitualmente. Embora se possa dizer que, percebendo o seu ato, intelige–se a si mesma sempre que intelige qualquer objeto. Mas nem sempre inteligindo atualmente, como se dá com quem está adormecido, necessariamente deve concluir–se que os atos, embora não permaneçam sempre, em si mesmos, permanecem, contudo sempre nos seus princípios, isto é, nas potências e nos hábitos. Por onde, diz Agostinho: Se a alma

racional foi feita à imagem de Deus afim de poder usar da razão e do intelecto para inteligir e contemplar a Deus, tal imagem existiu, nela desde o princípio em que começou a existir.

Art. 8 – Se a Imagem da divina Trindade está na alma só por comparação com o objeto, que é Deus.

O oitavo discute–se assim. – Parece que a imagem da divina Trindade está na alma não só por comparação com o objeto, que é Deus.

1. Pois, como já se disse, a imagem da divina Trindade está na alma, porque o verbo, em nos, procede do dicente e o amor, de ambos. Ora isto se dá, em nós, em relação a qualquer objeto. Logo, em relação a qualquer objeto, esta em a nossa mente a imagem da divina Trindade.

2. Demais. – Agostinho diz, que, quando buscamos na alma a trindade, buscamo–la em toda a alma, sem separar a ação racional, relativa às causas temporais, da contemplação das coisas eternas, Logo, também em relação aos objetos temporais, a imagem da Trindade está na alma.

3. Demais. – Por dom da graça é que podemos inteligir e amar a Deus. Se pois, pela memória, inteligência e vontade, ou amor de Deus, é que a imagem da Trindade está na alma, essa imagem está no homem, não pela natureza deste, mas pela graça. E assim, não é comum a todos.

4. Demais. – Os santos, que estão na pátria, são conformes em máximo grau à imagem de Deus, quanto à visão da glória. Por onde, diz a Escritura: Somos transformados de claridade em claridade, na mesma imagem. Ora, pela visão da glória, conhecem–se as coisas temporais. Logo, também por comparação com as coisas temporais, a imagem de Deus está em nos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a imagem de Deus está na mente, não porque esta se lembra de si e a si se intelige e ama; mas porque também pode lembrar–se de Deus, por quem foi feita, bem como inteligí–lo e amá–lo. Logo, é muito menos, relativamente aos outros objetos, que a imagem de Deus está na mente.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, imagem importa semelhança, realizando, de certo modo, a representação da espécie. Por onde, necessariamente, a imagem da divina Trindade está na alma segundo algo que represente as divinas Pessoas pela representação da espécie, como é possível à criatura. Ora, como já se disse, as divinas Pessoas distinguem–se pela processão do Verbo, do dicente, e pela do Amor, de ambos! Ora, o verbo divino nasce de Deus pelo conhecimento de si mesmo, e o Amor procede de Deus enquanto Deus a si mesmo se ama. Mas é manifesto, que a diversidade dos objetos diversifica a espécie do verbo e a do amor. Pois, na mente do homem, o verbo concebido no concernente a uma pedra não é idêntico, especificamente, ao que respeita a um cavalo, nem é o amor especificamente o mesmo. Por onde, a imagem divina se considera no homem, quanto ao verbo concebido a respeito do conhecimento de Deus e ao amor, daí derivado. E assim, a imagem de Deus está na alma enquanto ela é levada ou lhe é natural ser levada para Deus. Ora, a mente é levada para algum objeto, de duplo modo: direta e imediatamente; e indireta e mediatamente, como quando se diz que alguém, vendo a imagem de um homem num espelho, levado para esse homem. E por isso Agostinho diz: a mente lembra–se de si, intelige–se, ama–se, Se discernimos isso, discernimos a trindade; não, por certo. Deus, mas já a imagem de Deus. E isto se dá, não porque a mente seja levada para si mesma, absolutamente, mas porque, desse modo, pode ulteriormente ser levada para Deus, como é claro pela autoridade supra citada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A essência da imagem, necessariamente inclui que uma cousa há de proceder de outra, mas também devemos considerar que cousa é a procedente dessa outra; isto é, que o Verbo de Deus procede do conhecimento de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por certo que a alma toda representa uma trindade, não porque, como sustenta a objeção, além da ação relativa às coisas temporais e da contemplação das eternas, haja–se de buscar um terceiro termo em que a trindade se complete. Mas, na parte racional, que se ocupa com coisas temporais, embora se possa distinguir a trindade, não se pode, contudo, distinguir a imagem de Deus, como a seguir se diz; porque o conhecimento dessas coisas temporais é adventício à alma. E demais, os próprios hábitos pelos quais se conhecem tais coisas, nem sempre estão em exercício; mas, ora, se exercem pela sua presença; ora, só pela memória, mesmo depois que começam a se manifestar como presentes. O que é claro na fé, a qual, temporalmente nos advém, no presente; porém no estado da futura beatitude já não haverá fé, senão só a memória dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecimento e o amor meritórios de Deus só existem pela graça. Há, contudo certo conhecimento e amor natural, como antes já se disse. Mas também é natural o fato mesmo de a mente poder inteligir a Deus, usando da razão, pelo que dissemos que a imagem de Deus sempre permanece na mente; e segundo diz Agostinho, quer essa imagem de Deus esteja esquecida, como obumbrada, de modo a quase não existir, como se dá com aqueles que não tem o uso da razão; quer seja obscura e deformada, como nos pecadores; quer seja clara e bela, como nos justos.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela visão da glória, as coisas temporais serão vistas no próprio Deus; e por isso a visão de tais coisas pertencerá à imagem de Deus. E é o que diz Agostinho: naquela natureza à qual a mente felizmente aderir, verá imutavelmente tudo o que vir. Pois, no Verbo incriado estão as razões de todas as criaturas.

Art. 9 – Se a semelhança se distingue, com propriedade da imagem.

O nono discute–se assim. – Parece que a semelhança não se distingue com propriedade da imagem.

1. Pois, o gênero não se distingue, com propriedade, da espécie. Ora, a semelhança esta para a imagem como o gênero para a espécie; porque, onde está a imagem, esta imediatamente a semelhança, mas não inversamente, como se diz numa certa obra. Logo, não é com propriedade que a semelhança se distingue da imagem.

2. Demais. – A essência da imagem consiste não só na representação das divinas Pessoas, mas também na da divina essência; a cuja representação pertence a imortalidade e a indivisibilidade. Logo, não é com propriedade que se diz: a semelhança esta na essência, porque é imortal e indivisível; e a imagem, nas outras propriedades.

3. Demais. – A imagem de Deus no homem é tríplice: a da natureza, a da graça e a da glória, como antes já se estabeleceu. Ora, a inocência e a justiça pertencem à graça. Logo, é com impropriedade que se diz: a imagem é entendida quanto à memória, à inteligência e à vontade; a semelhança, porém, quanto à inocência e à justiça.

4. Demais. – O conhecimento da verdade pertence à inteligência; porém o amor da virtude, à vontade; e essas são duas partes da imagem. Logo, é com impropriedade que se diz: a imagem esta no conhecimento da verdade; a semelhança, no amor da virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há quem pense não serem inúteis dois nomes, para a imagem e para a semelhança; pois, se fossem o mesmo, bastar–lhes–ia um só nome.

SOLUÇÃO. – A semelhança é uma unidade; pois, a unidade na qualidade causa a semelhança, como diz Aristóteles. Ora, a unidade, como a bondade e a verdade, sendo um dos transcendentais, é comum a todos os seres e pode aplicarse a cada ser em particular. Por onde, assim como o bem pode não só ser precedente a um determinado ser em particular, como também subsequente, enquanto lhe designa alguma perfeição; o mesmo se dá na comparação da semelhança com a imagem. Assim; o bem do homem é lhe precedente, por ser o homem um bem particular; mas também é lhe subsequente, enquanto dizemos, especialmente, que um homem é bom pela perfeição da virtude. Do mesmo modo, a semelhança é considerada como preliminar à imagem, enquanto é mais comum que esta, conforme já se disse. Mas é considerada como subsequente à mesma, enquanto exprime uma perfeição dela. Assim, dizemos que uma imagem é ou não semelhante ao ser ao qual pertence, enquanto o representa perfeita ou imperfeitamente.

Por onde, a semelhança pode distinguir–se da imagem de dois modos. Primeiro, como preliminar a esta e existente em vários seres. Então, a semelhança se funda naquilo que é mais comum às propriedades da natureza intelectual, em relação às quais, propriamente, se considera a imagem. E neste sentido se disse: ninguém duvida que o espírito, isto é, a mente, foi jeito à imagem de Deus; e algum querem que as outras propriedades do homem, isto é, as que pertencem às partes inferiores da alma, ou ainda ao corpo mesmo, tenham sido feitas à semelhança. E também se disse que a semelhança de Deus se funda na alma, enquanto esta é incorruptível: pois, o corruptível e o incorruptível são diferenças do ente em comum. De outro modo, pode–se considerar a semelhança enquanto significa a expressão e a perfeição da imagem. E neste sentido Damasceno diz: o que é feito à imagem exprime o elemento intelectual e dotado do Livre arbítrio, tendo o poder de dispor de si; o que, porém, a semelhança exprime é a semelhança da virtude, na medida em que ela pode existir no homem. E a isto mesmo se reduz o dito, que a semelhança diz respeito ao amor da virtude; pois, não há virtude sem amor da mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A semelhança não se distingue da imagem, pela noção comum da semelhança; pois assim, esta se inclui na noção da imagem mesma; mas porque alguma semelhança é deficiente em relação à essência da imagem, ou ainda, é perfectiva da imagem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A essência da alma está implicada na imagem, enquanto a alma representa a divina essência, quanto às propriedades da natureza intelectual; não, porém quanto às condições consequentes ao ser em comum, como é ser simples e indissolúvel.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também há certas virtudes que existem naturalmente na alma, ao menos quanto a alguns germens; e, quanto a estes, poder–se–ia admitir a semelhança natural. Embora não seja impróprio que a chamada imagem, num ponto de vista, se chame semelhança em outro.

RESPOSTA À QUARTA. – O amor do verbo, que é o conhecimento amado, pertence à essência da imagem; mas o amor da virtude pertence à semelhança, bem como a virtude.

Questão 94: Do estado e da condição do primeiro homem, quanto ao intelecto.

Em seguida devemos tratar do estado ou da condição do primeiro homem. E, primeiro quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo.

Sobre o primeiro ponto duas questões se discutem. Primeira da condição do homem quanto ao intelecto. Segunda, da condição do homem quanto à vontade.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se o primeiro homem via a Deus em essência.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o primeiro homem via a Deus em essência.

1. Pois, a beatitude do homem consiste na visão de Deus. Ora, o primeiro homem, vivendo no paraíso, tinha uma vida feliz e rica de todos os bens, como diz Damasceno. E Agostinho: Se os homens tinham os seus afetos, como agora os temos, como eram felizes naquele lugar de inenarrável beatitude, isto é, no paraíso? Logo, o primeiro homem, no paraíso, via a Deus em essência.

2. Demais. – Agostinho diz: ao primeiro homem não faltava nada do que a boa vontade pode alcançar. Ora, nada de melhor pode alcançar a boa vontade do que a visão da divina essência. Logo, o homem via a Deus em essência.

3. Demais. – Pela visão de Deus em essência, vê–se a Deus, sem termo médio e sem enigma. Ora, o homem, no estado de inocência, via a Deus sem termo médio, como diz o Mestre das Sentenças. Também o via sem enigma, porque, como diz Agostinho, o enigma importa obscuridade, e esta foi introduzida pelo pecado. Logo, o homem, no primeiro estado, via a Deus por essência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal. Ora, o que é espiritual em máximo grau é ver a Deus em essência. Logo, o primeiro homem, no primeiro estado da vida animal, não via a Deus em essência.

SOLUÇÃO. – O primeiro homem não via a Deus em essência, no estado comum da sobredita vida; a menos que não se diga que o visse em rapto, quando infundiu o Senhor Deus um profundo sono a Adão, segundo refere a Escritura. E a razão é que, sendo a divina essência a beatitude mesma, o intelecto de quem vê tal essência está para Deus como qualquer homem está para a beatitude. Ora, é manifesto que nenhum homem pode, voluntariamente, deixar de querer a felicidade; pois, natural e necessariamente o homem a busca, e foge da infelicidade. Por onde ninguém que veja a Deus em essência pode afastarse dele voluntariamente e pecar. Por isso todos os que assim o vêm estão de tal modo consolidados no amor de Deus, que não poderão pecar, eternamente. Ora, como Adão pecou, é claro que não via a Deus em essência.

Conhecia–o, todavia, por um certo conhecimento mais elevado que aquele com o qual agora o conhecemos; e assim, de certo modo, o seu conhecimento era intermédio entre o da vida presente e o da pátria, onde se vê a Deus em essência. Para a evidência do que devemos considerar que a visão de Deus, em essência, se divide por oposição com a visão de Deus, por meio da criatura. Ora, quanto mais uma criatura é elevada e semelhante a Deus, tanto mais claramente O vê; assim como um homem vê–se mais perfeitamente no espelho que mais nitidamente lhe reflete a imagem. Por onde é claro que Deus é muito mais eminentemente visto pelos efeitos inteligíveis, do que pelos sensíveis e corpóreos. Ora, na

vida presente o homem está privado do conhecimento pleno e lúcido dos efeitos inteligíveis, porque é solicitado pelas coisas sensíveis e a elas se atém. Mas, como diz a Escritura: Deus criou o homem reto, E a retidão do homem criado por Deus consistia em que as coisas inferiores se sujeitassem às superiores, e estas não fossem impedidas por aquelas. Por onde, o primeiro homem não ficava privado, pelas coisas exteriores, da contemplação firme e clara dos efeitos inteligíveis, que percebia pela irradiação da verdade primeira, fosse por conhecimento natural ou gratuito. E, por isso, diz Agostinho: Talvez, Deus antes falasse com os primeiros homens, como agora fala com os anjos, ilustrando–lhes as mentes pela própria verdade incomutável; embora não com tanta participação da divina essência como a de que os anjos são susceptíveis. Assim, pois, por esses efeitos inteligíveis de Deus, conhecia–o mais claramente do que agora conhecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem era feliz no paraíso, não daquela perfeita beatitude à qual havia de ser transferido, consistente na visão da divina essência; levava, contudo, como diz Agostinho, uma vida feliz, de certo modo, por ter a integridade e uma certa perfeição natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Boa é a vontade bem ordenada. Ora, a do primeiro homem não seria ordenada, se, no estado de merecimento, quisesse ter o que lhe estava prometido como prêmio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duplo termo médio. Um, no qual o que por ele é visto o é simultaneamente com ele; assim, quando um homem se vê no espelho vê–se simultaneamente com o próprio espelho. Outro é aquele, pelo conhecimento do qual, chegamos ao conhecimento de algo desconhecido; tal é o termo médio da demonstração. Ora, Deus era visto sem este termo médio; não porém sem primeiro. Pois, não era necessário ao primeiro homem, como o é para nós, chegar ao conhecimento de Deus por uma demonstração deduzida de algum efeito; mas, simultaneamente, com os efeitos, sobretudo com os inteligíveis, conhecia a Deus ao seu modo. – Semelhantemente, devemos notar que a obscuridade que implica o nome de enigma pode ser entendida de duplo modo. Enquanto qualquer criatura é algo de obscuro, comparada com a imensidade do esplendor divino; e então Adão via a Deus em enigma, porque o via pelo efeito criado. De outro modo, pode se entender por obscuridade a que resultou do pecado, pela qual o homem fica privado, pela atração das coisas sensíveis, da consideração dos inteligíveis; e então não via a Deus a não ser em enigma.

Art. 2 – Se Adão, no estado de inocência, via os anjos em essência.

O segundo discute–se assim. – Parece que Adão, no estado de inocência, via os anjos em essência.

1. Pois, diz Gregório: Pois, no paraíso, o homem se acostumara a gozar das palavras de Deus e a conviver com os anjos, pela pureza do coração e celsitude da visão.

2. Demais. – No estado da vida presente, a alma, por estar unida a um corpo corruptível, fica privada do conhecimento das substâncias separadas; e isso a oprime, como diz a Escritura. E, daí vem, segundo já foi dito, que a alma separada pode ver as substâncias separadas. Ora, a alma do primeiro homem não sendo corruptível, não era oprimida pelo corpo. Logo, podia ver as substâncias separadas.

3. Demais. – Uma substância, conhecendose a si mesma, conhece outra, como foi dito. Ora, a alma do primeiro homem conhecia–se a si mesma. Logo, também conhecia as substâncias separadas.

Mas, *em contrário*. – A alma de Adão era da mesma natureza que as nossas. Ora, as nossas não podem inteligir as substâncias separadas. Logo, nem o podia a do primeiro homem.

SOLUÇÃO. – O estado da alma humana pode ser a dupla luz considerado. Primeiro, quanto aos modos diversos da sua existência natural; e então distingue–se o estado da alma separada, do estado da alma unida ao corpo. De outro modo, considera–se o estado da alma quanto à integridade e à corrupção, conservado o mesmo modo de existir natural e então distingue–se o estado de inocência do estado do homem depois do pecado. Ora, a alma do homem, no estado de inocência, bem como agora, era acomodada a um corpo que devia aperfeiçoar e governar. Por isso está dito que o primeiro homem foi feito em alma vivente, isto é, com uma alma que dá ao corpo a vida animal. Mas a integridade dessa vida ele a tinha, por ser o corpo totalmente sujeito à alma, não a empecendo– em nada, como já antes se disse. Ora, é manifesto, pelo que já ficou estabelecido, que, sendo a alma acomodada ao governo e à perfeição do corpo, quanto à vida animal, é próprio à nossa alma o modo de inteligir que consiste em recorrer aos fantasmas. Por onde, este modo de inteligir era próprio também à alma do primeiro homem.

Ora, quanto a este modo, há um movimento na alma, como diz Dionísio, de três graus. O primeiro é o pelo qual a alma, partindo das coisas exteriores, concentra–se em si mesma. Pelo segundo, ela sobe a unir–se às virtudes superiores unidas, isto é, aos anjos. Pelo terceiro, ulteriormente, é levada ao bem superior a todas as coisas, isto é, Deus. – Ora, pelo primeiro processo, consistente em partir a alma, das coisas sensíveis, para se concentrar em si, completa–se–lhe o conhecimento. Pois como já se disse antes, a operação intelectual da alma ordenando–se, naturalmente, às coisas exteriores, pode assim pelo conhecimento destas, ser conhecida perfeitamente a nossa operação intelectual, como o ato o é pelo seu objeto. E por essa operação intelectual pode ser perfeitamente conhecido o intelecto humano, como a potência o é pelo próprio ato. No segundo processo, porém não há o conhecimento perfeito, pois, como o anjo não intelige recorrendo aos fantasmas, mas de modo muito mais eminente, como já se viu antes, o referido modo de conhecer, pelo qual a alma se conhece a si mesma, não leva suficientemente ao conhecimento do anjo. E muito menos ainda o terceiro processo termina em conhecimento perfeito, pois, mesmo os próprios anjos, por se conhecerem a si mesmos, não podem alcançar o conhecimento da divina substância, por causa do excedente dela.

Assim, pois a alma do primeiro homem não podia certamente ver os anjos em essência. Todavia tinha deles um modo de conhecimento mais excelente que o que temos, pois o seu conhecimento era mais certo e fixo, em relação aos inteligíveis interiores, do que o nosso. E por causa dessa tão grande eminência, diz Gregório que ele convivia com os espíritos dos anjos.

Donde resulta a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não por opressão do corpo a alma do primeiro homem era deficiente, na intelecção das substâncias separadas; mas porque o era o seu objeto conatural em relação à excelência das substâncias separadas. Ao passo que nós somos deficientes sob ambos esses aspectos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma do primeiro homem não podia, pelo conhecimento de si mesmo, chegar ao das almas separadas, como já se disse antes; porque é ao seu próprio modo que uma substância separada conhece outra.

Art. 3 – Se o primeiro homem tinha ciência de todas as coisas.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o primeiro homem não tinha ciência de todas as coisas.

1. – Pois, tal ciência ele a tinha por espécies adquiridas, por conaturais ou infusas. Ora, não por espécies adquiridas, porque o conhecimento por meio delas provém da experiência, como diz Aristóteles; e o

primeiro homem ainda não podia ter experiência de todas as coisas. Semelhantemente, nem por espécies conaturais: por ter ele a mesma natureza que nós, e a nossa alma é como uma tábua em que nada esta escrito, como diz Aristóteles. Se era, pois, por espécies infusas, então a ciência que tinha das coisas não era da mesma natureza que a nossa, que haurimos delas.

2. Demais. – Todos os indivíduos da mesma espécie conseguem do mesmo modo a perfeição. Ora, os outros homens não têm ciência de todas as coisas, imediatamente, desde o princípio; mas a adquirem ao seu modo, na sucessão do tempo. Logo, nem Adão, desde que foi formado, teve ciência de todas as coisas.

3. Demais. – O homem foi colocado no estado da vida presente para que a sua alma progrida no conhecimento e no mérito: pois para isso foi a alma unida ao corpo. Ora, o homem naquele primeiro estado progrediria, no mérito; logo, também no conhecimento das coisas. E portanto, não tinha conhecimento de todas.

Mas, *em contrário*, ele, por si mesmo, impôs os nomes aos animais, como diz a Escritura. Ora, os nomes devem convir às naturezas das coisas. Logo, Adão conhecia as naturezas de todos os animais; e pela mesma razão tinha conhecimento de todas as outras coisas.

SOLUÇÃO. – Na ordem natural o perfeito precede o imperfeito, como o ato, a potência; pois o potencial só é atualizado pelo que já é atual. E como as coisas foram, no princípio, instituídas por Deus, não só para existirem em si mesmas, mas para serem os princípios de outras, por isso foram produzidas num estado perfeito, em virtude do qual pudessem ser princípios de outras. Ora, um homem pode ser princípio de outro, não somente pela geração corpórea, mas também pela instrução e pelo governo. E portanto, assim como o primeiro homem foi instituído no estado perfeito, quanto ao corpo, de modo que imediatamente pudesse gerar, assim também o foi quanto à alma, para que imediatamente, pudesse instruir os outros e governar.

Ora, como não pode instruir quem não tem ciência, por isso o primeiro homem foi instituído por Deus de modo a ter ciência de todas as coisas em relação às quais deve ser instruído. E estas são todas as que virtualmente existem nos primeiros princípios conhecidos por si mesmos, isto é, todas as que os homens podem naturalmente conhecer. – Mas para o governo da vida própria e o das dos outros é necessário não só o conhecimento das coisas que podem ser naturalmente conhecidas, mas também o das que excedem o conhecimento natural, porque a vida do homem se ordena a um fim sobrenatural; assim, para o governo da nossa vida é necessário conhecer as coisas da fé, Por isso o primeiro homem recebeu o conhecimento das coisas sobrenaturais na medida em que era necessário para o governo da vida humana, de conformidade com aquele primeiro estado. Porém ele não conhecia as outras coisas, que não podem ser conhecidas pelo seu esforço natural nem são necessárias ao governo da vida humana; como são as cogitações dos homens, os futuros contingentes e certos conhecimentos particulares como; por exemplo, quantos seixos jazem num rio e outros semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O primeiro homem tinha ciência de todas as coisas, por meio de espécies infusas por Deus. Mas nem por isso a sua ciência era de natureza diversa da natureza da nossa ciência; assim como os olhos, que Cristo deu ao cego de nascença, não eram de natureza diferente da daqueles que a natureza produziu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Adão, como Primeiro homem, devia ter alguma perfeição que não cabe aos outros homens, segundo resulta do que já foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Adão, relativamente à ciência das coisas naturais, que se podem conhecer, não progrediria quanto ao número das coisas sabidas, mas quanto ao modo de saber; pois, o que sabia pela inteligência, saberia, depois, pela experiência. Relativamente porém, aos conhecimentos sobrenaturais, progrediria mesmo quanto ao número, por meio de novas revelações; assim como os anjos progridem por novas iluminações. Mas não há símile entre o progresso no mérito e o na ciência, porque um homem não é o princípio do merecimento de outro, como é o da ciência.

Art. 4 – Se o homem, no estado primitivo, podia enganar–se.

O quarto discute–se assim. – Parece que o homem, no estado primitivo, podia enganar–se.

1. – Pois, diz a Escritura: A mulher foi enganada em prevaricação.

2. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: a mulher não se horrorizou, com a serpente falante, por ter pensado que esta recebera esse poder de Deus. O que era falso. Logo, a mulher enganouse antes do pecado.

3. Demais. – É natural que quanto mais de longe uma cousa é vista, tanto menos vista é. Ora, a natureza dos olhos não tendo sido afetada pelo pecado, o princípio supra se lhe aplicava, já no estado de inocência. Logo, o homem havia de se enganar relativamente ao tamanho da cousa vista, como agora.

4. Demais. – Agostinho diz, que no sonho, a alma adere à semelhança da cousa, como se fosse a própria cousa. Ora, no estado de inocência, o homem havia de comer e, por conseguinte, de dormir e sonhar. Logo, enganouse quando aderiu às semelhanças, como se estas fossem as coisas.

5. Demais. – O primeiro homem não conhecia como já se disse, as cogitações dos outros homens e os futuros contingentes. Se, pois, alguém lhe dissesse algo de falso, sobre tais coisas ele ter–se–ia enganado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tomar o falso como verdadeiro não é da natureza criada do homem, mas pena de danado.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram que, sob o nome de engano duas coisas podem se entender: qualquer opinião irrefletida, pela qual aderimos ao falso, como se fosse verdadeiro, sem o assentimento da crença; e, além dessa, a crença firme. Ora, em relação às coisas das quais Adão tinha ciência, de nenhum dos dois sobreditos modos o homem podia enganar–se, antes do pecado; mas, quanto às coisas de que não tinha conhecimento, podia enganar–se, tomando–se o engano na acepção lata, como opinião qualquer, sem o assentimento da crença. E isto dizem, porque pensa com falsidade, relativamente a tais coisas, não é nocivo ao homem; e, desde que não aderiu, assentindo temerariamente, não há culpa.

Mas tal posição não se coaduna com a integridade do primeiro estado. Pois, como diz Agostinho, naquele primeiro estado evitava–se tranquilamente o pecado, permanecendo o que, não era de nenhum modo possível qualquer mal.

Ora, é manifesto que, assim como a verdade é o bem do intelecto, assim a falsidade é–lhe o mal, segundo diz Aristóteles. Por onde, não era possível, o intelecto do homem, no estado de inocência, aderir a uma falsidade como se fosse verdade. Pois, assim como nos membros do corpo do primeiro homem havia certa carência de uma perfeição, a saber o esplendor, sem que todavia qualquer mal nele pudesse existir; assim também no intelecto podia haver carência de algum conhecimento sem que nele, de qualquer modo, pudesse existir qualquer opinião falsa.

E isto também claramente resulta da retidão mesma do primitivo estado, pela qual, enquanto a alma permanecesse sujeita a Deus, as virtudes inferiores do homem seriam sujeitas às superiores, nem a estas poriam obstáculos aquelas. Ora, sendo manifesto, pelo que já foi dito, que o intelecto é sempre verdadeiro, em relação ao seu objeto próprio, nunca poderá em si mesmo, enganar–se; mas todo engano lhe advém de alguma potência inferior, por exemplo, da fantasia ou outra semelhante. E por isso vemos que quando à faculdade natural de julgar não há nenhum obstáculo, não nos enganamos com tais aparições, mas só quando lhe há obstáculo, como acontece com os que dormem. Por onde é claro, que a retidão do primitivo estado não era compatível com nenhum engano do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora à sedução da mulher se seguisse o pecado por obra, contudo ela já foi subsequente ao pecado da elação interior. Pois, diz Agostinho: a mulher não teria acreditado nas palavras da serpente, se já não lhe existisse na mente o amor do próprio poder e uma certa soberba presunção de si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher pensava que a serpente recebera o poder de falar, não da natureza, mas de alguma operação sobrenatural. – Embora não seja necessário seguir, neste ponto, a autoridade do Mestre das Sentenças.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se fosse representado algo ao sentido ou à fantasia do primeiro homem de modo diferente do da existência natural, nem por isso ele se enganaria porque pela razão discerniria a verdade.

RESPOSTA À QUARTA. – O que acontece em sonho não se imputa ao homem, porque não tem então o uso da razão, ato próprio do homem.

RESPOSTA À QUINTA. – O homem, no estado de inocência, não acreditaria em quem dissesse uma falsidade sobre os contingentes futuros ou as cogitações dos corações; mas acreditaria que tal seria possível, o que não era pensar com falsidade. – Ou se pode dizer que lhe adviria algum socorro divino, para que não se enganasse no tocante às coisas de que não tinha ciência. – Nem vale a instância que certos aduzem, dizendo que, na tentação, não lhe adveio o socorro, para que não se enganasse, embora então dele mais tivesse necessidade; porque já lhe precedera o pecado, na alma, e não recorreu ao auxílio divino.

Questão 95: Do que se refere à vontade do primeiro homem, a saber da graça e da justiça.

Em seguida devemos tratar o que diz respeito à vontade do primeiro homem. E sobre este ponto duas questões se discutem. A primeira, da graça e da justiça do primeiro homem. A segunda, do uso da justiça, quanto ao domínio sobre os demais seres.

Art. 1 – Se o primeiro homem foi criado em graça.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o primeiro homem não foi criado em graça.

1. – Pois, a Escritura, distinguindo Adão de Cristo, diz: Foi feito o primeiro homem Adão em alma vivente, o último Adão em espírito vivificante. Ora, a vivificação de Cristo vem da graça. Logo, é próprio de Cristo ter sido feito em graça.

2. Demais. – Agostinho diz, que Adão não leve o Espirito Santo. Ora, quem tem a graça tem o Espírito Santo. Logo, Adão não foi criado em graça.

3. Demais. – Agostinho diz: Deus ordenou a vida dos anjos e a dos homens de modo que, nela, primeiro mostrasse o poder do livre arbítrio deles; em seguida, o poder do beneficio da sua graça e o juízo da justiça. Portanto, primeiro fez o homem e o anjo só com a liberdade do arbítrio natural; e depois conferiu–lhes a graça.

4. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: Ao homem, na criação lhe foi dado auxilio com o qual podia subsistir, mas não progredir. Ora, quem tem a graça pode progredir, pelo mérito. Logo, o primeiro homem não foi criado em graça.

5. Demais. – Para receber a graça é necessário o consentimento da parte de quem recebe; pois assim se consuma um como matrimônio espiritual entre Deus e a alma. Ora, consentimento para a graça não pode haver senão da parte de quem anteriormente já existia. Logo, o homem não recebeu a graça no primeiro instante da sua criação.

6. Demais. – Mais dista a natureza, da graça, do que esta, da glória, que não é senão a graça consumada. Ora, no homem, a graça precedeu à glória. Logo, com muito maior razão, a natureza precedeu a graça. Mas, *em contrário*. – O homem e o anjo ordenam–se igualmente para a graça. Ora, este foi criado em graça, pois, Agostinho diz: Deus estava simultaneamente neles, criando a natureza e distribuindo a graça. Logo, também o homem foi criado em graça.

SOLUÇÃO. – Alguns dizem que o primeiro homem não foi criado em graça, contudo esta lhe foi depois conferida antes que pecasse. E na verdade, muitas autoridades dos Santos atestam que o homem, no estado de inocência, tinha a graça. – Mas, como outros dizem, ele foi criado em graça; e para isto é necessário admitir a retidão mesma do primeiro estado, na qual Deus fez o homem, conforme a Escritura: Deus criou o homem reto.

E tal retidão consistia em que a razão era sujeita a Deus; à razão, as virtudes inferiores; e à alma, o corpo. Ora, a primeira sujeição era a causa da segunda e da terceira. Pois, enquanto a razão permanecia sujeita a Deus, as virtudes inferiores eram–lhe sujeitas a ela, como diz Agostinho. Ora, é manifesto que tal sujeição do corpo à alma e a das virtudes inferiores à razão, não era natural, porque do contrário permaneceriam depois do pecado; pois, nos demônios, os dons naturais permaneceram depois do pecado como diz Dionísio. Por onde é manifesto, que também aquela primeira sujeição pela qual a

razão se submetia a Deus, não era só natural, mas em virtude do dom natural da graça; pois o efeito não pode ser superior à causa. Por isso, Agostinho diz: imediatamente depois que transgrediram o preceito, abandonados da graça divina ficaram confusos com a nudez dos seus corpos; pois, sentiram o movimento novo da desobediência da carne, como pena reciproca da própria desobediência. Por onde se da a entender, que se, com o abandono da graça, dissipou–se a obediência da carne em relação à alma, pela graça, existente na alma é que as virtudes inferiores lhe estavam sujeitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Com as palavras aduzidas, o Apóstolo quer mostrar que há um corpo espiritual, se há um corpo animal; pois a vida daquele começou com Cristo, primogênito dentre os mortos, como a vida deste começou com Adão. Mas nas palavras do Apóstolo não esta que Adão não tinha alma espiritual, senão que não foi espiritual quanto ao corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como se diz no mesmo passo, não se nega que de algum modo o Espírito Santo estivesse em Adão, como esta nos outros justos; mas que não estava nele como agora está nos fiéis, admitidos a entrarem na herança eterna logo depois da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do passo citado de Agostinho não se conclui que o anjo ou o homem fossem criados com a natural liberdade do arbítrio, antes de terem a graça. Mas mostra primeiro o que neles podia o livre arbítrio, antes da confirmação; e o que, depois, conseguiram com o auxílio da graça confirmante.

RESPOSTA À QUARTA. – O Mestre se exprime de acordo com a opinião dos que admitiam que o homem não foi criado em graça, mas somente com faculdades naturais. – Ou pode–se dizer que, embora o homem fosse criado em graça, todavia foi–lhe concedido, por criação da natureza, que pudesse progredir pelo mérito, mas em virtude de graça super–adveniente.

RESPOSTA À QUINTA. – Não sendo contínuo o movimento da vontade, nada impedia que, mesmo no primeiro instante da sua criação o primeiro homem consentisse na graça.

RESPOSTA À SEXTA. – Merecemos a glória por ato da graça; não porém a graça por ato da natureza. Por onde, a razão da comparação não e a mesma.

Art. 2 – Se o primeiro homem tinha paixões da alma.

O segundo discute–se assim. – Parece que o primeiro homem não tinha paixões da alma.

1. – Pois, por tais paixões é que a carne deseja contra o espírito, Ora, isso não se dava no estado de inocência. Logo, nesse estado não havia paixões da alma.

2. Demais. – A alma de Adão era mais nobre que o corpo. Ora, o seu corpo era impassível. Logo, também na alma de Adão não havia paixões.

3. Demais. – Pela virtude moral se refreiam as paixões da alma. Ora, em Adão havia virtude moral perfeita. Logo, dele estavam totalmente excluídas as paixões.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: havia neles o amor imperturbado de Deus, e algumas outras paixões da alma.

SOLUÇÃO. – As paixões da alma estão no apetite sensível, cujos objetos são o bem e o mal. Por onde, dessas paixões, umas se ordenam ao bem, como o amor e a alegria; outras, ao mal, como o temor e a dor. Ora, no primeiro estado não havia nenhum mal existente nem iminente; nem faltava nenhum bem

dos que a vontade, nesse tempo, quisesse ter, como se vê claramente em Agostinho. Por onde, todas as paixões, que dizem respeito ao mal, como o temor, a dor e outras, não existiam em Adão; semelhantemente, nem as que dizem respeito ao bem não alcançado e atualmente desejado, como a cobiça estuante. Porém, existiam no estado de inocência as paixões referentes ao bem presente, como a alegria e o amor; ou as referentes a um bem futuro, a obter em tempo devido, como o desejo e a esperança sem aflições. Mas de modo diferente do pelo que existem em nós. Pois em nós o apetite sensível, onde se radicam as paixões, não se sujeita totalmente à razão; e por isso as nossas paixões previnem, umas vezes, e impedem o juízo da razão e, outras vezes, resultam desse juízo quando o apetite sensível obedece de algum modo à razão. Ao passo que, no estado de inocência, o apetite inferior, estando totalmente sujeito à razão, não havia nele, das paixões da alma, senão as resultantes do juízo da mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A carne deseja contra o espírito, porque as paixões repugnam à razão; ora tal não se dava no estado de inocência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O corpo humano no estado de inocência era impassível, quanto às paixões que removem a disposição natural, como a seguir se dirá. E semelhantemente, a alma era impassível, quanto às paixões que travam a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. A virtude moral perfeita não elimina totalmente as paixões, mas as ordena; pois, como diz Aristóteles, é próprio do homem sóbrio desejar como deve e o que deve.

Art. 3 – Se Adão tinha todas as virtudes.

O terceiro discute–se assim. – Parece que Adão não tinha todas as virtudes.

1. – Pois, certas virtudes visam refreiar a imoderação das paixões; assim, a temperança refreia a concupiscência imoderada; e a fortaleza, o temor imoderado. Ora, não havia imoderação das paixões no estado de inocência. Logo, nem as sobreditas virtudes.

2. Demais. – Certas virtudes dizem respeito às más paixões; assim, a mansidão, refreia a ira e a fortaleza, o temor. Ora, como já se disse, tais paixões não existiam no estado de inocência. Logo, nem as sobreditas virtudes.

3. Demais. – A penitência é virtude atinente ao pecado anteriormente cometido. De seu lado, a misericórdia é virtude que diz respeito à miséria. Ora, no estado de inocência não havia pecado nem miséria. Logo, nem tais virtudes.

4. Demais. – A perseverança é uma virtude. Ora, Adão não a teve, como bem o mostra o pecado subsequente. Logo, não teve todas as virtudes.

5. Demais. – A fé é uma virtude. Ora, ela não existia no estado de inocência; pois, importa um conhecimento velado, que repugna à perfeição do primeiro estado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O príncipe dos vícios venceu Adão, feito do limo da terra à imagem de Deus, armado de pudicícia, formado na temperança, magnífico pelo esplendor.

SOLUÇÃO. – O homem, no estado de inocência, teve, de certo modo, todas as virtudes; o que pode se tornar manifesto pelo que já ficou dito. Pois, como já se disse antes, era tal a retidão do primeiro estado, que a razão era submissa a Deus, e as virtudes inferiores, à razão. Ora, estas nada mais são que certas perfeições, pelas quais a razão se ordena para Deus; e as virtudes inferiores dispõem–se pela

regra da razão, como se verá mais claramente quando se tratar das virtudes. Por onde, a retidão do primeiro estado exigia que o homem tivesse, de certo modo, todas as virtudes.

Mas devemos considerar que há certas virtudes, como a caridade e a justiça que, por essência, não importam nenhuma imperfeição. E tais virtudes existiam, no estado de inocência, em si mesmas, habitual e atualmente.

Há outras virtudes, porém, que, por essência, importam a imperfeição, ou quanto ao ato, ou quanto à matéria. E se tal imperfeição não repugna à perfeição do primeiro estado, então tais virtudes podiam existir nesse estado. Assim a fé, referente às coisas que se não vêm; e a esperança, às que não se tem. Pois, a perfeição do primeiro estado não chegava até à visão de Deus em essência e à posse dele com o gozo da beatitude final. Por onde, a fé e a esperança podiam existir, no primeiro estado, tanto habitual como atualmente. Se porém a imperfeição, da essência de uma determinada virtude repugna à perfeição do primeiro estado, então essa virtude podia nele existir, habitual, mas não atualmente. Como claramente se vê na penitência, que é a dor pelo pecado cometido; e na misericórdia, que é a dor pela miséria alheia. Pois, à perfeição do primeiro estado tanto repugna a dor como a culpa e a miséria. Por onde, tais virtudes existiam, no primeiro homem, habitual mas não atualmente. Pois, era o primeiro homem de tal modo disposto que, se precedesse o pecado, condoer–se–ia; e, semelhantemente, se visse a miséria alheia, socorrer–lhe–ia tanto quanto pudesse. E por isso o Filósofo diz: a vergonha, que se refere a um fato torpe, existe no virtuoso só condicionalmente; pois ele é de tal modo disposto que haveria de se envergonhar, se cometesse algo de torpe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A temperança e a fortaleza constituem a super abundância das paixões, só acidentalmente, enquanto encontram paixões super abundantes no sujeito. Mas por natureza é próprio dessas virtudes, moderar as paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Repugnam à perfeição do primeiro estado as paixões ordenadas ao mal, que dizem respeito a este enquanto existente em quem é afetado pela paixão, como o temor e a dor. Mas as paixões referentes ao mal, em outrem, não repugnam à perfeição do primeiro estado. Pois nesse estado o homem podia odiar a malícia dos demônios, bem como amar a bondade de Deus. E por isso as virtudes referentes a tais paixões podiam existir no sobredito estado, habitual e atualmente. As que são, porém referentes às paixões, que dizem respeito ao mal no mesmo sujeito, se se referirem só a tais paixões, não podiam ter existido atualmente no primeiro estado, mas só habitualmente, como já se disse no tocante à penitência e à misericórdia. Há porém certas virtudes referentes não só a essas, como às outras paixões; assim, a temperança, referente não só às dores, mas também aos prazeres; e a fortaleza, referente não só ao temor, como também à audácia e à esperança. Por onde, podia haver, no primeiro estado, o ato da temperança, enquanto moderador dos prazeres; e, semelhantemente, a fortaleza, enquanto moderadora da audácia ou da esperança. Não, porém enquanto moderam a tristeza e o temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deduz–se clara a resposta, do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Em dupla acepção se entende a perseverança. – Como virtude e exprimindo um hábito, pelo qual alguém elege o perseverar no bem; nesse sentido Adão teve a perseverança. – Ou, noutra acepção, como circunstância da virtude, e exprimindo uma certa continuação da virtude, sem corrupção; e nesse, Adão não a teve.

RESPOSTA À QUINTA. – Deduz–se clara a resposta, daquilo que acaba de ser dito.

Art. 4 – Se as obras do primeiro homem eram menos eficazes para merecer, que as nossas.

O quarto discute–se assim. – Parece que as obras do primeiro homem eram menos eficazes para merecer, que as nossas.

1. – Pois, a graça é dada pela misericórdia de Deus, que mais socorre aos mais indigentes. Ora, nós precisamos mais da graça, do que o primeiro homem, no estado de inocência. Logo, ela nos é infundida mais copiosamente; e, sendo ela a raiz do mérito, as nossas obras tornam–se mais eficazes para merecer.

2. Demais. – O mérito supõe necessariamente a luta e a dificuldade, conforme a Escritura : Não é coroado senão depois que combateu conforme a Lei. E o Filósofo diz: a virtude implica o bem difícil. Ora, na vida presente maior é a luta e a dificuldade. Logo, também maior é a eficácia para merecer.

3. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: o homem, então não mereceria, resistindo à tentação; agora, porém merece quem a ela resiste. Logo, mais eficazes são as nossas obras para merecer, do que no estado primitivo..

Mas, *em contrário*, neste caso, o homem estaria em melhor condição, depois do pecado.

SOLUÇÃO. – O grau do mérito pode ser avaliado de dois modos. – Primeiro, pelo radicar–se na caridade e na graça. E tal grau corresponde ao prémio essencial, consistente na fruição de Deus; assim, quem proceder com maior caridade mais perfeitamente gozará de Deus. – De outro modo, pode–se avaliar o grau do mérito pelo grau da obra. E este é duplo: absoluto e proporcional. Assim a viúva, que colocou duas pequenas moedas no gazofilácio, fez obra menor, absolutamente falando que aqueles que fizeram grandes dádivas; mas, pela quantidade proporcional, fez mais, conforme o julgamento do Senhor, porque a sua dádiva, ia mais além das suas posses. Um e outro grau do mérito porém corresponde ao prêmio acidental, que é o gozo do bem criado.

Portanto devemos concluir que as obras do homem eram mais eficazes para merecer, no estado de inocência, do que depois do pecado, se se atender ao grau do mérito, relativamente à graça, mais copiosa então, por não encontrar nenhum obstáculo da parte da natureza humana. Semelhantemente, se se considerar o grau absoluto da obra; pois, como o homem tinha maior virtude suas obras eram mais meritórias. Mas se se considerar a quantidade proporcional, maior é o grau do mérito depois do pecado, por causa da fraqueza do homem; pois, uma obra de pequena monta excede mais o poder daquele, que a faz com dificuldade, do que uma obra de grande valia, o poder de quem a faz sem dificuldade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem, depois do pecado, precisa da graça para maior número de obras do que antes dele, mas não de mais graças. Pois, antes do pecado precisava da graça, e era essa a necessidade principal dela, para alcançar a vida eterna. Mas depois, precisa da graça também para remissão do pecado e sustentáculo da fraqueza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dificuldade e a luta respeitam ao grau do mérito, quanto à quantidade proporcional da obra, conforme já se disse. E é sinal da presteza da vontade, que se esforça por alcançar aquilo que lhe é difícil. Ora, essa presteza é causada pela magnitude da caridade. Assim, pode dar–se que faça um qualquer obra fácil, com vontade tão pronta, como outro, uma difícil; porque está preparado para fazer também o que lhe fosse difícil. Porém a dificuldade atual, como pena, acarreta também o ser satisfatória pelo pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Resistir à tentação não era meritório, para o primeiro homem, na opinião dos que dizem que ele não tinha a graça; assim como, ainda agora, não o é para quem não a tem. Mas há diferença no seguinte, que, no primeiro estado, nada, interiormente, impelia ao mal, como agora. Por onde, então, o homem podia resistir á tentação, sem a graça, mais que agora.

Questão 96: Do domínio que tocava ao homem no estado de inocência.

Em seguida devemos considerar o domínio que tocava ao homem, no estado de inocência.

E, sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se Adão no estado de inocência tinha domínio sobre os animais.

O primeiro discute–se assim. – Parece que Adão no estado de inocência não tinha domínio sobre os animais.

1. – Pois, diz Agostinho que, pelo ministério dos anjos, os animais foram trazidos a Adão para este lhes impor os nomes. Ora, não seria necessário para isso o ministério deles, se Adão, por si mesmo tivesse o domínio sobre os animais. Logo, no estado de inocência, o homem não tinha domínio sobre os animais.

2. Demais. – Seres opostos entre si não se podem bem reunir sob um mesmo senhor. Ora, muitos animais são naturalmente inimigos, como a ovelha e o lobo. Logo, todos os animais não estavam submetidos ao domínio do homem.

3. Demais. – Jeronimo diz: ao homem não necessitado antes do pecado, Deus deu o domínio sobre os animais ; pois, tinha presciência que Ele, depois da queda, leria neles um adminículo.

4. Demais. – É próprio do senhor ordenar. Ora, ordem só se pode sensatamente dar a quem tem razão. Logo, o homem não tinha domínio sobre os animais irracionais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, falando do homem: presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas e a todos os répteis que se movem sobre a terra.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a desobediência, para com o homem, dos seres que lhe deviam estar sujeitos, foi–lhe pena subsequente a ter sido desobediente a Deus. Por onde, no estado de inocência, antes da sobredita desobediência, não lhe resistia nenhum dos seres que lhe deviam estar naturalmente sujeitos. Ora, todos os animais estão naturalmente sujeitos ao homem. – O que resulta claro de três razões. – Primeiro, do processo mesmo da natureza. Pois, como na geração das coisas manifesta–se uma certa ordem, pela qual se sobe do imperfeito ao perfeito, sendo assim a matéria por causa da forma; e uma forma mais imperfeita por causa de outra mais perfeita, assim o mesmo se dá com o uso dos seres naturais. Pois os seres mais imperfeitos servem ao uso dos mais perfeitos; assim, as plantas tiram da terra a sua nutrição, os animais, das plantas; o homem; enfim, das plantas e dos animais. Por isso, diz o Filósofo, que a caça dos animais silvestres é justa e natural, porque, por ela, o homem vindica para si o que é naturalmente seu. – Segundo, da ordem da divina providência, que sempre governa as coisas superiores pelas inferiores. Por onde, sendo o homem superior a todos os animais, como feito à imagem de Deus, é racional que eles lhe estejam sujeitos ao domínio. Terceiro, da propriedade dos homens e da dos animais. Pois estes têm, na estimativa natural, uma participação da prudência, para certos atos particulares; enquanto que o homem tem a prudência universal, que é a razão de todas as suas ações. Ora, tudo o que é participado é dependente do que é essencial e universalmente. Donde resulta ser natural a sujeição dos animais ao homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos seres sujeitos, muitos coisas pode, fazer o poder superior que não pode o inferior. Ora, o anjo é naturalmente superior ao homem. Por onde, a virtude angélica podia agir sobre os animais, de modo por que não o podia o poder humano, a saber, que, imediatamente todos se reunissem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos dizem que os animais atualmente ferozes e que matam os outros, eram, no primeiro estado, mansos, não só relativamente ao homem, como também aos outros animais. Mas tal é absolutamente irracional. Pois, pelo pecado do homem não se mudou a natureza dos animais, de modo que vivessem de ervas os que agora, naturalmente, comem as carnes dos outros, como os leões e os falcões. Nem a Glosa de Beda diz que os vegetais e as ervas fosse dados como alimento a todos os animais, mas só a alguns; pois, do contrário, haveria discrepância natural entre alguns deles. Mas, nem por isso haviam de subtrair–se ao domínio do homem, como atualmente não se subtraem ao de Deus, cuja providência governa a todos. E desta o homem seria o executor, como agora ainda se dá com os animais domésticos; pois damos as galinhas em alimento aos falcões domésticos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens, no estado de inocência, não precisavam dos animais para as necessidades corpóreas : nem para se cobrirem, pois estavam nus e não se envergonhavam, não sendo excitados por nenhum movimento de concupiscência desordenada; nem para se alimentarem, pois se nutriam dos vegetais do paraíso; nem para se transportarem, pois tinham a força do corpo. Deles necessitavam porém para haurirem o conhecimento experimental da natureza dos mesmos. E isso o significa o fato de ter Deus apresentado ao homem os animais, para que lhes impusesse nomes designativos das suas naturezas.

RESPOSTA À QUARTA. – Todos os animais participam de certo modo, pela estimativa natural, da prudência e da razão; assim, os grous seguem o chefe e as abelhas obedecem ao rei. E desse mesmo modo todos os animais de então haviam de obedecer, por si mesmos, ao homem, como, agora, os domésticos lhe obedecem.

Art. 2 – Se o homem tinha domínio sobre todas as outras criaturas.

O segundo discute–se assim. — Parece que o homem não tinha domínio sobre todas as outras criaturas.

1. – Pois, o anjo tem naturalmente maior poder que o homem. Mas, como Jiz Agostinho, a matéria corpórea não obedeceria à vontade mesmo dos santos anjos, Logo. muito menos ao homem, no estado de inocência.

2. Demais. – Das virtudes da alma, só existem, nas plantas, a nutritiva, a aumentativa, e a gera triz. Ora, a estas não é natural obedecer à razão, como hem se yê num mesmo homem. Logo, como pela razão é que o homem tem o domínio, resulta que este, no estado de inocência, não dominaria sobre as plantas.

3. Demais. – Quem domina sobre uma cousa pode mudá–la. Ora, o homem não pode mudar o curso dos corpos celestes, o que só Deus pode, como diz Dionísio. Logo, não dominava sobre eles.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, falando do homem: Domine em toda a terra.

SOLUÇÃO. – No homem de certa maneira estão todas as coisas; por onde, do modo pelo qual domina o que em si mesmo está desse mesmo lhe cabe dominar os outros seres. Ora quatro atributos se devem considerar no homem a saber: a razão, pela qual convém com os anjos; as potências sensitivas, pelas quais convém com os animais; as potências naturais, pelas quais convém com as plantas; e o corpo, em si, pelo qual convém com os seres inanimados. Ora, a razão no homem exercendo a função de dominador, e não do sujeito ao domínio, ele, no primitivo estado não dominava sobre os anjos. E a expressão sobre toda criatura entende–se das que não são à imagem de Deus. Porém, sobre as potências sensitivas, como o irascível e o concupiscível, que de certo modo obedecem à razão, a alma

domina, imperando; por isso no estado de inocência dominava pelo império sobre os animais. Ao passo que o homem domina as potências naturais e ao mesmo corpo, não imperando, mas usando. E desse mesmo modo também ele no estado de inocência, dominava sobre as plantas e os seres inanimados; não pelo império ou pela imutaçâo, mas usando sem impedimento do auxílio delas.

E daqui resultam as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 – Se os homens eram iguais em estado de inocência

O terceiro discute-se assim. — Parece que no estado de inocência todos eram iguais (Tradução minha das três objeções e *em contrário*, pode e deve conter erros).

1. – Pois, diz Gregório: "Onde não há pecado, não há desigualdade." Mas no estado de inocência não havia pecado. Logo, todos eram iguais.

2. – Demais. – Além disso, semelhança e igualdade são as bases do amor mútuo, de acordo com Eclesiástico 13,19 "Todo ser vivo ama o seu semelhante, assim todo homem ama o seu próximo." Naquele estado havia entre os homens uma abundância de amor, que é o vínculo da paz. Logo, todos eram iguais no estado de inocência.

3. – Demais. – Além disso, a causa cessando, o efeito também cessa. Mas a causa da desigualdade atual entre os homens parece surgir, por parte de Deus, a partir do fato de que Ele recompensa alguns e pune outros; e por parte da natureza, a partir do fato de que alguns, através de um defeito da natureza, nascem fracos e deficientes, outros fortes e perfeitos, o que não teria sido o caso no estado primitivo. Logo, etc.

Mas *em contrário*,diz a Escritura (Romanos 13: 1): "As coisas que são de Deus, são bem ordenadas" [. Vulg "Aqueles que são, são ordenados por Deus"]. Mas a ordem consiste principalmente na desigualdade; pois diz Agostinho: "A ordem dispõe coisas iguais e desiguais em seu devido lugar." Logo, no estado primitivo, que era mais adequado e ordenado, a desigualdade teria existido.

SOLUÇÃO. – Forçoso é admitir–se alguma disparidade no primeiro estado ao menos quanto ao sexo, pois sem a diversidade sexual não havia geração. E também semelhantemente quanto à idade, pois uns nasciam dos outros, não sendo estéreis os que se unissem.

Mas, no tocante à alma, também haveria diversidade, quanto à justiça e à ciência. Pois, o homem não obrava coagido, mas com livre arbítrio, pelo qual pode aplicar o espírito, mais ou menos, a fazer, querer ou conhecer alguma cousa. Por onde, uns progrediriam na justiça e na ciência, mais que outros. Também por parte do corpo podia haver disparidade. Pois, o corpo humano não estava de tal modo isento das leis da natureza que não recebesse, mais ou menos, alguma ajuda ou auxilio dos agentes exteriores, porquanto a vida do homem sustentava–se de alimentos. E assim, nada impede dizer que, segundo a disposição diversa do ar e o sitio diverso das estrelas, uns fossem gerados mais robustos de corpo, maiores, mais belos e de melhor compleição: que outros. Mas, de modo tal que, naqueles que se salientassem, não houvesse nenhuma deficiência ou pecado, quer da alma quer do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelas palavras citadas, Gregório entende excluir a disparidade que se funda na, diferença da justiça e do pecado; pela qual uns devem sofrer, penalmente, a coerção de outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A igualdade é a causa de ser igual a dileção mútua. Todavia, entre desiguais pode haver maior dileção que entre iguais, embora não haja de lado a lado igual correspondência. Assim, o pai ama naturalmente, o filho, mais do que um irmão, a outro; embora o filho não ame o pai tanto quanto dele é amado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A causa da disparidade podia provir, por parte de Deus, não de ele punir a uns e premiar a outros; mas, de sublimar mais a uns, e a outros, menos, de modo que a beleza da ordem resplendesse mais nos homens. E também por sua parte, a natureza podia causar a disparidade, ao modo supra–dito, sem nenhum defeito da mesma.

Art. 4 – Se um homem, no estado de inocência, tinha domínio sobre outro.

O quarto discute–se assim. – Parece que um homem, no estado de inocência, não tinha domínio sobre outro.

1. – Pois, diz Agostinho: Deus não quis que o homem racional, jeito à sua imagem, exercesse o domínio a não ser sobre os irracionais; não sobre outro homem, mas sobre o animal.

2. Demais. – As consequências penais do pecado não existiam no estado de inocência. Ora, foi consequência penal do pecado, que um homem exercesse domínio sobre outro; pois, na Escritura, se diz à mulher, após o pecado: Estarás sob o poder de teu marido. Logo, no estado de inocência, não estava um homem sujeito a outro.

3. Demais. – A sujeição se opõe à liberdade. Ora, esta é um dos principais bens, que não faltaria no estado da inocência, em que não havia ausência de nada que a boa vontade pudesse desejar, como diz Agostinho. Logo, no estado de inocência um homem não dominaria sobre outro.

Mas, *em contrário*. – A condição do homem no estado de inocência não era mais digna que a dos anjos. Ora, entre estes, uns dominam os outros, donde vem o chamar–se Dominações uma das ordens. Logo, não era contra a dignidade do estado de inocência que um homem dominasse outro.

SOLUÇÃO. – Em duplo sentido se pode entender o domínio. De um modo, enquanto se opõe à servidão; e assim chama–se senhor àquele a quem outrem está sujeito, como servo. De outro modo, o domínio é comumente referido a qualquer sujeito; e assim quem tem o ofício de governar e dirigir homens livres, pode se chamar senhor. Ora, na primeira acepção, um homem não dominava sobre outro, no estado de inocência; mas, na segunda, podia dominar.

E a razão é que o servo difere do homem livre por ser o livre causa de si, como diz Aristóteles: ao passo que aquele se ordena para outrem. Assim pois quando alguém domina a outrem como servo, fá–lo servir à sua utilidade. E como todos desejam o bem próprio e, por consequência, se contristam quando cedem a outrem o bem que devera ser próprio, daí vem que tal domínio não pode deixar de ser acompanhado da pena dos que são sujeitos; e por isso, no estado de inocência, não existia tal domínio de um homem sobre outro.

Ora, quem domina um homem livre dirige–o para o bem próprio deste, ou para o bem comum. E tal domínio de um homem sobre outro existiria, no estado de inocência, por duas razões. – Primeira, porque sendo o homem animal naturalmente social, os homens, no estado de inocência, viveriam socialmente. Ora, não podia haver vida social de muitos, sem que presidisse alguém, que os dirigisse

para o bem comum. Pois, muitos tendem para a multiplicidade e um, para a unidade. Por onde, como diz o Filósofo, quando muitos se ordenam para um fim, sempre existe um principal e dirigente.

Segunda, porque se um homem tivesse sobre os outros sobre eminência de ciência e de justiça, inconveniente seria que não a empregasse para a utilidade dos outros, conforme a Escritura: Cada um, segundo a graça que recebeu, comunique–a aos outros, E Agostinho: os justos imperam, não por cobiça de dominar, mas por dever de dirigir; e: isso a ordem natural o prescreve; assim criou Deus o homem.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS À TODAS AS OBJEÇÕES**, fundadas na primeira acepção do domínio.

Questão 97: O estado do corpo de Adão: Preservação do indivíduo.

Em seguida devemos tratar do que diz respeito ao estado do primeiro homem, quanto ao corpo. E primeiro quanto à conservação do indivíduo. Segundo, quanto à conservação da espécie.

Art. 1 – Se o homem, no estado de inocência, era imortal.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o homem no estado de inocência não era imortal.

1. Pois, mortal entra na definição do homem. Ora, removida a definição, removido fica o definido. Logo se o homem existia não podia ser imortal.

2. Demais. – O corruptível e o incorruptível diferem genericamente, como diz Aristóteles. Ora, coisas genericamente diferentes não se transmutam umas nas outras. Logo, se o primeiro homem era incorruptível não podia o homem ser corruptível na vida presente.

3. Demais. – Se o homem, no estado de inocência, era imortal, havia de sê–lo por natureza ou por graça. Ora, por natureza não, porque como esta permanece especificamente a mesma, ainda agora o homem seria imortal. Nem, semelhantemente, pela graça; porque tendo o primeiro homem recuperado a graça pela penitência, conforme a Escritura: – Tirou–o de seu pecado – também teria necessariamente recuperado a imortalidade, o que é evidentemente falso. Logo, o homem não era imortal, no estado de inocência.

4. Demais. – A imortalidade é prometida ao homem como prêmio, conforme a Escritura: não haverá mais morte. Ora, o homem não foi criado na posse de prémio, mas capaz de merecê–lo. Logo, no estado da inocência, não era imortal.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: pelo pecado entrou a morte neste mundo. Logo, antes do pecado, o homem era imortal.

SOLUÇÃO. – De três modos se pode dizer Que um ser é corruptível. – Primeiro, porque, quanto à matéria, ou não a tem, como o anjo; ou a tem potencial a uma 'só forma, como o corpo celeste. E de tal ser se diz que é materialmente incorruptível. – Segundo, porque, quanto à forma, a um ser corruptível por natureza seja inerente alguma disposição que o livra, totalmente da corrupção. E de tal ser se diz que é incorruptível, quanto à glória; pois, como diz Agostinho, Deus formou a alma de tão poderosa natureza que faz redundar para o corpo, da felicidade, a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorruptibilidade. – Terceiro, porque, quanto à causa eficiente, o homem, no estado de inocência, seria incorruptível e imortal. Pois, como diz Agostinho, Deus fez o homem tal que, enquanto não pecasse, floresceria na imortalidade, de maneira a ser ele próprio o autor da sua vida ou morte. Logo, o seu corpo não era indissolúvel, por qualquer influxo de imortalidade nele existente; mas era–lhe inerente uma tal virtude da alma, sobrenatural e divinamente dada, pela qual podia preservar o corpo de toda corrupção, enquanto permanecesse a mesma sujeita a Deus. E isso foi racionalmente feito. Pois, excedendo a alma racional a proporção da matéria corpórea, como já se disse antes, era conveniente que, no princípio, lhe fosse dada virtude, pela qual pudesse conservar o corpo superior à natureza da matéria corpórea.

DONDE AS RESPOSTAS À PRIMEIRA E SEGUNDA OBJEÇÕES. – Essas objeções se fundam no incorruptível e imortal por natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa virtude de preservar o corpo da corrupção não era natural à alma humana mas dom da graça. E embora recuperasse a graça, para o efeito da remissão da culpa e o mérito

da glória, não a recuperou contudo para o da imortalidade perdida. E isso estava reservado a Cristo, que repararia, melhorando–a a deficiência da natureza, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À QUARTA. – A imortalidade da glória, prometida como prêmio, difere da imortalidade conferida ao homem no estado de inocência.

Art. 2 – Se o homem, no estado de inocência era passível.

O segundo discute–se assim. – Parece que o homem no estado de inocência era passível.

1. Pois, sentir é de certo modo sofrer. Ora, o homem no estado de inocência, era sensível. Logo, também passível.

2. Demais. – O sono é uma paixão. Ora, o homem no estado de inocência dormia, segundo a Escritura: Infundia pois o Senhor Deus, um profundo sono a Adão. Logo, era passível.

3. Demais. – A mesma Escritura acrescenta que tirou uma das suas costelas, Logo, era passível, ao menos pela ablação de uma das suas partes.

4. Demais. – O corpo do homem era mole, que é passivo, em relação ao duro. Ora, o corpo do primeiro homem sofreria se lhe viesse de encontro algum corpo duro. E, portanto, o primeiro homem era passível.

Mas, *em contrário*, se fosse passível seria corruptível, pois, a paixão, aumentada, altera a substância.

SOLUÇÃO. – Paixão tem duplo sentido. – Um próprio; e então se diz que sofre aquilo que é removido da sua disposição natural. Pois, a paixão é efeito da ação: ora, nas coisas naturais, os contrários agem e sofrem, entre si, removendo um ao outro, da disposição natural. – Noutro sentido, a paixão é tomada em comum, relativamente a qualquer imutação, mesmo que esta diga respeito à perfeição da natureza: assim, inteligir ou sentir é de certo modo sofrer. Ora, neste segundo sentido, o homem no estado de inocência era passível e sofria, tanto na alma como no corpo. Ao passo que no primeiro sentido da paixão era impassível, na alma e no corpo, e ainda, imortal. E podia, se persistisse sem pecado, livrar–se da paixão e da morte.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES.** – Pois, sentir e dormir não tiram ao homem a sua disposição natural; mas ordenam–se para o bem da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já se disse antes, a referida costela estava em Adão, como princípio do gênero humano; assim como o sêmen nele está como princípio, pela geração. Assim pois como a emissão do sêmen não é acompanhada de paixão, que remova o homem da sua disposição natural, o mesmo se deve dizer da ablação da referida costela.

RESPOSTA À QUARTA. – O corpo do homem, no estado de inocência, podia ser preservado de modo a não sofrer nenhuma lesão proveniente de qualquer corpo duro. E isso, em parte, pela própria razão pela qual podia evitar as causas nocivas; e, em parte, pela divina providência, que o defendia de tal modo, que nada lhe ocorresse de improviso, que o ferisse.

Art. 3 – Se o homem; no estado de inocência, precisava de alimentos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o homem, no estado de inocência, não precisava de alimentos.

1. – Pois, o alimento é necessário ao homem para recuperar as forças perdidas. Ora, o corpo de Adão, sendo incorruptível, não sofria nenhuma perda. Logo, não lhe era necessário o alimento.

2. Demais. – O alimento é necessário para nutrir; mas, nutrição implica paixão. Ora, como o corpo do homem era impassível, não lhe era necessário o alimento, segundo parece.

3. Demais. – O alimento nos é necessário para a conservação da vida. Ora, Adão podia conservar a vida de outro modo; pois, se não tivesse pecado não morreria. Logo, o alimento não lhe era necesssário,

4. Demais. – Da alimentação resulta a rejeição do supérfluo, o que implica certa torpeza, que não condiz com a dignidade do primeiro estado. Logo, conclui–se que o homem, no primeiro estado, não usava de alimentos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Come de todos os frutos das árvores do paraíso.

SOLUÇÃO. – O homem no estado de inocência tinha a vida animal, que necessita de alimentos: porém, depois da ressurreição, terá a vida espiritual que deles não necessita. Para o entendimento do que devemos considerar que a alma racional é alma e espírito. E alma pelo que tem de comum com os animais, que é dar a vida ao corpo; e por isso diz a Escritura: Foi jeito o homem em alma vivente, isto é, que dá vida ao corpo, Mas é espírito pelo que lhe é próprio a si e não aos animais, isto é, ter virtude intelectiva imaterial. Por onde, no primeiro estado, o que a alma tinha como alma, era comum com o corpo, e, por ter a vida, da alma, é que o sobredito corpo chamava–se animal. Ora, o princípio primeiro da vida, nos seres inferiores, é como diz Aristóteles, a alma vegetal, cujas operações são: usar de alimento, gerar e crescer. Por onde, tais operações cabiam ao homem, no primeiro estado. No último estado, porém, depois da ressurreição, a alma comunicará de certo modo ao corpo o que lhe é próprio como espírito, a saber: a imortalidade, a todos; a impassibilidade, a glória e a virtude, só aos bons, cujos corpos serão chamados espirituais. E por isso depois da ressurreição os homens não precisarão de alimentos; mas no estado de inocência precisavam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo diz Agostinho, como havia de ler corpo imortal, o que se sustentava de alimento? Pois, o que é imortal não necessita comer nem beber. Porque como já se disse antes, a imortalidade do primeiro estado era quanto a uma virtude sobrenatural residente na alma, e não quanto a qualquer disposição inerente ao corpo. Por onde, pela ação do calor, podia perder–se alguma umidade, do referido corpo; e para que não se consumisse totalmente, era necessário que o homem se restaurasse, alimentando–se.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há por certo na nutrição, paixão e alteração; mas relativamente ao alimento, que se converte na substância do ser alimentado. Por onde, não se pode daí concluir que o corpo do homem fosse passível, mas sim, que o era o alimento tomado; embora tal paixão fosse para a perfeição da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se o homem não buscasse alimento para si, pecaria; assim como pecou tomando do alimento proibido. Pois, simultaneamente lhe foi preceituado se abstivesse da árvore da ciência do bem e do mal e se alimentasse de todas as outras árvores do paraíso.

RESPOSTA À QUARTA. – Uns dizem que o homem, no estado de inocência não se alimentaria senão na medida do necessário. E por isso não haveria emissão de superfluidades. Mas é irracional que não houvesse, no alimento tomado, partes inúteis, e não aptas a se converterem em nutrição do homem. Por onde necessariamente haveriam de ser emitidas superfluidades. Contudo, por provisão divina, daí não resultaria nenhuma indecência.

Art. 4 – Se a árvore da vida podia ser causa de imortalidade.

O quarto discute–se assim. – Parece que a árvore da vida não podia ser causa da imortalidade.

1. – Pois, nada pode atuar além do que lhe permite a espécie, o efeito não podendo exceder à causa. Ora, a árvore da vida era corruptível; do contrário não podia ser tomada como alimento pois que este, como já se disse, se converte na substância do ser nutrido. Logo, a árvore da vida não podia conferir a incorruptibilidade ou imortalidade.

2. Demais. – Os efeitos causados pelas virtudes das plantas e dos outros seres da natureza são naturais. Se pois a árvore da vida causasse a imortalidade, esta seria natural.

3. Demais. – Tal imortalidade viria a se confundir com as fábulas dos antigos ridicularizados pelo Filósofo, que diziam tornarem–se imortais os deuses que comiam de certo alimento.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Para que não suceda que ele lance a sua mão e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente.

DEMAIS. – Agostinho diz: O fato de comer da árvore da vida impediria a corrupção do corpo; e por isso este, ainda depois do pecado, podia permanecer indissolúvel se lhe fosse logo permitido comer da sobredita árvore.

SOLUÇÃO. – A árvore da vida causava a imortalidade, não absolutamente, mas de certo modo. Para a evidência do que devemos considerar que o homem, no primeiro estado, tinha, para a conservação da vida, dois remédios contrários a duas deficiências. – Destas, a primeira é a perda da umidade por ação do calor natural, instrumento da alma. E essa deficiência o homem a eliminaria comendo das outras árvores do paraíso, como agora a eliminamos pelos alimentos que tomamos. – A segunda deficiência vem, como diz o Filósofo, de que, o assimilado de um corpo estranho, e acrescentado à umidade preexistente diminui a virtude ativa da espécie. Assim, a água acrescentada ao vinho, primeiro converte–se no sabor deste; mas quanto mais for acrescentada tanto mais diminui a fortidão do vinho, até que enfim este se torna aquoso. Pois do mesmo modo, vemos que, no princípio, a virtude ativa da espécie é de tal modo forte, que pode tirar do alimento não só o que lhe basta para a restauração do perdido, mas também o suficiente para o crescimento. Porém depois o assimilado não basta para o crescimento; mas só para a restauração do perdido. E por fim, na idade da velhice, nem para isso basta,· donde vem o decremento e finalmente a dissolução do corpo. Ora, essa deficiência o homem a eliminava pela árvore da vida, que ti ilha a virtude de fortificar a espécie contra a debilidade proveniente da imissão de elementos estranhos. E por isso diz Agostinho: o homem tomava do alimento para que não tivesse fome; da bebida, para que não tivesse sede; da árvore da vida, para que a velhice não o dissolvesse, E ainda: a árvore da vida, ao modo de remédio, impedia qualquer corrupção.

Mas, nem por isso causava, absolutamente a imortalidade. Porque, nem a virtude inerente à alma, para a conservação do corpo, era causada pela árvore –da vida; nem também a imortalidade podia causar uma disposição tal ao corpo, que este nunca viesse a dissolver–se. E isso resulta claro de ser finita a

virtude de todos os corpos. Pois, a virtude da árvore da vida não podia chegar até dar ao corpo a virtude de durar por tempo infinito, senão só por determinado tempo. Porquanto é manifesto que quanto maior é uma virtude tanto mais durável efeito influi. Por onde, sendo finita a virtude da árvore da vida, preservava, uma vez que dela se comesse, da corrupção, por determinado tempo, acabado o qual o homem, ou seria transferido para a vida espiritual, ou precisaria, de novo comer da sobredita árvore.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as primeiras concluem que a árvore da vida não causava a incorruptibilidade, absolutamente. – Enquanto as outras concluem que a causava, impedindo a corrupção, ao modo predito.

Questão 98: Do que diz respeito à conservação da espécie.

Em seguida, devemos considerar do que diz respeito à conservação da espécie. E, primeiro, a geração. Segundo, a condição da prole gerada.

Sobre a primeira questão dois artigos se discutem:

Art. 1 – Se no estado de inocência havia geração.

O primeiro discute–se assim. – Parece que no estado de inocência, não havia geração.

1. – Pois, como diz Aristóteles, a corrupção é contrária à geração. Ora, os contrários não podem recair sobre o mesmo objeto. Logo, no estado de inocência não havia corrupção e, portanto nem geração.

2. Demais. – A geração tem por fim fazer com que seja conservado, na espécie, o que não pode ser individualmente conservado; e por isso não há geração para os indivíduos que duram perpetuamente. Ora, no estado de inocência o homem viveria perpetuamente, sem morrer. Logo, nesse estado não havia geração.

3. Demais. – Os homens se multiplicam pela geração. Ora, entre muitos donos é necessário fazer–se a divisão das propriedades para se evitar a confusão de domínio. Logo, tendo o homem sido instituído senhor dos animais, daí resultaria, multiplicado o gênero humano pela geração, a divisão do domínio. O que é contrário ao direito natural, pelo qual, como diz Isidoro, todas as coisas são comuns. Logo, não havia geração no estado de inocência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Crescei e multiplicai–vos e enchei a terra. Ora, essa multiplicação não podia dar–se sem nova geração, pois, foi criado no princípio só um casal. Logo, no primitivo estado havia geração.

SOLUÇÃO. – No estado de inocência haveria geração, para a multiplicação do gênero humano; do contrário o pecado do homem, de que resultou tão grande bem, teria sido muito necessário. Por onde, devemos considerar que o homem, pela sua natureza, foi constituído um como meio entre as criaturas corruptíveis e as incorruptíveis; pois, ao passo que a sua alma é naturalmente incorruptível, o corpo é naturalmente corruptível. Mas devemos atentar em que uma é a intenção da natureza, em relação às coisas corruptíveis, e outra, em relação às incorruptíveis, Ora, o que é da intenção da natureza é sempre e perpetuamente; ao passo que o que existe só temporariamente não é da intenção dela, principalmente, mas é ordenado para outro fim; pois, do contrário, a intenção ficaria anulada, Com a corrupção do que é temporário. Como, pois, das coisas corruptíveis, nada é perpétuo e permanece sempre, salvo a espécie, o bem desta está na intenção principal da natureza, e para a conservação dele se ordena a geração natural. As substâncias incorruptíveis, porém, permanecendo sempre, não só específica, mas ainda individualmente, nelas os próprios indivíduos estão na intenção principal da natureza. Assim pois o homem, em relação ao corpo corruptível por natureza, tem a geração; quanto à alma incorruptível, porém, a multidão dos indivíduos é em si, da intenção da natureza, ou antes, do autor da natureza, que, só, é o Criador das almas humanas. Por isso, para a multiplicação do género humano ele estabeleceu a geração, mesmo no estado de inocência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O corpo do homem, em si, no estado de inocência, era corruptível; mas, podia ser preservado da corrupção, pela alma. Por onde, não devia ser subtraída ao homem a geração, devida aos seres corruptíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A geração, no estado de inocência, embora não fosse por causa da conservação da espécie, seria, todavia, por causa da multiplicação dos indivíduos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No estado atual, multiplicados os donos, necessário é que se faça a divisão das propriedades, pois, como diz o Filósofo, a comunidade da propriedade é ocasião da discórdia. Mas no estado de inocência, as vontades dos homens seriam ordenadas de modo tal, que sem nenhum perigo de discórdia usufruiriam em comum, na medida em que coubesse a cada um, das coisas que lhes estivessem sujeitas ao domínio; pois que, ainda agora, tal se observa entre muitos homens bons.

Art. 2 – Se no estado de inocência havia geração por meio do coito.

O segundo discute–se assim. – Parece que no estado de inocência não havia geração por meio do coito.

1. – Pois, como diz Damasceno, o primeiro homem estava no paraíso terrestre como se fosse um anjo. Ora, no estado futuro da ressurreição, quando os homens forem semelhantes aos anjos, nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres, como diz a Escritura. Logo, também no paraíso não havia geração por meio do coito.

2. Demais. – Os primeiros homens foram criados em idade perfeita. Ora, se antes do pecado, eles gerassem por meio do coito, terse–iam, mesmo no paraíso, unido carnalmente. O que é claramente falso, conforme a Escritura.

3. Demais. – Na conjunção carnal o homem, pela veemente deleitação, assemelhase muitíssimo aos brutos. E por isso a continência, pela qual os homens se abstêm de tais deleitações, é louvada. Ora, é pelo pecado que o homem é comparado aos brutos, conforme a Escritura: O homem, quando estava na honra, não o entendeu: foi comparado aos brutos irracionais, e se fez semelhante a eles. Logo, antes do pecado, não havia conjunção carnal do homem e da mulher.

4. Demais. – No estado de inocência não havia nenhuma corrupção. Ora, o coito corrompe a integridade da virgindade. Logo, não existia no estado de inocência.

Mas, *em contrário*, Deus, antes do pecado criou o homem e a mulher, como diz a Escritura. Ora, nada é vão, nas obras de Deus. Logo, mesmo que o homem não pecasse, haveria coito, para o que se ordena a distinção dos sexos.

DEMAIS. – A Escritura diz que a mulher foi feita para o auxílio do homem. Ora, esse auxílio não é senão a geração por meio do coito, pois, em qualquer outra obra, melhor seria um homem ajudado por outro, do que pela mulher. Logo, no estado de inocência, haveria a geração por meio do coito.

SOLUÇÃO. – Alguns dos antigos Doutores, considerando a vileza da concupiscência, no coito, no estado atual, ensinavam que no estado de inocência não se realizava desse modo a geração. Assim, Gregório Nisseno diz que no paraíso o gênero humano se multiplicaria como se multiplicaram os anjos, sem concúbito, por operação da divina virtude. E diz mais que Deus, antes do pecado, criou homem e mulher, prevendo o modo da geração que havia de existir depois do pecado, de que tinha preciência.

Mas tal opinião não é racional. Pois, o pecado não subtrai nem dá ao homem aquilo que lhe é natural. Ora, é manifesto que ao homem, assim como aos animais perfeitos, é natural gerar, pelo coito, à vida animal, que já tinha antes do pecado, como já se disse; e isso o indicam os membros naturais para tal

fim destinados. Por onde, não se deve dizer que antes do pecado não eram esses membros naturais usados, como o eram os outros.

Ora, no coito há duas coisas a se considerarem, no estado presente. – Primeira, que é natural para a geração a conjunção do homem e da mulher, pois, em tôda geração, requer–se a virtude ativa e a passiva. Donde, em todos os seres em que há distinção dos sexos, estando a virtude activa no macho e a passiva, na fêmea, a ordem da natureza exige que para gerar unamse ambos pelo coito. – Segunda, a deformidade da imoderada concupiscência, que não havia no estado de inocência, quando as virtudes inferiores estavam absolutamente sujeitas à razão. E, por isso, Agostinho diz: Longe de nos o pensar que não pudesse gerar–se a prole sem o morbo da libidinosidade; mas, os membros carnais, como os outros, mover–se–iam pelo império da vontade, sem ardor e estimulo sedutor, com tranquilidade da alma e do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem, no paraíso, seria como um anjo, quanto à alma espiritual; mas teria a vida animal do corpo. Mas depois da ressurreição o homem será semelhante ao anjo, espiritualizado, quanto à alma e quanto ao corpo. Por onde, não há semelhança de razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, se os primeiros pais não se uniram no paraíso, foi porque logo depois da formação da mulher, foram dele expulsos por causa do pecado. Ou porque esperavam, da autoridade divina, da qual receberam o mandato universal, o tempo determinado para a conjunção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como os brutos carecem de razão, o homem, na conjunção, torna–se bruto, porque o deleite do coito e o ardor da concupiscência não podem ser moderados pela razão. Mas no estado de inocência nada haveria que não fosse por esta moderado. Não que houvesse menor deleite sensível, como querem alguns; pois, este seria tanto maior quanto mais pura fosse a natureza e o corpo mais sensível; mas a virtude concupiscível não perturbaria, desordenadamente, o referido deleite, regulado pela razão, que faz, não com que este seja menor, mas com que a virtude concupiscível não se lhe torne imoderadamente inerente. E digo, imoderadamente, por causa da medida da razão. Assim o sóbrio não tem, no alimento moderadamente tomado, menor deleite que o guloso; mas o seu concupiscível concentra–se menos em tal deleite. E as palavras de Agostinho significam que do estado de inocência não está excluída a intensidade do deleite, mas o ardor da libidinosidade e a perturbação da alma. Por isso a continência, no referido estado, não seria louvável, como, no tempo atual, em que o é, não por privar da fecundação, mas pela remoção da libidinosidade desordenada. Pois então havia aquela sem esta.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, naquele estado, sem nenhuma corrupção da integridade, o marido se uniria com a mulher. E isto podia dar–se, ficando salva a integridade data, assim como agora é possível, salva a mesma integridade, uma virgem ler o fluxo menstrual. Pois, assim como no parto não seria o gemido da dor, mas o implemento do termo que distenderia as vísceras femininas, assim, na concepção, não o desejo libidinoso, mas o uso voluntário é que uniria os sexos.

Questão 99: Da condição da prole a gerar, quanto ao corpo.

Em seguida devemos tratar da condição da prole a gerar. Primeiro quanto ao corpo. Segundo, quanto à justiça. Terceiro, quanto a Ciência.

Sobre a primeira questão dois artigos se discutem:

Art. 1 – Se as crianças recém–nascidas, no estado de inocência, tinham virtude perfeita, quanto ao movimento dos membros.

O primeiro discute–se assim. – Parece que as crianças, recém–nascidas, no estado de inocência, tinham virtude perfeita, quanto ao movimento dos membros.

1. – Pois, como diz Agostinho, à debilidade da mente é correlata a do corpo, o que bem se vê nas crianças. Ora, no estado de inocência, não havia nenhuma fraqueza da mente. Logo, também não haveria nas crianças a dita fraqueza do corpo.

2. Demais. – Certos animais têm, logo depois de nascidos, virtude suficiente para usarem dos membros. Ora, o homem sendo mais nobre que os animais, com muito maior razão lhe há de ser natural ter essa virtude, logo depois de nascido. E é por pena consequente ao pecado que não a tem.

3. Demais. – Não poder conseguir o deleitável desejado causa sofrimento. Ora, se as crianças não tivessem a virtude de mover os membros, frequentemente acontecer–lhes–ia não poderem conseguir tal deleitável. Donde o caírem em sofrimento, o que não podia ser, antes do pecado. Logo, no estado de inocência, não faltaria às crianças a virtude de mover os membros.

4. Demais. – A deficiência da velhice corresponde à da puerícia. Ora, aquela não existia, no estado de inocência. Logo, nem esta.

Mas, *em contrário*, tudo o que é gerado é imperfeito, antes de vir a ser perfeito. Ora, no estado de inocência, filhos eram produzidos por geração. Logo, a princípio seriam imperfeitos pelo tamanho e pela virtude do corpo.

SOLUÇÃO. – Só pela fé conhecemos o sobrenatural; e o que cremos à autoridade o devemos. Por onde, em tudo o que afirmarmos, devemos seguir a natureza das coisas, exceto em relação às verdades sobrenaturais, transmitidas pela autoridade divina. Ora, é manifestamente natural e de acordo com os princípios da natureza humana; que as crianças recémnascidas não tenham virtude suficiente para mover os membros. Pois o homem tem naturalmente o cérebro de tamanho maior, proporcionalmente ao seu corpo, do que os brutos. E por isso é natural que, por causa da muita umidade do cérebro das crianças, os nervos, instrumentos do movimento, não sejam idóneos para mover os membros. Mas por outro lado, para nenhum católico é duvidosa a divina virtude de fazer com que os recém–nascidos tenham virtude perfeita para mover os membros. Pois, consta da autoridade da Escritura que Deus criou o homem reto: e esta retidão consiste, como diz Agostinho, na perfeita sujeição do corpo à alma. Assim como, pois, no primeiro estado, não podia haver nos membros do homem nada que lhes repugnasse à vontade ordenada; assim, esses membros não podiam ser deficientes em relação à vontade. Ora, é ordenada a vontade do homem, que tende para atos que lhe são convenientes, E como não são os mesmos os atos convenientes, às várias idades do homem, conclui–se que as crianças recém–nascidas não tinham suficiente virtude para mover os membros para quaisquer atos, mas só para os que fossem convenientes à puerícia, por exemplo, apegar–se aos seios e outros semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho refere–se à debilidade atual das crianças, que aparece mesmo relativamente aos atos convenientes à puerícia delas; como é claro pelo que dissera antes, que estando ao lado dos seios, antes chorariam e padeceriam fome, que se apegassem a eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é por perfeição, que certos animais recém–nascidos tem o uso dos membros, pois, outros mais perfeitos não o tem. Mas tal lhes advém da secura do cérebro, e de serem imperfeitos os atos que lhes são próprios, para os quais pode bastar uma virtude, mesmo fraca,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deduz–se clara a resposta do que foi dito no corpo do artigo. – Ou se pode dizer que nada desejariam senão do que lhes conviesse, no seu estado, por uma vontade ordenada.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem, no estado de inocência, seria gerado, mas não, corrupto. Por onde, nesse estado, poderiam existir algumas deficiências pueris resultantes da geração; não, porém, senis, que levam à corrupção.

Art. 2 – Se no primitivo estado nasceriam mulheres.

O segundo discute–se assim. – Parece que no primitivo estado não nasceriam mulheres.

1. – Pois, diz o Filósofo, a fêmea é um macho falho, nascida como que contra a intenção da natureza. Ora, no dito estado, nada seria contra a natureza, na geração do homem. Logo, não nasceriam mulheres.

2. Demais. – Todo gerador gera o semelhante a si, se não for impedido, ou por deficiência da virtude, ou por indisposição da matéria; assim, um fogo pequeno não pode queimar a madeira verde. Ora, na geração, ao homem pertence a virtude ativa. E como, no estado de inocência, não havia no homem nenhuma deficiência de virtude, nem, na mulher, nenhuma indisposição da matéria, resulta que haveriam de nascer sempre homens.

3. Demais. – No estado de inocência a geração era ordenada à multiplicação dos homens. Ora, estes podiam suficientemente multiplicar–se pelo primeiro homem e pela primeira mulher, desde que viveriam perpetuamente. Logo, não era necessário nascessem mulheres, no estado de inocência.

Mas, *em contrário*, a natureza procederia, na geração, conforme Deus a instituiu. Ora, Deus instituiu o homem e a mulher, em a natureza humana, como diz a Escritura. Logo, mesmo no sobredito estado, haviam de ser gerados homens e mulheres.

SOLUÇÃO. – No estado de inocência, não faltaria nada do que pertence ao complemento da natureza humana. Ora, assim como para a perfeição do universo concorrem os diversos graus dos seres, assim também a diversidade dos sexos concorre para a perfeição da natureza humana. E por isso, no estado de inocência, ambos os sexos seriam produzidos por geração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mulher chama–se macho falho por ser contra a intenção da natureza particular; não, porém, contra a da natureza universal, como já se disse antes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A geração da mulher se dá, não só por deficiência da virtude ativa ou pela indisposição da matéria, como refere a objeção, mas também, às vezes, por algum acidente extrínseco. Assim, como diz o Filósofo, o vento setentrional ajuda a geração dos machos; o austral, porém, a das fêmeas. As vezes também pela concepção da alma, pela qual facilmente é imutado o corpo. E isto podia dar–se precipuamente no estado de inocência. quando o corpo estava melhor sujeito à alma, de modo que, conforme a vontade do gerador, assim se distinguisse o sexo, na prole.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prole seria gerada, com vida animal, à qual é próprio não só usar de alimento, como também gerar. Por onde, convinha que todos gerassem e não só os primeiros pais; donde resultaria que seriam gerados tanto mulheres quanto homens.

Questão 100: Da condição da prole a gerar, quanto à justiça.

Em seguida devemos tratar da questão da prole a gerar, quanto à justiça. Nesta, se discutem dois artigos:

Art. 1 – Se os homens nasceram justos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que no estado de inocência os homens não nasceram justos (Tradução do artigo inteiro por mim, pode e deve conter erros).

1. – Pois Hugo de São Vítor diz: "Antes do pecado, o primeiro homem gerou filhos livres do pecado; mas não herdeiros da justiça paterna."

2. – Demais. – A justiça é efetuada pela graça, como o Apóstolo diz em Romanos 5,16-21. Atualmente, a graça não é passada de um para outro, pois seria natural; mas é infundida apenas por Deus. Logo, os filhos não nasceriam justos.

3. – Demais. – A justiça está na alma. Mas a alma não é transmitida pelos pais. Logo, tampouco a justiça seria transmitida dos pais para os filhos.

Mas, *em contrário*, Anselmo diz: “Enquanto o homem não pecasse, ele teria gerado filhos dotados com justiça e alma racional”.

SOLUÇÃO. – O homem gera uma semelhança específica para si mesmo. Daí quaisquer qualidades acidentais resultam da natureza da espécie, o pai e o filho devem ser semelhantes, a menos que a natureza falhe no seu funcionamento, o que não teria ocorrido no estado de inocência. Mas acidentes individuais não existem necessariamente tanto no pai como no filho. Agora, a justiça original, em que o primeiro homem foi criado, foi um acidente pertencente a natureza das espécies, não como causado pelos princípios das espécies, mas como um dom conferido por Deus na natureza humana inteira. Isto é claro do fato que os opostos estão no mesmo gênero; e o pecado original, que é oposto à justiça original, é chamado de pecado da natureza, onde é transmitido do pai para a próle; e por esta razão também, os filhos devem ser assimilados a seus pais no que diz respeito à justiça original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Estas palavras de Hugo são para ser entendidas não como o hábito da justiça, mas à ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Alguns dizem que os filhos deveriam nascer, não com a justiça da graça, que é o princípio do mérito, mas com a justiça original. Mas uma vez que a raiz da justiça original, que conferiu justiça ao primeiro homem quando ele foi feito, consiste na sujeição sobrenatural da razão de Deus, em que a sujeição resulta da graça santificante, como explicado acima, devemos concluir que se os filhos nascessem em justiça original, eles também deveriam ter nascido em graça; assim dissemos acima que o primeiro homem foi criado em graça. Esta graça, contudo, não deve ter sido natural, pois não teriam sido transmitido pela virtude do sêmem; mas conferido ao homem imediatamente ao receber a alma racional. Do mesmo modo que a alma racional, que não é transmitida pelos pais, é infundida por Deus a medida que o corpo humano está apto para recebê-la.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 - Se no estadode inocência, os filhos haviam nascidos confirmados na justiça.

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; De Malo q.5 a.4 ad 8; Quodl 5 q.5 a.1.**O segundo discute-se assim.** – P**arece que no estado de inocência as crianças nasceram confirmadas na justiça (Tradução do artigo inteiro por mim, pode e deve conter erros).**

1. – Diz Gregório comentando Jó 3,13: (Pois agora, dormindo, eu estaria calado e repousaria no meu sono, etc): "Se a queda do homem não tivesse degradado aos primeiros pais, não gerariam filhos para o inferno, mas apenas gerariam os que devem agora devem ser salvos pelo Redentor". Logo, todos nasceriam confirmados na justiça.2. – Demais. – Anselmo diz: "Se os primeiros pais não houvessem caído na tentação, seriam confirmados, junto com sua descendência, para nunca mais poder pecar". Logo, os filhos nasceriam confirmados na justiça.3. – Demais. – O bem é mais poderoso que o mal. Mas no pecado do primeiro homem havia força para arrastar ao pecado todos os seus descendentes. Logo, se o primeiro homem se mantivesse na justiça, todos os seus descendentes haveriam sido confirmados na justiça.4. – Demais. – O anjo que vence a tentação, mesmo que outros caiam, imediatamente é confirmado na justiça para que não pudessem pecar. Logo, de modo semelhante, o homem, se houvesse vencido a tentação, seria confirmado. Mas ele teria gerado filhos como ele. Logo, seus filhos nasceriam confirmados na justiça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: "Quão feliz seria a sociedade humana se nem eles, isto é, os primeiros pais, houvessem cometido o mal que transmitiram aos seus descendentes, nem tampouco descendente algum cometesse pecado pelo que merecesse ser condenado". Com isso, se dá a entender que, se os primeiros homens não tivessem pecado, algum de seus descendentes teria podido pecar. Logo, não deveriam nascer confirmados na graça.**SOLUÇÃO. –** Não parece possível que os filhos em estado de inocência nasceram confirmados na justiça. É evidente que os filhos ao nascer não possuíriam uma perfeição superior a de seus pais no momento de gerá-los. E os pais, mesmo se gerassem, não estariam confirmados na justiça, pois a criatura racional se diz que está confirmada na justiça quando alcança a bem-aventurança pela visão clara de Deus, a quem, ao ser bondade por essência, não pode ser rejeitado, dado que todo quanto se deseja e se ama está em ordem desta suma verdade. Mas estamos falando segundo a lei geral, porque, por um privilegio especial, como a fé ensina sobre a Virgem Maria, pode suceder o contrário, e logo que Adão alcançasse a bem-aventurança pela visão de Deus, viria a ser espiritual em inteligência e corpo, acabando assim sua vida animal e, com ela, a geração. Por isso, é evidente que os filhos não nasceríam confirmados na justiça.**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Se Adão não tivesse pecado não geraria filhos para o inferno, isto é, ninguém contrairia seu pecado, que é causa do inferno. Mas poderiam chegar alí se usassem mal sua liberdade. Pode também contestar-se que, ainda quando fossem condenados ao inferno pelo pecado, não se deveria estar confirmados na graça, sem uma especial providência que os guardaria imunes de pecado.**RESPOSTA À SEGUNDA.** – O que diz Anselmo não é uma afirmação, e sim uma opinião. Isto se prova no seu mesmo modo de falar quando diz: "Parece que, se não houvessem caído, etc"**RESPOSTA À TERCEIRA.** – Este argumento não é conclusivo, ainda quando Anselmo afirmou tal coisam como aparece em suas palavras. Os descendentes dos primeiros pais não são arrastados de tal modo ao pecado que não possam se voltar para a justiça. Isto é próprio dos condenados. Por isso tampouco transmítiriam uma tal necessidade de não pecar que lhes fizera absolutamente impecáveis. Isto é próprio dos bem-aventurados.**RESPOSTA À QUARTA.** – Não vale a comparação do homem com o anjo. O homem tinha livre arbítrio, mutável antes da escolha e depois dela. Mas não é o caso dos anjos, como dissemos anteriormente ao estuda-los.

Questão 101: Da condição da prole a gerar quanto a ciência.

Em seguida devemos tratar a condição da prole a gerar, quanto à ciência.

E sobre esta questão dois artigos se discutem:

Art. 1 – Se no estado de inocência as crianças nasceriam com ciência perfeita.

O primeiro discute–se assim. – Parece que no estado de inocência as crianças nasceriam com ciência perfeita.

1. – Pois, tal era Adão, tais filhos geraria. Mas, como já se disse antes, Adão tinha ciência perfeita. Logo, nasceriam dele filhos com ciência perfeita.

2. Demais. – A ignorância é causada pelo pecado, como diz Beda. Ora, ela é a privação da ciência. Logo, antes do pecado, os recémnascidos teriam a ciência universal.

3. Demais. – Os recém–nascidos teriam a justiça. Ora, para esta é necessária a ciência, diretora das ações. Logo, teriam a ciência.

Mas, *em contrário*, a nossa alma é, por natureza, como uma tábua na qual nada está escrito, como diz Aristóteles. Ora, a natureza atual da alma é a mesma que a de então. Logo, as almas das crianças careceriam, no princípio da ciência.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, há de se crer só na autoridade em matéria de sobrenatural. Pois onde, quando essa falta, devemos seguir a condição da natureza. Ora, é natural ao homem adquirir a ciência pelos sentidos, como se disse antes. E a alma está unida ao corpo porque dele precisa para a sua operação própria; o que não se daria se, logo desde o princípio, tivesse ciência não adquirida pelas virtudes sensitivas. Logo, devemos pensar que as crianças, no estado de inocência, não nasceriam com ciência perfeita; mas a adquiririam, no decurso do tempo, sem dificuldade, descobrindo ou aprendendo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A perfeição na ciência foi um acidente individual do primeiro pai, enquanto instituído pai e instrutor de todo o gênero humano. Por onde, relativamente a ela, não geraria filhos semelhantes a si, senão só quanto aos acidentes naturais ou gratuitos, de tôda a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ignorância é a privação da ciência devida, naquele tempo. E essa ignorância não a teriam os recém–nascidos, pois possuiriam a ciência que lhes competia então. Por onde, neles não haveria ignorância; mas apenas deixariam de saber certas coisas, o que Dionísio admite também em relação aos santos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As crianças teriam a suficiente ciência para se dirigirem nas obras da justiça, nas quais os homens agora se dirigem pelos princípios universais do direito. E essa ciência a teriam muito mais plenamente que agora os homens naturalmente a temos; e, semelhantemente, a ciência dos outros princípios universais.

Art. 2 – Se no estado de inocência os recém–nascidos teriam o uso perfeito da razão.

O segundo discute–se assim. – Parece que os recém–nascidos no estado de inocência teriam o uso perfeito da razão.

1. Pois, se agora as crianças não têm o uso perfeito da razão, é que a alma é agravada pelo corpo. O que então não se daria, conforme a Escritura: o corpo, que se corrompe, jaz pesada a alma. Logo, antes do pecado e da corrupção dele resultante, os recém–nascidos teriam o uso perfeito da razão.

2. Demais. – Certos animais, logo depois de nascidos, tem o uso de alguma indústria natural; assim, o cordeiro imediatamente foge do lobo. Por onde, muito mais forçosamente, os homens, no estado de inocência, logo depois de nascidos, teriam o uso perfeito da razão.

Mas, *em contrário*, a natureza procede, em todos os seres gerados, do imperfeito para o perfeito. Logo, as crianças não teriam, desde o princípio, o uso perfeito da razão.

SOLUÇÃO. – Como resulta do que foi dito antes, o uso da razão depende, de certo modo, do uso das virtudes sensitivas. Por onde, travados os sentidos, e impedidas as virtudes sensitivas interiores, o homem não tem o uso perfeito da razão, como bem se vê nos adormecidos e nos frenéticos. Ora, as virtudes sensitivas, sendo virtudes de órgãos corpóreos, impedidos que sejam os seus órgãos, necessariamente lhes hão de ficar impedidos os atos e, por consequência, o uso da razão. Mas, como nas crianças tais virtudes. ficam impedidas por causa da nímia umidade do cérebro, elas não têm o uso perfeito da razão, como não têm o dos demais membros. E por isso elas, no estado de inocência, não teriam o uso perfeito da razão, como o haveriam de ter na idade pefeita. Tê–le–iam, contudo, mais perfeito que agora, quanto ao que lhes dizia respeito, no sobredito estado, semelhantemente ao que se disse antes sobre o uso dos membros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O agravó proveniente da corrupção do corpo consiste em que o uso da razão fica impedido também em relação ao que é próprio ao homem, em qualquer idade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também os brutos não têm o uso perfeito da indústria natural, imediatamente, desde o princípio, como o tem depois. E isso bem se vê nas aves, que ensinam os filhos a voar; e o mesmo se nota nos outros géneros de animais. Mas no homem há um impedimento especial, resultante da abundância da umidade do cérebro, como antes se disse.

Questão 102: Do paraíso morada do homem.

Em seguida devemos tratar do paraíso, morada do homem.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se o paraíso era um lugar material.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o paraíso não era um lugar corpóreo.

1. – Pois, diz Beda, que o paraíso chega até o círculo lunar. Ora, tal não pode se dar com nenhum lugar terreno; quer por que fosse contra a natureza da terra o elevar–se tanto; quer por existir, sob o globo lunar, uma região ígnea, que consumiria a terra. Logo, o paraíso não é um lugar material.

2. Demais. – A Escritura menciona quatro rios nascidos no paraíso. Ora, esses rios aí mencionados tem, em outros lugares, origens manifestas, como também se vê claramente no Filósofo. Logo, o paraíso não é um lugar material.

3. Demais. – Alguns perquiriram muito diligentemente todos os lugares da terra habitável, e todavia nenhuma menção fizeram da situação do paraíso. Logo não é um lugar material.

4. Demais. – Afirma–se que a árvore da vida estava no paraíso. Ora tal árvore é espiritual, conforme a Escritura: É árvore da vida para aqueles que lançarem mão dela. Logo também o paraíso não era um lugar material, mas espiritual.

5. Demais. – Se o paraíso fosse um lugar material, necessariarnente também seriam materiais as suas árvores. Ora, tal não podia ser, por terem elas sido produzidas no terceiro dia; pois, a Escritura menciona a plantação das árvores do paraíso depois das obras dos seis dias. Logo, o paraíso não é um lugar material.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há três como opiniões geral, a respeito do paraíso; uma a dos que o querem compreender somente como material; a outra, a dos que se espiritualmente o compreendem " a terceira, a dos que o concebem de ambos os modos ; e confesso que esta é a que me agrada.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, o que se acomoda à concepção espiritual do paraíso nada impede que seja admitido; contanto que seja acreditada a verdade fidelíssima da história, confirmada pela narração dos factos passados; ora, o que a Escritura diz, do paraíso, é proposto como narração histórica. E assim, de tudo o que a Escritura historicamente nos transmite, deve–se ter como fundamento a verdade da história e, ulteriormente é que se devem procurar as exposições em sentido espiritual. E, pois o paraíso, como diz Isidoro, um lugar colocado nas partes do Oriente, cuja denominação, traduzida do grego para o latim, significa jardim. Por onde, convenientemente se considera situado na parte Oriental; pois há–se de crer que estava colocado no lugar mais nobre da terra toda. Ora, sendo o Oriente a dextra do céu, como se vê claramente no Filósofo, e sendo a dextra mais nobre que a esquerda, era conveniente que o paraíso terrestre fosse instituído por Deus na parte Oriental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Beda não são verdadeiras, entendidas de uma situação manifesta. Podem contudo ser explicadas como significando que ascendia até o lugar do globo lunar, não pela eminência da situação, mas pela semelhança; pois, há nesse lugar uma perpétua tempérie de ar, como diz Isidoro; e por aí assemelha–se aos corpos celestes, que não têm contrariedade. Porém, é feita menção, antes do globo lunar, do que das outras esferas, porque esse globo é o limite dos corpos celestes, em relação a nós. E a lua também tem mais afinidades com a terra,

do que todos os corpos celestes; sendo por isso que, sujeita a certas trevas nebulosas, chega a ser quase opaca. Outros, porém dizem que o paraíso chegava até o globo lunar, isto é, até o meio do intervalo do ar, onde são produzidas as chuvas, os ventos e fenômenos semelhantes; e isso porque a influência sobre tais evaporações se atribuem, sobretudo à lua. Mas, a se seguir esta opinião, tal lugar não seria conveniente para a habitação humana, quer porque nele há a máxima intempérie, quer por não ser apropriado à compleição humana, como o ar inferior, mais vizinho da terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, deve–se acreditar que o lugar do paraíso está muito longe do conhecimento dos homens; que os rios, cujas fontes se dizem conhecidas, afundiram–se, em outras partes, nas terras e, depois de haverem percorrido espaçosas regiões, prorromperam em outros lugares. Pois, quem ignora que isso costuma dar–se com alguns rios?

RESPOSTA À TERCEIRA. – O referido lugar ficou separado das partes que habitamos por certas balisas: montes, mares ou alguma região ardente, que não podem ser ultrapassados. E é por isso que os descritores dos lugares não fizeram menção de tal lugar.

RESPOSTA À QUARTA. – A árvore da vida é uma árvore material, assim chamada por terem os seus frutos a virtude de conservar a vida, como já se disse antes. E contudo também significava algo de espiritual; assim como a pedra, no deserto era uma cousa material e todavia simbolizava Cristo. Semelhantemente, também a árvore da ciência do bem e do mal era uma árvore material, assim chamada por causa do futuro acontecimento. Porque, após havê–la comido, o homem, experimentando a pena, compreendeu a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência, Mas também espiritualmente essa árvore podia significar o livre arbítrio, como certos disseram.

RESPOSTA Á QUINTA. – Segundo Agostinho, no terceiro dia foram produzidas as plantas, não atualmente. mas por certas razões seminais; mas, depois das obras dos seis dias, foram elas produzidas atualmente, tanto as do paraíso como as demais. – Porém, segundo outros Santos, necessário é dizer que todas as plantas foram produzidas, atualmente, no terceiro dia, e também as árvores do paraíso. E quanto à plantação das árvores do mesmo, depois das obras dos seis dias, isso se entende dito como recapitulação. E por isso em o nosso texto lê–se: O Senhor Deus tinha plantado desde o princípio um paraíso.

Art. 2 – Se o paraíso era lugar conveniente à habitação humana.

O segundo discute–se assim. – Parece que ri paraíso não era lugar conveniente à habitação humana.

1. – Pois, o homem e o anjo ordenam–se, semelhantemente para a felicidade. Ora, o anjo logo, desde o princípio, foi constituído habitante do lugar dos bem–aventurados, isto é, do céu empireo, Logo, também essa devia ser a habitação humana.

2. Demais. – Ao homem deve ser assinalado um lugar, por causa da alma ou por causa do corpo. Por causa daquela, devido lhe é o céu, lugar natural da alma, desde que a todos é ínsito o desejo do mesmo. Por causa deste, devido lhe é o mesmo lugar dos outros animais. Logo, o paraíso de nenhum modo era lugar conveniente à habitação humana.

3. Demais. – É inútil o lugar em que nada está localizado. Ora, depois do pecado, o paraíso já não era lugar da habitação humana. Logo, se era lugar congruente à habitação humana, Deus o instituiu inutilmente.

4. Demais. – Ao homem, de compleição temperada, congruente lhe é um lugar de clima temperado. Ora, tal não era o paraíso; pois, diz–se que estava sob o círculo equinoxial, lugar calidíssimo, segundo parece; porque, duas vezes no ano, o sol passa pelo alto das cabeças dos que aí habitam. Logo, o paraíso não era lugar congruente à habitação humana.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz, que o paraíso era uma região divina e digna morada de quem foi jeito à imagem de Deus.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, o homem era incorruptível e imortal, não porque o seu corpo tivesse disposição incorruptível, mas por lhe ser inerente uma certa virtude da alma que preservava o corpo da corrupção.

Ora, o corpo humano pode ser corrompido interior e exteriormente. Inferiormente, pela consumpção da umidade e pela velhice, como já se disse antes; e esta corrupção o homem podia evitar, usando de alimentos. Por outro lado, o ar corrupto, principal causa da corrupção externa, se evita pela tempérie do mesmo. Ora, de ambos esses modos se podia evitar a corrupção, no paraíso; pois, como diz Damasceno, era lugar esplêndido pelo ar temperado, tenuissimo e purissimo, sempre coberto de plantas floridas, Por onde, é manifesto que o paraíso era lugar conveniente à habitação humana, no estado da primitiva imortalidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O céu ernpíreo é o mais elevado, dos lugares materiais e está fora de toda mutabilidade. Pela primeira qualidade, era lugar congruente à natureza angélica: pois, como diz Agostinho, Deus rege a criatura corpórea pela espiritual. E por isso é conveniente que a natureza espiritual seja constituída superior a toda a corpórea, como que presidindo–a. A segunda convém ao estado de beatitude, firmado em suma estabilidade. E, portanto o lugar da beatitude, sendo congruente ao anjo pela sua natureza, aí foi ele criado. Mas não era congruente ao homem pela sua natureza, pois ele não preside a todas as criaturas corpóreas, governando–as, o que só lhe compete em razão da beatitude. Por onde, não foi colocado, desde o princípio, no céu empireo, mas para ele devia ser transferido, no estado final da beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É ridículo dizer que a alma, ou qualquer substância espiritual, tenha algum lugar natural; mas, por uma certa congruência, um lugar especial é atribuído à criatura espiritual. O paraíso terrestre, porém, era lugar congruente ao homem, quanto à alma e quanto ao corpo; e isso porque. a alma tinha a virtude de preservar o corpo humano, da corrupção, o que não cabia aos outros animais. E, por isso, como diz Damasceno, nenhum irracional habitava o paraíso; embora, por dispensação divina, os animais fossem para ali conduzidos a Adão, e a serpente nele penetrasse, por obra do diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O referido lugar não foi inútil, por não ter sido a habitação dos homens, depois do pecado; como também não foi inútilrnente atribuída ao homem a imortalidade, que não havia de conservar. Mas por aí se manifesta a bondade de Deus para com o homem e o que este, pecando, perdeu. Embora seja dito que, atualmente, Enoque e Elias habitem o paraíso.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que colocam o paraíso sob o círculo equinoxial, opinam que há, sob tal circulo, um lugar temperadíssimo. E isso por causa da contínua igualdade dos dias e das noites; e porque o sol nunca se afasta muito, de modo que os habitantes viessem a ter excesso de frio. Nem sofrem eles, segundo dizem, excesso de calor, pois embora o sol lhes passe por sobre as cabeças, contudo não se demora muito nessa posição. Aristóteles porém diz expressamente que a dita região é inabitável, por causa do calor. E isso parece mais provável; porque as terras onde o sol nunca passa diretamente por

sobre as cabeças sofrem calor imoderado, só pela vizinhança do mesmo. Seja como for, devemos crer que o paraíso foi constituído num lugar temperadissimo, sob o círculo equinoxial ou algures.

Art. 3 – Se o homem foi colocado no paraíso para cultivá–lo e guardá–lo.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o homem não foi colocado no paraíso para cultivá–lo e guardá–lo.

1. – Pois, o que foi imposto como pena do pecado não podia existir no paraíso, no estado de inocência. Ora, a agricultura foi imposta como pena do pecado, conforme a Escritura. Logo, o homem não foi colocado no paraíso para que o cultivasse.

2. Demais. – A guarda não é necessária onde não se teme nenhum ataque violento. Ora, tal ataque não era para temer, no paraíso. Logo, não era necessário que o homem o guardasse.

3. Demais. – Se o homem tivesse sido colocado no paraíso para cultivá–lo e guardá–lo, resultaria que aquele foi feito para este e não inversamente, o que é falso. Logo, o homem não foi colocado no paraíso para cultivá–lo e guardá–lo. Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tomou pois o Senhor Deus ao homem, e pô–la no paraíso dar delicias para ele o hortar e guardar.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, esse passo da Escritura pode ser entendido em duplo sentido. – Em um, assim: Deus colocou o homem no paraíso, de maneira que Deus mesmo tratasse do homem e o guardasse. Tratasse, digo justificando–o; pois se tal operação cessar, o homem imediatamente se entenebrece, assim como o ar, se cessar a influência da luz. E o guardasse de toda corrupção e de todo o mal. – Em outro sentido, pode–se entender que o homem cultivasse e guardasse o paraíso. Porém essa operação não seria laboriosa, como o é depois do pecado; mas agradável, por causa da experiência das forças da natureza. E quanto à guarda, ela não podia ser contra nenhum ataque, mas seria para que o homem guardasse o paraíso para si afim de não perdê–lo pecando; o que tudo reverteria para seu bem. E assim o paraíso foi ordenado para o bem do homem, e não inversamente.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 – Se o homem foi feito no paraíso.

O quarto discute–se assim. – Parece que o homem foi feito no paraíso.

1. – Pois, o anjo foi criado no céu empíreo, lugar da sua habitação. Ora, o paraíso era lugar congruente à habitação humana, antes do pecado. Logo, o homem devia ter sido feito no paraíso.

2. Demais. – Os outros animais são conservados no lugar da sua geração; assim, os peixes, nas águas; e os animais que andam na terra, onde foram produzidos. Ora, o homem havia de ser conservado no paraíso, como já se disse. Portanto, devia nele ter sido feito.

3. Demais. – A mulher foi feita no paraíso. Ora, o homem, sendo mais digno que a mulher, com maior razão devia ter sido feito nele.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tomou, pois o Senhor Deus ao homem, e pô–lo no paraíso das delicias.

SOLUÇÃO. – O paraíso era lugar congruente à habitação humana, quanto à incorrupção do primitivo estado. Ora, essa incorrupção o homem não a tinha por natureza, mas por dom sobrenatural de Deus. E

para que fosse imputada à graça de Deus e não à natureza humana, Deus fez o homem fora do paraíso; e depois nele o colocou, para que aí habitasse todo o tempo da vida animal, para, após haver alcançado a vida espiritual, ser transferido ao céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O céu empíreo é lugar congruente aos anjos, quanto à natureza deles, e, por isso, nele foram criados.

E, semelhantemente, devemos RESPONDER À SEGUNDA. – Pois, tais lugares eram apropriados aos animais, pela natureza destes,

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher foi feita no paraíso, não por causa da sua dignidade, mas por causa da dignidade do princípio pelo qual o seu corpo foi formado. Porque, semelhantemente, também os filhos teriam nascido no paraíso, no qual já os pais estavam colocados.

Tratado sobre a conservação e o governo das coisas

Questão 103: Do governo das coisas em comum.

Depois que se tratou da criação das coisas e da distinção delas, resta agora, em terceiro lugar, tratar do governo das mesmas. E primeiro, em comum. Segundo, em especial; dos efeitos do governo.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se o mundo é governado por alguém.

O primeiro discute–se assim. – Parece que o mundo não é governado por ninguém.

1. – Pois, são governados os seres que são movidos ou operam em vista de um fim. Ora, os seres naturais, que são a maior parte do mundo, como não conhecem o fim, não são movidos nem operam em vista dele. Logo, o mundo não é governado.

2. Demais. – São governados os seres movidos para algum termo. Ora, o mundo, tendo em si a sua estabilidade, não é movido para nada. Logo não é governado.

3. Demais. – O que tem em si a necessidade, pela qual é determinado a um só termo, não precisa de governante externo. Ora, as principais partes do mundo são determinadas, nos seus atos e movimentos, a um só termo, necessariamente. Logo, o mundo não precisa de governo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tua providência ó Pai, é a que governa. E Boécio: Ó tu, que governas o mundo com perpétua razão.

SOLUÇÃO. – Alguns filósofos antigos negaram o governo do mundo, dizendo que tudo se realiza fortuitamente. Mas se demonstra a impossibilidade desta opinião, por duas razões. – Primeiro, pelo que se manifesta nos próprios seres. Pois vemos que os seres naturais realizam o melhor, sempre ou na maioria dos casos; o que não se daria se tais seres não fossem dirigidos a um fim bom, por alguma providência, o que é governar. Por onde, a mesma ordem certa das coisas demonstra manifestamente o governo do mundo; assim como quem entrasse numa casa bem ordenada, dessa mesma ordem concluiria a razão do ordenador, como diz Aristóteles (Cleantes), citado por Túlio. – Em segundo lugar, o mesmo resulta da consideração da divina bondade, da qual as coisas receberam o ser, como claramente se conclui do que já foi dito. Pois, como ser ótimo produz efeitos ótimos, repugna à suma bondade de Deus não levar as coisas produzidas até a perfeição. Ora, a perfeição última de um ser é a consecução do seu fim. Por onde, à divina bondade pertence, depois de ter dado às coisas a existência, levá–las ao fim. E isso é governar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos um ser é movido ou opera, em vista de um fim. De um modo, conduzindo–se a si mesmo ao fim, como o homem e as outras criaturas racionais; e tais seres conhecem a razão do fim e dos meios a ele conducentes. De outro modo se diz que um ser opera ou é movido para um fim, quando é por alguém conduzido ou dirigido para ele; assim, a seta, que não conhece o fim, é movida quando dirigida para o alvo, pelo sagifário, que o conhece. Por onde, assim como o movimento da seta para um determinado fim demonstra abertamente que ela é dirigida por

alguém dotado de conhecimento; assim, o curso certo dos seres naturais, privados de conhecimento, declara manifestamente que o mundo é governado por uma razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em todas as coisas criadas há algo de estável. pelo menos a matéria prima; e algo de móvel, compreendendo–se, no movimento, também a operação. E de um e outro modo, as coisas precisam de governo; pois, isso mesmo que nas coisas é estável reduzir–se–ia ao nada, donde vieram, se as mãos do governador não as conservassem, como a seguir se verá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A necessidade natural, inerente aos seres determinados a um termo, foi impressa neles por Deus, que dirige para o fim; assim como a necessidade pela qual a seta é levada a tender a um alvo determinado, é impressão do sagitário e não dela. Mas há diferença em que as qualidades recebidas de Deus pelas criaturas constituem a natureza delas; ao passo que, por violência é que o homem imprime nos seres naturais o que lhes é estranho à natureza. Por onde, assim como a fatalidade da violência, no movimento da seta, demonstra a direção do sagitário: assim, a necessidade natural das criaturas demonstra o governo da providência divina.

Art. 2 – Se o fim do governo do mundo é algo de exterior ao mesmo.

O segundo discute–se assim. Parece que o fim do governo do mundo não é nada de exterior ao mesmo.

1. – Pois, o fim do governo de um ser é o para o que tal ser tende. Ora, aquilo para o que um ser tende é um certo bem nele mesmo existente; assim o enfermo busca a saúde, que é um bem nele mesmo existente. Logo, o fim do governo dos seres é um bem não extrínseco, mas existente neles próprios.

2. Demais. – O Filósofo diz: dos fins, umas são tu operações e outras, tu obras, isto é, as coisas feitas. Ora, como a operação esta nos operantes, nada de extrínseco a todo o universo pode ser operado. Logo, nada de extrínseco pode ser o fim do governo das coisas.

3. Demais. – O bem da multidão é a ordem e a paz, que é a tranquilidade da ordem, como diz Agostinho. Logo, o mundo consiste numa multidão de coisas. E portanto o fim do governo do mundo é a ordem pacífica, existente nas coisas mesmas. Por onde, o fim do governo das coisas não é nenhum bem extrínseco.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo, Mas, Ele mesmo está fora da ordem total do universo. Logo, o fim das coisas é algum bem extrínseco.

SOLUÇÃO. – Como o fim corresponde ao princípio, não é possível, uma vez conhecido este, ignorar–se o fim das coisas. Ora, sendo, conforme resulta do que já foi dito, o princípio das coisas, Deus, ser extrínseco a todo o universo, necessariamente também o fim delas há de ser algo de extrínseco. E isto racionalmente se demonstra. Pois, é manifesto que o bem tem natureza de fim. Por onde, o fim particular de um ser é algum bem particular; e o fim universal de todos, é algum bem universal. Ora, universal é o bem em si e essencial, que é a essência mesma da bondade; e particular é o bem, participativamente. E sendo manifesto que, em toda a universidade das criaturas, nenhum bem há que não o seja participado, necessariamente há de o bem, que é fim de todo o universo, ser extrínseco à totalidade do mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De muitos modos podemos conseguir um bem: de um modo, como forma existente em nós, e assim a saúde ou a ciência; de outro, como algo operado por nós, e assim o edificador consegue o fim fazendo a casa. De outro, como um bem adquirido ou

possuído, e assim quem comprou consegue o fim, possuindo o campo. Por onde, nada impede seja aquilo, a que é levado o universo, um bem extrínseco.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo se refere aos fins das artes, das quais umas tem como fim, as próprias operações. sendo assim o fim do citarista tocar citara : ao passo que outras tem, como fim uma cousa feita, sendo assim o fim do edificador, não edificar, mas a casa. Ora, dá–se, que o extrínseco pode ser fim, não só como operado, mas também como possuído e como adquirido, ou ainda, como representado; assim, se dissermos que Hércules é o fim da imagem feita para representá–lo. Por onde, pode–se dizer que o bem extrínseco a todo o universo é fim do governo dos seres; como adquirido e como representado; porque todos eles tendem a participar dele, e a assimilá–lo o mais possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há um fim do universo que é um bem nele mesmo existente e esse fim é a ordem do dito universo. Porém tal bem não é o último fim, mas se ordena ao bem extrínseco como ao fim último; assim como também a ordem de um exército se ordena ao chefe, como diz Aristóteles.

Art. 3 – Se o mundo tem um só governador.

O terceiro discute–se assim. – Parece que o mundo não tem um só governador.

1. – Pois, julgamos da causa pelo efeito. Ora, o governo dos seres manifesta que eles não são uniformemente governados e nem operam uniformemente; porque, certos fenômenos são contingentes, certos, necessários, e outros, ainda, tem modalidades diversas. Logo, o mundo não tem um só governador.

2. Demais. – Seres submetidos a um só governador não dissentem entre si, a não ser por imperícia, insipiência ou impotência do governador; o que não se pode supor em Deus. Ora, os seres criados dissentem entre si, entre si se combatem, como se vê nos contrários. Logo, o mundo não tem um só governador.

3. Demais. – A natureza sempre tende para o melhor. Ora, como diz a Escritura, melhor é pois estarem dois juntos do que alar um só. Logo, o mundo não é governado por um só governador, mas por vários.

Mas, *em contrário*, confessamos existir um só Deus e um só Senhor, conforme aquilo da Escritura: Para nós, há um só Deus, o Pai e só um Senhor. Ora, ambos dizem respeito ao governo: pois, ao senhor pertence o governo dos súbditos: e o nome de Deus é derivado da providência, como já se disse antes. Logo, o mundo tem um só governador.

SOLUÇÃO. – Necessário é admitir–se que o mundo tem um só governador. Pois, como o fim do governo do mundo é o essencialmente bom, que é óptimo, necessário é seja óptimo o governo do mundo. Ora, óptimo é o governo de um só. E á razão é que o governo não é senão a direção dos governados para um fim, que é um certo bem. Ora, a unidade se implica em a noção da bondade, como o prova Boécio; pois, como todas as coisas desejam o bem, desejam ao mesmo tempo a unidade, sem a qual não podem existir, porquanto, um ser existe na medida em que é uno. E por isso vemos que as coisas soberanamente repugnam à divisão, e que a dissolução de um ser provém de alguma deficiência sua. Por onde, aquilo para o que tende a intenção de quem governa a multidão é a unidade ou a paz. Ora, a causa da unidade, é o ser uno em si; sendo manifesto que diversos não podem unir e fazer concordarem, coisas múltiplas, a não ser que eles próprios se unam de algum modo. Ao passo que o ser uno, em si, pode ser causa da unidade mais convenientemente que muitos unidos; e por isso, a multidão é melhor governada por um só do que por vários. E conclui–se, portanto, que o governo do mundo,

governo ótimo, provém de um só governador. E é isto mesmo que o Filósofo ensina: os entes não querem ter mal dispostos; nem é boa a pluralidade dos principados ; haja, pois, um só príncipe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O movimento é o ato do móvel, proveniente do motor. Donde, a não uniformidade dos movimentos procede da diversidade dos móveis, exigida pela perfeição do universo, como se disse antes, e não pela pluralidade dos governadores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os contrários dissintam quanto aos fins próximos, convêm, contudo, quanto ao fim último, enquanto compreendidos numa mesma ordem do universo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos bens particulares, dois são melhores que um só; mas ao bem essencial nenhuma adição de bondade pode ser feita.

Art. 4 – Se o efeito do governo do mundo é um só e não vários.

O quarto discute–se assim. – Parece que o efeito do governo do mundo é um só e não vários.

1. – Pois, efeito do governo é o causado pelo mesmo, nas coisas governadas. Ora este é um só a saber, o bem da ordem, como claramente se vê num exército. Logo é um só o efeito do governo do mundo.

2. Demais. – É natural que de um ser proceda só um outro. Ora, o mundo tem um só governador, como já se demonstrou. Logo, também é um só o efeito do governo.

3 . Demais. – Se o efeito do governo não fosse um só, por causa da unidade do governador, então devia necessariamente ser multiplicado relativamente à multiplicidade dos seres governados. Ora, estes são para nós inumeráveis. Logo, os efeitos do governo não podem ser compreendidos num determinado número.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que a Divindade com providência e bondade perfeita contém todas as causas, e as completa a todas em si mesma. Ora, o governo se inclui na providência. Logo, são alguns, determinados, os efeitos do governo divino.

SOLUÇÃO. – Devemos considerar o efeito de qualquer ação relativamente ao fim desta; pois, da operação resulta a consecução do fim. Ora, o fim do governo do mundo é o bem com o qual tendem todas as coisas. Por onde, em tríplice acepção pode–se tomar o efeito do governo, – Primeiro, relativamente ao fim, em si mesmo; e, então, o governo só tem um efeito, que é assimilar–se ao Sumo Bem. Segundo, pode–se considerar o efeito do governo relativamente ao que leva a criatura à assimilação com Deus. E então, em geral, tem o governo dois efeitos, porque, quanto a duas coisas a criatura se assimila com Deus, a saber: quanto a ser Deus bom, e a criatura, boa; e quanto a ser Deus a causa da bondade dos outros seres, e uma criatura mover a outra para a bondade. Por onde, dois são os efeitos do governo: a conservação das coisas no bem, e a moção delas para o bem. – Terceiro, o efeito do governo pode ser considerado em particular e, então são para nós inúmeros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ordem do universo inclui em si tanto a conservação das diversas coisas instituídas por Deus, como a moção delas; pois, segundo esta doutrina, dupla ordem se encontra nas coisas, por ser uma cousa melhor que outra, e uma movida por outra.

RESPOSTAS ÀS OUTRAS DUAS. – Deduzemse claras, do que acaba de ser dito.

Art. 5 – Se todos os seres estão sujeitos ao governo divino.

O quinto discute–se assim. – Parece que nem todos os seres estejam sujeitos ao governo divino.

1. – Pois, diz a Escritura: Vi que debaixo do sol não é o prêmio para os que melhor correm, nem a guerra, para os que são mais fortes, nem o pão para os que são mais sábios, nem as riquezas para os que são mais doutos, nem a boa aceitação para os que são mais hábeis artífices; mas que tudo se faz por encontro e por casualidade. Ora, seres submetidos a um governo não são casuais. Logo, o que está debaixo do sol não está sujeito ao governo divino.

2. Demais. – A Escritura diz: Acaso tem Deus, cuidado dos bois? Ora, cada qual cuida do que lhe está submetido ao governo. Logo, nem todos os seres estão sujeitos ao governo divino.

3. Demais. – Quem pode se governar a si mesmo não precisa do governo de outrem. Ora, a criatura racional pode se governar a si mesma, pois, tem o domínio dos seus atos, age por si; e não é levada por outrem, somente, o que é próprio de coisas governadas. Logo, nem todos os seres estão sujeitos ao governo divino.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus não abandonou o céu e a terra, o anjo e o homem, e nem ainda a estrutura interna de qualquer ser animado, por pequeno e desprezível que seja, nem a penazinha da ave, nem a florzinha da erva, nem a folha da árvore, sem a das suas partes, Logo, todos os sujeitos ao seu governo:

SOLUÇÃO. – Pela mesma razão Deus é governador e causa dos seres; pois a Ele pertence produzi–los e dar–lhes a perfeição, o que tudo é próprio de quem governa. Ora, Deus é, não a causa particular de um gênero de seres, mas a universal, da totalidade dos seres, como já se demonstrou. Por onde, assim como nada pode existir sem ser criado por Deus, assim também nada há que lhe possa escapar ao governo. – E isto mesmo também se deduz claramente da noção do fim. Pois, o governo de alguém se estende até onde pode alcançar o fim desse governo, Ora, o fim do governo divino é a bondade mesma de Deus, como antes se demonstrou. Por onde, como nada pode haver que se não ordene à bondade divina, como fim, segundo do sobredito se colhe, impossível é a qualquer ser subtrair–se ao governo divino. – Logo, estulta é a opinião dos que dizem que os seres inferiores corruptíveis deste mundo, ou mesmo ser em particular, ou ainda as coisas humanas, não são governados por Deus. E em nome desses diz a Escritura: O Senhor deixou a terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que estão debaixo do sol as coisas geradas e corrompidas pelo movimento do mesmo. E em todas elas se encontra o acaso; não que seja casual tudo quanto nelas se faz, mas porque em cada uma delas pode–se encontrar algo de casual. E isto mesmo demonstra que elas estão sujeitas ao governo divino. Pois, se tais seres corruptíveis não fossem governados por um superior, sobretudo, os que não tem conhecimento não tenderiam para nada; e, então, não poderia existir neles nada contrário à intenção, sendo esta contrariedade o que constitui a essência do acaso. Por onde, para significar que o casual realiza–se conforme à ordem de uma causa superior, na Escritura não se diz simplesmente que se viu o acaso em todas as coisas, mas se diz tempo e casualidade porque segundo certa ordem do tempo, encontram–se nas coisas deste mundo defeitos casuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O governo é uma mutação das coisas governadas, proveniente do governador. Ora, todo movimento é um ato do móvel, proveniente do motor, como diz Aristóteles. Ora, como todo ato é proporcionado ao ser do qual resulta, necessário é que móveis diversos sejam movidos diversamente, mesmo relativamente ao movimento de um só motor. Assim pois, por um só modo do

governo de Deus as coisas são governadas diversamente, conforme a diversidade delas. E então, certas, tendo domínio sobre os seus atos, agem, por natureza, por si mesmas; e estas são governadas por Deus, não só por serem movidas por Ele, que nelas opera interiormente, mas ainda porque Ele as induz ao bem e retrai do mal por meio de preceitos e proibições, prêmios e penas. Ao passo que desse modo não são governadas por Deus as criaturas irracionais, que são levadas a agir, somente, e não agem. Assim, pois quando o Apóstolo diz, que Deus não cura dos bois, não os subtrai totalmente ao cuidado do governo divino; mas só quanto ao modo que convém propriamente à criatura racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A criatura racional governa–se a si mesma pelo intelecto e pela vontade; e ambas essas faculdades necessitam ser governadas e completadas pelo intelecto e pela vontade de Deus. E portanto, além do governo pelo qual a criatura racional se governa a si mesma, como senhora dos seus atos, necessita ela ser governada por Deus.

Art. 6 – Se todas as coisas são imediatamente governadas por Deus.

O sexto discute–se assim. – Parece que todas as coisas são governadas imediatamente por Deus.

1. – Pois, Gregório Nisseno ataca a opinião de Platão, que admitia três sortes de providência: a primeira, a do primeiro Deus que provê aos corpos celestes e a todos os seres do universo; a segunda, a dos deuses secundários, que percorrem o céu e provêm às coisas sujeitas à geração e à corrupção: e a terceira, enfim, a de certos demônios, guardas na terra, das ações humanas. Logo, resulta que todas as coisas são governadas imediatamente por Deus.

2. Demais. – Sendo possível, melhor é fazer–se uma cousa por um só que por muitos, como diz Aristóteles. Ora, Deus pode, por si mesmo, sem causas intermediárias, governar todas as causas. Logo, conclui–se que as governa a todas imediatamente.

3. Demais. – Em Deus nada há de deficiente e imperfeito. Ora, é um defeito do governador governar mediante outros; assim um rei terreno, não podendo fazer tudo, nem estar presente em todas as partes do reino, necessita ter, ministros, para o seu governo. Logo, Deus governa todas as coisas imediatamente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Assim como os corpos mais crassos e inferiores são regidos, numa certa ordem, pelos mais subtis e potentes, assim, todos os corpos, pelo espírito racional da vida; e o espírito desertado da vida racional e pecador, pelo espírito da vida racional pio e justo; e esse, pelo próprio Deus.

SOLUÇÃO. – Dois elementos se devem considerar, no governo: o plano do governo, que é a providência mesma, e a execução. Quanto àquela, Deus governa imediatamente todas as coisas; quanto à esta, governa certos seres mediante outros. – E a razão é que, sendo Deus a essência mesma da bondade, deve–se–lhe atribuir tudo o que for ótimo. Ora, é ótimo em qualquer gênero, noção ou conhecimento prático – e tal é o governo por essência que sejam conhecidas as particularidades, em que consistem os atos. Assim, é ótimo o médico que não só conhece as coisas em universal, mas também pode conhecer as menores particularidades; e o mesmo se dá em outras condições. Por onde, deve–se dizer que Deus governa, essencialmente, todas as coisas, ainda nas mínimas particularidades. Mas como as coisas governadas devem pelo governo ser levadas à perfeição, tanto melhor será ele, quanto maior for a perfeição comunicada pelo governador às coisas governadas. Ora, maior perfeição é que um ser, além de ser bom em si mesmo, seja também para os outro; causa de bondade, do que ser somente bom em si mesmo. E portanto, Deus governa as coisas de modo a fazer de umas as causas das outras, quanto ao

governo; como se um mestre não só comunicasse a ciência aos seus discípulos, mas ainda os fizesse mestres de outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A opinião de Platão é atacada porque, mesmo quanto à essência do governo, admitia que Deus não governa imediatamente todas as coisas; o que bem se vê por ter tripartido a providência, que é da essência do governo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se Deus governasse só, seriam as coisas privadas da perfeição causal. Por onde não seria melhor fazer–se por um só o que é feito por muitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não só por imperfeição é que um rei terreno tem executores do seu governo, mas ainda por dignidade; pois, pela ordem dos ministros o poder real se torna mais excelente.

Art. 7 – Se podem acontecer coisas fora da ordem do governo divino.

O sétimo discute–se assim. Parece que podem acontecer coisas fora da ordem do governo divino.

1. – Pois, como diz Boécio, Deus dispõe tudo por meio do bem. Se portanto, nas coisas, nada acontecesse fora da ordem do governo divino, resultaria que nada nelas seria mau.

2. Demais. – Não é casual o que se realiza segundo a preordenação do governador. Se pois, nada acontece, nas coisas, fora da ordem do governo divino, resulta que, nelas, nada há de fortuito e casual.

3. Demais. – A ordem do governo divino é certa e imutável, porque se funda na razão eterna. Se pois, nas coisas, nada pode acontecer fora da ordem desse governo, resulta que tudo se realiza necessariamente e nada há, nelas, contingente, o que é inadmissível. Logo, podem–se dar coisas fora da ordem do governo divino.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Senhor, Senhor Rei Onipotente, porque no teu poder estão postas todas as coisas, e não há quem possa resistir à tua vontade.

SOLUÇÃO. – Pode um efeito resultar fora da ordem de uma causa particular; não, porém, fora da causa universal. E a razão é que, só por impedimento de alguma outra causa é que pode se dar alguma cousa fora da ordem de uma causa particular; e essa causa impediente há de necessariamente reduzir–se à causa primeira universal. Assim, uma indigestão se dá, fora da ordem da virtude nutritiva, por algum impedimento, por exemplo, de alimentos pesados, que hão de reduzir–se, necessariamente, a alguma outra causa, e assim até à causa primeira universal. Ora, como Deus é a causa primeira universal, não só de um gênero, mas da totalidade dos seres, é impossível que alguma cousa aconteça, fora da ordem do governo divino. Por onde, qualquer cousa que escape, de um lado, à ordem da divina providência, considerada essa ordem em relação a alguma causa particular, necessariamente há de entrar na sobredita ordem, por outra causa,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada há no mundo que seja totalmente mau, porque o mal sempre se funda no bem, como antes se demonstrou. Por onde, diz–se má a cousa que escapa à ordem de algum bem particular. Se pois escapasse, totalmente à ordem do governo divino, reduzir–se–ia totalmente ao nada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Chama–se casual, nas coisas, aquilo que escapa à ordem das causas particulares; mas, em relação à divina providência, nenhum acaso há no mundo, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns efeitos se chamam contingentes por comparação às causas próximas que, nos seus efeitos, podem ser deficientes. E não porque alguma cousa possa realizar–se escapando à ordem total do governo divino, porque o fato mesmo de alguma cousa se dar fora da ordem da causa próxima é em virtude de alguma causa sujeita ao governo divino.

Art. 8 – Se pode haver alguma resistência à ordem do governo divino.

O oitavo discute–se assim. – Parece que alguma resistência pode haver à ordem do governo divino.

1. – Pois, a Escritura diz: a língua deles e as invenções da sua fantasia são contra o Senhor.

2. Demais. – Nenhum rei justo pune os que não lhe resistem às ordens. Se pois, nada se opusesse à ordem divina, ninguém seria punido justamente por Deus.

3. Demais. – Cada ser está sujeito à ordem do governo divino. Ora, há seres opostos a outros. Logo, há coisas que contrariam à ordem divina.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: nada há que queira ou possa opor–se a este Sumo Bem. É pois o Sumo Bem. que rege firmemente todas as causas e as dispõe suavemente, como diz a Escritura falando da divina sapiência.

SOLUÇÃO. – De duplo modo podemos considerar a ordem da divina providência: em geral, enquanto resultante da causa governadora de tudo; e em especial, enquanto resultante de uma causa particular, executiva do governo divino. – Ora, do primeiro modo, nada se opõe à ordem do governo divino, o que se evidencia por duas razões. A primeira é que a ordem desse governo tende totalmente para o bem; e cada cousa, na sua operação e no seu impulso, não tende senão para o bem; pois, ninguém opera o mal refletidamente, como diz Dionísio. A segunda resulta clara de que, como já se disse antes, toda inclinação natural ou voluntária de um ser não é mais do que uma impressão do primeiro motor, assim como a inclinação da seta para o alvo determinado não é mais do que uma impressão do sagitário. Por onde todos os seres que agem, natural ou voluntariamente, chegam como espontaneamente ao fim para que foram ordenados divinamente. Por onde se diz que Deus dispõe de tudo suavemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz–se que alguns pensam, falam ou agem contra Deus, não porque totalmente resistam à ordem do governo divino, pois mesmo os pecadores buscam algum bem; mas porque se opõem a algum determinado bem que lhes é conveniente pela sua natureza ou estado. E por isso são justamente punidos por Deus.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fato de uma cousa se opor a outra mostra que um ser pode resistir à uma ordem procedente de alguma causa particular; não porém à ordem dependente da causa universal total.

Questão 104: Dos efeitos do governo divino em especial. - Traduzir

Em seguida devemos tratar dos efeitos do governo divino em especial.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se as criaturas necessitam de ser conservadas na existência por Deus.

O primeiro discute–se assim. Parece que as criaturas não necessitam de ser conservadas na existência por Deus.

1. – Pois, o que não pode deixar de existir não necessita ser conservado na existência, assim como o que não pode morrer não o necessita, para que não morra. Ora, há certas criaturas, que por natureza, não podem deixar de existir. Logo, nem todas necessitam ser conservadas na existência por Deus. Prova da média. O que é inerente a um ser o é necessariamente, e é impossível que o oposto também o seja; assim, o binário há de necessariamente ser par e é impossível seja impar. Ora, a existência em si resulta da forma, porque um ser é atual na medida em que tem forma. Ora, como há certas criaturas que são formas subsistentes, segundo foi dito, antes, dos anjos, a essas a existência, em si, é inerente. E a mesma essência têm os seres cuja matéria é potencial em relação a uma só forma, conforme se disse antes, dos corpos celestes. Logo, tais criaturas existem por natureza necessariamente e não podem deixar de existir; pois a potência para o não ser não pode fundar–se nem na forma, de que, em si, resulta a existência; nem na matéria existente com uma forma, que não pode perder, por não ser potencial em relação a outra forma.

2. Demais. – Deus é mais poderoso que qualquer agente criado. Ora, há agentes criados que podem comunicar ao seu efeito a conservação na existência; assim, cessada a ação do construtor, a casa permanece; cessada a ação do fogo, a água permanece aquecida por algum tempo. Logo, com maior razão, Deus pode cessada a sua operação, conferir à sua criatura a conservação na existência.

3. Demais. – Nada de violento pode suceder sem alguma causa agente. Ora, não é natural, mas violento, que uma criatura tenda para o não ser, pois todas buscam naturalmente a existência. Logo, nenhuma criatura pode tender para o não ser, sem que algum agente a leve à corrupção. Mas há certos seres sem corrupção possível, como as substâncias espirituais e os corpos celestes. Logo, tais criaturas não podem tender para o não ser, mesmo tendo cessado a operação de Deus.

4. Demais. – Há de ser por alguma ação que Deus conserva as coisas na existência. Ora, qualquer ação eficaz do agente causa algum efeito. Logo, é necessário que a ação de Deus conservador cause algo, na criatura. Ora, tal não se dá. Pois, tal ação não dá a existência à criatura, porque o já existente não pode vir a existir; nem algo de acrescentado, porque então, ou Deus não conservaria a criatura continuamente na existência, ou lhe acrescentaria algo, continuamente, o que é inadmissível. Logo, as criaturas não são conservadas na existência por Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude.

SOLUÇÃO. – Necessário é admitir–se, tanto segundo a fé, como segundo a razão, que as criaturas são conservadas na existência por Deus. Para cuja evidência deve–se considerar que, de duplo modo um ser é conservado por outro. – De um modo, indiretamente e por acidente; assim, diz–se que conserva uma cousa quem dela remove o que a corrompe; por exemplo, diz–se que conserva uma criança quem a guarda para que não caia no fogo. E neste sentido se diz que Deus conserva, não todos os seres, mas

alguns, porque certos há que não tem elementos corruptores, que necessitem ser removidos, para que sejam conservados na existência. – De outro modo se diz que um ser conserva outro, por si e diretamente, quando o conservado depende do conservador, a tal ponto que não pode existir sem este. E deste modo todas as criaturas necessitam da conservação divina. Pois, todas dependem de Deus, a tal ponto que nem por um momento poderiam subsistir, mas voltariam ao nada, se a operação divina não as conservasse na existência, como diz Gregório.

E isto pode ser compreendido do modo seguinte. Todo efeito depende da sua causa enquanto causa. Ora, devemos notar que qualquer agente é causa do seu efeito, só quanto ao vir a ser deste, e não diretamente, quanto à essência do mesmo. E isto se dá tanto com as coisas artificiais como com as naturais. Assim, o construtor é causa da casa quanto ao vir a ser desta e não, diretamente, quanto à existência dela. Porquanto, é manifesto que a forma da casa, que é composição e ordem, resulta da virtude natural de certas coisas. Pois, como o cozinheiro coze o alimento, ajudando–se da virtude natural ativa do fogo, assim o construtor faz a casa, servindo–se do cimento, das pedras e madeiras, susceptíveis e conservativas de tal composição e de tal ordem. Por onde, a existência da casa depende das naturezas dessas coisas, como o vir a ser dela depende da ação do construtor. – Ora, a essa mesma luz devemos considerar as coisas naturais. Porque, se um agente não é causa da forma, como tal, não será, por si, causa da existência resultante de tal forma, mas será causa do efeito, só quanto ao vir a ser. Mas é manifesto que se dois entes são da mesma espécie, um não pode ser, por si, causa da forma como tal do outro; porque então seria também causa da própria forma, pois arribas tem a mesma essência. Mas pode ser causa da dita forma, enquanto pertencente a uma determinada matéria, isto é, enquanto essa matéria adquire a tal forma. O que é ser causa só do vir a ser, como quando um homem gera outro e um fogo, outro fogo. E, portanto, sempre que é próprio ao efeito natural receber a impressão do agente, com a mesma essência que ela tem neste, então o vir a ser e não a existência do efeito é que depende do agente.

Mas, às vezes, não é da natureza do efeito receber a impressão do agente com a mesma essência que ela tem neste; como é patente em todos os agentes que não produzem o especificamente semelhante; assim os corpos celestes são causa da geração dos corpos inferiores, especificamente deles dissemelhantes. E tal agente pode ser causa da forma, quanto à essência de uma determinada forma e não só enquanto esta é recebida por tal matéria; sendo, portanto, causa, não só do vir a ser, mas também da existência.

Por onde, assim como o vir a ser de uma cousa não pode permanecer, cessada a ação do agente, causa do vir a ser do efeito; assim também a existência da mesma não pode permanecer, cessada a ação do agente, causa não só do vir a ser, como também da existência do efeito. E esta é a razão porque a água aquecida conserva o calmo, cessada a ação do fogo; ao passo que o ar não permanece iluminado, nem por um momento cessada a ação do sol. Pois a matéria da água é susceptível do calor do fogo do mesmo modo pelo qual ele está no fogo; e por isso, unindo–se perfeitamente com a forma do fogo conservará sempre o calor; se, porém participar algo imperfeitamente da forma do fogo, por uma como incoação, o calor não se conservará sempre, mas só temporariamente, por causa da fraca participação do princípio do calor. Ao passo que ao ar de nenhum modo é natural receber a luz, do mesmo modo pelo qual ela está no sol, de maneira que receba a forma do sol, que é o princípio da luz; e por isso, cessada a ação do sol, imediatamente cessa a luz, que se não radica no ar.

Ora, todas as criaturas estão para Deus, como o ar para o sol iluminador. Pois, assim como o sol luz por natureza, ao passo que o ar se torna luminoso participando, não da natureza, mas da luz do sol; assim, só Deus existe pela sua essência, porque esta é a sua existência; ao passo que todas as criaturas têm a

existência participada, e não porque se identifique, nelas, a existência com a essência. Por onde, diz Agostinho: Se o poder governativo de Deus cessasse por algum instante nos seres criados, também cerraria imediatamente a espécie deles e toda a natureza sucumbiria, E o mesmo: Assim como o ar, com a presença da luz torna–se lúcido, assim o homem, quando Deus lhe esta presente, ilumina–se e, quando ausente, imediatamente se entenebrece.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A existência, em si, resulta da forma da criatura, suposto, contudo o influxo de Deus. Por onde, a potência para o não ser, nas criaturas espirituais e nos corpos celestes, está antes em Deus, que pode subtrair o seu influxo, do que na forma ou na matéria de tais criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus não pode comunicar a nenhuma, criatura que se conserve existente, cessada a sua operação; assim como não lhe pode comunicar que não seja a causa dela. Pois, uma criatura precisa de ser conservada por Deus, na medida em que a existência do efeito depende da causa da existência. Por onde, não há símile com o agente, que não é causa do existir, mas só do vir a ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procede quanto à conservação resultante da remoção do elemento corruptor: e, dessa, nem todas as criaturas necessitam, como já se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Deus não conserva as coisas por uma nova ação, mas continuando a ação pela qual deu a existência; e essa ação é independente do movimento e do tempo, assim como a conservação da luz, no ar, resulta do influxo continuado do sol.

Art. 2 – Se Deus conserva todas as criaturas imediatamente.

O segundo discute–se assim. – Parece que Deus conserva imediatamente todas as criaturas.

1. – Pois, Deus é conservador das coisas pela mesma ação pela qual é criador, como já se disse. Ora, Ele é o criador imediato de todas as coisas. Logo, também é conservador imediato delas.

2. Demais. – Uma cousa é mais próxima de si mesma que de qualquer outra. Ora, não pode ser comunicado a nenhuma criatura o conservar–se a si mesma. Logo, com maior razão, não lhe pode ser o conservar a outra. Portanto, Deus conserva todas as coisas, sem a mediação de nenhuma causa média conservadora.

3. Demais. – O efeito é conservado na existência pela sua causa, não só quanto ao vir a ser, mas também quanto ao existir. Ora, todas as coisas criadas, segundo parece, não são causas dos seus efeitos, senão quanto ao vir a ser; pois, são apenas causas motoras como antes já se estabeleceu. Logo não são causas conservadoras da existência dos seus efeitos.

Mas, *em contrário*, uma coisa é conservada pelo mesmo ser que lhe deu a existência. Ora, Deus dá a existência às coisas mediante certas causas médias. Logo, também as conserva na existência, mediante certas causas.

SOLUÇÃO. – Como já se disse de duplo modo um ser conserva outro na existência: indireta e acidentalmente, removendo ou impedindo a ação do corruptor; e diretamente e por si, porque desse ser depende a existência do outro, como da causa depende a existência do efeito. Ora, de ambos esses modos uma criatura é conservativa da existência de outra. Pois é manifesto que, mesmo nas coisas corpóreas, muitas são as que impedem as ações dos elementos corruptores e por isso se chamam conservativas de outras; assim, o sal impede a putrefação da carne e, semelhantemente, o mesmo se

verifica com muitas outras coisas. Ora, dá–se também que a existência de certos efeitos depende de certas criaturas. Pois, sendo muitas as causas ordenadas, necessariamente é que o efeito dependa, primária e principalmente, da causa primeira; secundariamente, porém, de todas as causas médias. Por onde, principalmente, a causa primeira é conservativa do efeito; secundariamente porém todas as causas médias; e tanto mais quanto fôr a causa mais elevada e mais próxima da causa primeira. E por isso a conservação e a permanência das coisas atribui–se às causas superiores, mesmo nos seres corpóreos. Assim, como diz o Filósofo, o movimento diurno, que é o primeiro, é a causa da continuidade da geração; ao passo que o movimento segundo, pelo zodíaco, é a causa da diversidade, quanto à geração e à corrupção. E semelhantemente, os astrólogos atribuem a Saturno, supremo entre os planetas, o fixo e o permanente. E, portanto devemos concluir que Deus conserva as coisas na existência, mediante certas causas.**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Deus criou imediatamente todas as coisas, mas na criação mesmo delas estabeleceu–lhes uma ordem, de modo que umas dependessem de outras, pelas quais secundariamente se conservassem na existência; pressuposta porém a conservação principal que de Deus mesmo procede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Causa própria sendo a conservativa do efeito dela dependente, assim como não é possível a nenhum efeito ser causa de si mesmo, mas lhe é contudo possível ser causa de outro; assim também, embora nenhum efeito possa ser conservativo de si mesmo, pode contudo sê–lo de outra cousa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhuma criatura pode ser causa de outra, de modo que esta adquira uma nova forma ou disposição, salvo por meio de alguma mutação; pois, aquela sempre atua sobre um sujeito pressuposto. Mas depois que infundiu uma forma ou disposição no efeito, conserva–a sem nenhuma outra imutação deste. Assim compreende–se que haja mutação no ar recém–iluminado: mas a conservação da luz se dá sem nenhuma imutação do ar, só pela presença da luz.

Art. 3 – Se Deus pode reduzir algum ser ao nada.

O terceiro discute–se assim. – Parece que Deus não pode reduzir nenhum ser ao nada.

1. – Pois, diz Agostinho, Deus não é causa da tendência para o não ser. Ora, tal se daria se reduzisse ao nada qualquer criatura. Logo, Deus não pode reduzir nenhum ser ao nada.

2. Demais. – Deus, pela sua bondade, é a causa da existência das coisas, pois, como diz Agostinho, nós existimos porque Deus é bom. Ora, Deus não pode deixar de ser bom. Logo, não pode fazer com que as coisas deixem de existir, o que se daria se as reduzisse ao nada.

3. Demais. – Por alguma ação é que Deus haveria de reduzir seres ao nada. Ora, tal não é possível; pois, como toda ação tem como termo algum ser, também a ação do corruptor teria como termo um ser gerado, porque a geração de um é a corrupção de outro. Logo, Deus não pode reduzir nenhum ser ao nada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Castiga–me, Senhor; porém seja isto segundo o teu juízo, e não no teu furor, para que não suceda que tu me reduzas a nada.

SOLUÇÃO. – Alguns ensinaram que Deus produziu as coisas agindo por necessidade de natureza. E a ser isso verdade, Ele não poderia reduzir nenhum ser ao nada, assim como não pode sofrer mutação na sua natureza. Mas, como já se demonstrou antes, essa posição é falsa e absolutamente contrária à fé católica, que ensina que Deus produziu os seres por livre vontade, conforme a Escritura: quantas coisas

quis, todas fez o Senhor. Logo, o comunicar Deus a existência à criatura depende da sua vontade; nem, como já se disse, conserva a existência das coisas de modo diverso do pelo qual continuamente lhas dá. Por onde, assim como, antes de as coisas existirem, podia não lhes outorgar a existência e, assim, não as fazer; do mesmo modo, depois de havê–las feito, pode deixar de lhes influir a existência e, então elas deixariam de existir, o que seria reduzi–las ao nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O não ser não tem, por si, causa; porque nada pode ser causa senão na medida em que é ente, pois este, propriamente falando, é a causa da existência. Por onde, Deus não pode ser a causa da tendência para o não ser; essa tendência as criaturas a trazem em si mesmas, como vindas do nada. Mas, por acidente, Deus pode ser causa da redução das coisas ao nada, subtraindo–lhes a sua ação.**RESPOSTA À SEGUNDA.** – A bondade de Deus é causa das coisas, não por necessidade de natureza, porque essa bondade não depende das coisas criadas; mas age por livre vontade. Por onde, assim como Deus podia, sem prejuízo da sua bondade, não dar a existência às coisas; assim também, sem detrimento da mesma, pode não lhas conservar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não por uma ação, mas por cessar de agir, é que Deus reduziria um ser ao nada.

Art. 4 – Se algum ser é reduzido ao nada.

O quarto discute–se assim. – Parece que há seres reduzidos ao nada.

1. – Pois, o fim corresponde ao princípio. Ora, no princípio, só Deus existia. Logo, as criaturas terão um fim tal, que nada existirá a não ser Deus; e assim serão reduzidas ao nada.

2. Demais. – Toda criatura tem potência finita. Ora, nenhuma potência finita se estende até o infinito; por isso Aristóteles prova que uma potência finita não pode mover, num tempo infinito. Logo, nenhuma criatura pode durar infinitamente. E, portanto, será reduzida ao nada.

3. Demais. – A forma e o acidente não tem a matéria, como parte. Ora, às vezes deixam de existir. Logo, são reduzidas ao nada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Eu aprendi que todas as obras que Deus fez perseveram para sempre.

SOLUÇÃO. – O que Deus faz, em relação à criatura, ora provém do curso natural das coisas; ora é operado milagrosamente, fora da ordem natural imposta às criaturas, como a seguir se dirá. – Quanto ao que Deus há de fazer, segundo a ordem natural imposta às coisas, isso pode ser deduzido da própria natureza delas; o que porém se faz milagrosamente, ordena–se à manifestação da graça, conforme o Apóstolo que diz: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito; e a seguir entre outras coisas trata de operação dos milagres. Ora, as naturezas das criaturas demonstram que nenhuma delas é reduzida ao nada; porque ou são imateriais e então não tem a potência para o não ser; ou são materiais e então permanecem sempre, ao menos quanto à matéria, que é incorruptível, como sujeito existente da geração e da corrupção. Por outro lado, reduzir algum ser ao nada não condiz com a manifestação da graça; pois, a potência e a bondade divinas mostram–se sobretudo na conservação das coisas na existência. – Por onde, deve–se dizer, simplesmente, que absolutamente nada será reduzido ao nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O terem sido as coisas trazidas à existência, do nada, manifesta a potência de quem as produziu. Ora, se fossem reduzidas ao nada impediriam essa

manifestação, porque o poder de Deus se mostra sobretudo no conservá–las na existência, conforme aquilo do Apóstolo: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A potência da criatura para existir é apenas receptiva; ao passo que a potência ativa é de Deus mesmo, de quem provém o influxo para a existência. Por onde, o durarem as coisas infinitamente resulta da infinidade da divina virtude. A virtude de certas coisas, porém, é determinada a permanecer num tempo determinado, porque podem ser impedidas de receber o influxo para a existência, proveniente de Deus, por algum agente contrário, ao qual uma virtude finita não pode resistir num tempo infinito, mas só num tempo determinado. Por onde, os seres que não t*em contrário*s, embora tenham a virtude finita, perseveram eternamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As formas e os acidentes não são entes completos, porque não subsistem; mas, umas e outros tem algo do ente; pois, chamam–se entes, porque fazem alguma cousa existir. E contudo, do modo pelo qual existem, não serão absolutamente reduzidos ao nada; não porque alguma parte deles permaneça; mas porque permanecem na potência da matéria e do sujeito.

Questão 105: Da mutação das criaturas, por Deus.

Em seguida devemos tratar do segundo efeito do governo divino, que é a mutação das criaturas. E primeiro da mutação das criaturas por Deus. Segundo, da mutação de uma criatura por outra.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se Deus pode mover imediatamente a matéria para a forma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não pode mover imediatamente a matéria para a forma.

1. Pois, como o prova o Filósofo, só a forma de uma determinada matéria pode causar a forma noutra matéria, porque o semelhante causa o semelhante. Ora, Deus não é forma de nenhuma matéria. Logo, não pode causar aquela, nesta.

2. Demais. — Se um agente se refere a muitos termos, não produzirá nenhum deles, se não for determinado, em relação a um destes, por alguma outra causa; pois, como diz Aristóteles, a opinião universal não move, senão mediante alguma apreensão particular. Ora, a virtude divina é a causa universal de todas as coisas. Logo, não pode produzir nenhuma forma particular, senão mediante algum agente particular.

3. Demais. — Assim como o ser existente comum depende da causa primeira universal, assim, o ser determinado depende de determinadas causas particulares, como antes já se estabeleceu (q. 104, a. 2). Ora, é a forma própria de uma coisa que lhe determina a existência. Logo, as formas próprias das coisas não são produzidas por Deus, senão mediante causas particulares.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 2, 7): Formou o Senhor Deus ao homem do barro da terra.

SOLUÇÃO. — Deus pode mover imediatamente a matéria para a forma, porque o ente em potência passiva pode ser atualizado pela potência ativa que a contém no seu poder. Estando, pois, a matéria contida no poder divino, como produzida por Deus, pode ser atualizada pela divina potência. E isto é ser a matéria movida para a forma, pois, esta não é senão o ato daquela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um efeito pode assimilar-se com a causa agente, de duplo modo; de um, segundo a mesma espécie, assim, o homem é gerado pelo homem e o fogo, pelo fogo; de outro, pela compreensão virtual, enquanto a forma do efeito está virtualmente compreendida na causa, e assim os animais gerados da putrefação, as plantas e os corpos minerais são assimilados ao sol e às estrelas, por cuja virtude são gerados. Portanto, o efeito se assimila com a causa agente segundo a extensão total da virtude do agente. Ora, como já ficou estabelecido (q. 44, a. 2), a virtude de Deus se estende à forma e à matéria. Por onde, o composto gerado é assimilado com Deus pela compreensão virtual, assim como se assimila com o composto gerador pela semelhança da espécie. Por onde, assim como o composto gerador pode mover a matéria para a forma, gerando um composto que lhe é semelhante, assim também Deus. Não o pode, porém, qualquer outra forma existindo sem matéria, porque esta não está contida na virtude de nenhuma outra substância separada. Por isso os demônios e os anjos operam sobre as coisas visíveis deste mundo, não, certo, imprimindo formas, mas aplicando germens corpóreos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procederia se Deus agisse por necessidade de natureza. Mas, agindo pela vontade e pelo intelecto, que conhece as razões próprias de todas as formas, e não só as razões universais, pode, determinadamente, imprimir na matéria esta forma ou aquela outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo o ordenarem-se as causas segundas para determinados efeitos provém-lhes de Deus. Por onde, Deus, que ordena as outras causas para determinados efeitos, pode também produzir estes, por si mesmo.

Art. 2 — Se Deus pode mover imediatamente algum corpo.

(Opusc. XI, Resp. de XXXVI Art., 8. 13).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não pode mover imediatamente nenhum corpo.

1. Pois, o motor e o movido devendo ser simultâneos, como o prova Aristóteles, necessário é haver contado entre eles. Ora, não pode haver contado entre Deus e qualquer corpo; pois, como diz Dionísio, Deus não é susceptível de contato, e, logo, não pode mover imediatamente nenhum corpo.

2. Demais. — Deus é motor não movido, pois, tal é o objeto desejável apreendido. Logo, Deus move como desejado e apreendido. Ora, o que não é corpo, nem virtude do corpo, só pode ser apreendido pelo intelecto. Logo, Deus não pode mover nenhum corpo imediatamente.

3. Demais. — Como o prova o Filósofo, a potência infinita move instantaneamente. Ora, é impossível a qualquer corpo ser movido instantaneamente; porque, realizando-se o movimento entre dois termos opostos, resultaria que esses dois opostos existiriam simultaneamente no mesmo ser, e tal é impossível. Logo, nenhum corpo pode ser movido imediatamente por uma potência infinita. Ora, a potência de Deus é infinita (q. 25, a. 2). Logo, Ele não pode mover imediatamente nenhum corpo.

Mas, *em contrário*. — Deus fez imediatamente as obras dos seis dias e nelas está incluído o movimento dos corpos, como é patente por aquilo da Escritura (Gn 1, 9): As águas ajuntem-se num mesmo lugar. Logo, Deus pode mover os corpos, imediatamente.

SOLUÇÃO. — É errôneo dizer-se que Deus não pode fazer, por si mesmo, todos os efeitos determinados operados por qualquer causa criada. Por onde, como os corpos são movidos imediatamente pelas causas criadas, a ninguém é lícito duvidar que Deus possa mover imediatamente qualquer corpo. E isto resulta conseqüentemente do que já foi dito antes (a. 1). Pois, o movimento de qualquer corpo ou resulta de alguma forma, como o movimento local dos graves e dos leves resulta da forma que lhes é dada pelo gerador, em razão do que, este se chama motor; ou é via para alguma forma, como, a calefação é via para a forma do fogo. Ora, é o mesmo ser que imprime a forma, dispõe para ela e dá o movimento, dela resultante.

Pois o fogo não somente gera outro fogo, mas também aquece e move para cima. Ora, como Deus pode imprimir imediatamente a forma na matéria, conseqüente é que possa mover, por qualquer movimento, qualquer corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Duplo pode ser o contato — o corpóreo, como quando dois corpos se tocam; e o virtual como quando dizemos que o que molesta toca o molestado. Ora, do primeiro modo, Deus, sendo incorpóreo, nem toca nem é tocado. Mas, pelo contato virtual, toca, movendo as criaturas; mas não é tocado, porque a virtude natural de nenhuma criatura pode atingi-lo. E é neste sentido que entende Dionísio dizendo que não há contado com Deus, i. é., de maneira que seja tocado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus move como desejado e inteligido. Mas não é necessário que sempre mova como desejado e inteligido pelo ser movido; senão enquanto desejado e conhecido por si mesmo, pois, tudo obra pela sua bondade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Filósofo pretende provar que a virtude do primeiro motor não o é em grandeza, pela razão seguinte. A virtude do primeiro motor é infinita; e o prova pelo fato de poder mover num tempo infinito. Ora, uma virtude infinita, se tivesse qualquer grandeza, moveria num tempo nulo, o que é impossível. Logo e necessariamente, a virtude infinita do primeiro motor não pode ter grandeza. Por onde é claro que o ser um corpo movido num tempo nulo não resulta senão de uma virtude de grandeza infinita. E a razão é que toda virtude susceptível de grandeza move pela sua totalidade, pois move por uma necessidade de natureza. Ora, a virtude infinita sobre excede, sem nenhuma proporção, qualquer virtude finita. E quanto maior for o poder do motor, tanto maior será a velocidade do movimento. Por onde, como um poder finito move num tempo determinado, resulta que o poder infinito não move num tempo tal, pois há sempre alguma proporção entre um tempo e outro. — Ora, uma virtude fora de qualquer grandeza é virtude de um ser inteligente, que age sobre os efeitos, conforme eles o comportam. E portanto, não podendo convir ao corpo o ser movido num tempo nulo, não se segue que mova num tempo tal.

Art. 3 — Se Deus move imediatamente o intelecto criado.

(Ia IIae, q. 109, a. 1; Compend. Theol., cap. CXXIX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não move imediatamente o intelecto criado.

1. Pois, a ação do intelecto é imanente ao indivíduo de que provém e, por isso, não passa para a matéria exterior, como diz Aristóteles. Ora, a ação do ser movido por outro, não é imanente aquele, mas provém deste. Logo, o intelecto não é movido por outro ser; donde resulta que Deus não pode movê-lo.

2. Demais. — O que tem em si o princípio suficiente do seu movimento não é movido por outro. Ora, o movimento do intelecto é o seu próprio inteligir-se a si mesmo; assim, diz-se, segundo o Filósofo, que inteligir e sentir são movimentos. Ora, o princípio suficiente de inteligir é a luz inteligível ínsita no intelecto. Logo, este não é movido por outro.

3. Demais. — Como o sentido é movido pelo sensível, assim o intelecto, pelo inteligível. Ora, Deus não é inteligível para nós, mas excede o nosso intelecto. Logo, não no-lo pode mover.

Mas, *em contrário*. — O docente move o intelecto do discente. Ora, Deus ensina ao homem a ciência, como diz a Escritura (Sl 93, 10). Logo, move a intelecto do homem.

SOLUÇÃO. — Assim como nos movimentos corpóreos chama-se movente o que dá a forma, princípio do movimento; assim diz-se que move o intelecto o que causa a forma, princípio da operação intelectual, chamada movimento do intelecto. Ora, no ser que intelige, é duplo o princípio da operação do intelecto: um, a virtude intelectual mesma, cujo princípio está também no ser que intelige em potência; o outro é o princípio do inteligir atual, que é a semelhança da coisa inteligida nesse ser.

Por onde, diz-se que move o intelecto o que lhe dá a virtude de inteligir, para que intelija, ou o que nele imprime a semelhança da coisa inteligida. Ora, de ambos esses modos Deus move o intelecto criado. — Pois, ele é o ser primeiro imaterial. E como a intelectualidade resulta da imaterialidade, segue-se que ele é o ser inteligente primeiro. Por onde, como o primeiro, em qualquer ordem, é causa de tudo o mais dele resultante, conclui-se que de Deus provém toda virtude de inteligir. — Semelhantemente, sendo

Deus o ser primeiro, e preexistindo nele, como na causa primeira, todos os entes, necessário é que estes estejam em Deus inteligivelmente, ao modo d´Ele. Pois, assim como todas as razões inteligíveis das coisas existem, primeiramente, em Deus, de quem derivam para os outros intelectos, afim de inteligirem em ato, assim também derivam para as criaturas, afim de que subsistam. Por onde, Deus move o intelecto criado dando-lhe a virtude, natural ou acrescentada, de inteligir, e imprimindo-lhe as espécies inteligíveis; e de tudo isso ele governa e conserva a existência.**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A operação intelectual provém, por certo, do intelecto em que está, como da causa segunda; mas provém de Deus, como da causa primeira, pois, é ele que dá ao ser que intelige o poder de inteligir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A luz intelectual, simultaneamente com a semelhança da coisa inteligida, é o princípio suficiente, embora secundário, do inteligir, pois, é dependente do primeiro princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O inteligível move o nosso intelecto, imprimindo-lhe, de certo modo, a sua semelhança pela qual ele pode inteligir. Mas as semelhanças que Deus imprime no intelecto criado não bastam para que ele seja inteligido em essência, como antes já se estabeleceu (q. 12, a. 2). Por onde, Deus move o intelecto criado, embora a este não lhe seja inteligível, como já se disse.

Art. 4 — Se Deus pode mover a vontade criada.

(Infra, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; Ia IIae, q. 9, a. 6; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII, LXXXIX, XCI; De Verit., q. 22, a. 8; De Malo, q. 3, a. 3; Compend. Theol., cap. CXXIX).

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus não pode mover a vontade criada.

1. Pois, tudo o que é movido por algo de estranho é coagido. Ora, como a vontade não pode ser coagida, não é movida por nada de estranho. E portanto não pode ser movida por Deus.

2. Demais. — Deus não pode fazer com que os contraditórios sejam simultaneamente verdadeiros. Ora, tal se daria se movesse a vontade; pois, ser movido voluntariamente é ser movido por si e não por outro. Logo, Deus não pode mover a vontade.

3. Demais. — O movimento é atribuído mais ao motor do que ao móvel; por isso, um homicídio não é atribuído à pedra, mas a quem a atirou. Se pois Deus move a vontade, resulta que as obras voluntárias não são imputadas ao homem por o mérito ou o demérito. Ora, isto é falso. Logo, Deus não move a vontade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Fl 2, 13): Deus é o que opera em vós o querer e o perfazer.

SOLUÇÃO. — Assim como o intelecto, como já se disse (a. 3), é movido pelo objeto e por quem lhe deu a virtude de inteligir, assim a vontade é movida pelo objeto, que é o bem, e por quem causa a virtude volitiva. — Ora, a vontade pode ser movida por qualquer bem, como objeto; porém, só por Deus pode ser movida suficiente e eficazmente. Pois, só pode mover um móvel, suficientemente, o motor, cuja virtude ativa excede, ou, pelo menos, iguala a virtude passiva do móvel. Ora, a virtude Passiva da vontade se estende ao bem universal, que é o seu objeto, assim como o objeto do intelecto é o ente universal. Ora, como qualquer bem criado é particular e só Deus é o bem universal, só Deus satisfaz a vontade e a move, suficientemente, como objeto. — Semelhantemente, a virtude volitiva também é causada só por Deus. Pois, querer não é senão uma certa inclinação para o objeto da vontade, que é o bem universal. Ora, é o primeiro motor, ao qual é proporcionado o fim último, que inclina para o bem universal; assim como, nas coisas humanas, quem governa a multidão é que dirige para o bem comum.

— Por onde, de um e outro modo, é próprio de Deus mover a vontade; mas sobretudo, do segundo modo, inclinando-a interiormente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que o movido por outro é coagido, se for movido contra a sua inclinação própria; mas tal não se poderá dizer, se for movido por outro que lhe dá a inclinação própria. Assim não é coagido o grave movido para baixo, pelo gerador. Por onde, Deus, que dá à vontade a sua inclinação própria, não a coage, movendo-a.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser movido voluntariamente é ser movido por si, i. é., por um princípio intrínseco; mas este princípio pode proceder de outro princípio, que seja extrínseco. E assim, ser movido por si não repugna ao ser movido por outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a vontade fosse movida por outro, de modo a não ser absolutamente movida por si, as suas obras não lhe seriam imputadas por mérito ou demérito. Mas o ser movida por outro, não excluindo o ser movida por si mesma, como já se disse, resulta, conseqüentemente, que não fica eliminada a razão do mérito nem do demérito.

Art. 5 — Se Deus opera em todo agente.

(II Sent., dist., I, part. I, q. I, a. 4; III Cont. Gent., cap. LXVII ; De Pot., q. 3, a. 7; Compend. Theol., cap. CXXXV).

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não opera em todo agente.

1. Pois, não se deve atribuir a Deus nenhuma insuficiência. Ora, se Deus opera em todo agente, há-de operar suficientemente. Logo, será supérflua a ação do agente criado.

2. Demais. — Uma operação não pode provir simultaneamente de dois agentes, assim como o movimento numericamente uno não pode pertencer simultaneamente a dois móveis. Se portanto, a operação da criatura agente provém de Deus, não pode provir da criatura, simultaneamente; e então nenhuma criatura exerce qualquer operação.

3. Demais. — O que faz alguma coisa é causa da operação da coisa feita, porque lhe dá a esta a forma pela qual opera. Se pois Deus é a causa da operação das coisas feitas por ele, é porque lhes dá a virtude de operar. Mas isso foi no princípio, quando fez as coisas. Donde resulta que, ulteriormente, ele não age sobre a criatura agente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Is 26, 12): Senhor, tu és o que fizeste em nós todas as nossas obras.

SOLUÇÃO. — Alguns entenderam a operação de Deus nos agentes, de modo tal que nenhuma virtude criada pode operar nada, nas coisas, mas só Deus opera tudo imediatamente; assim, não seria o fogo que aquece, mas Deus, no fogo; e assim por diante, semelhantemente. — Ora isto é impossível. — Primeiro, porque ficaria destruída, nas coisas criadas, a ordem entre a causa e o causado, o que importaria na impotência do criador, pois, pertence à virtude do agente dar ao seu efeito a virtude de agir. Segundo, porque as virtudes operativas das coisas ser-lhes-iam atribuídas em vão se, com elas, nada operassem. Demais, todas as coisas criadas seriam, de certo modo, vãs se fossem destituídas da operação própria, porque cada coisa é feita para a sua operação. Pois, o imperfeito é sempre por causa do perfeito. Por onde, assim como a matéria é por causa da forma, assim esta, que é um ato primeiro, é por causa da sua operação, que é um ato segundo; de modo que a operação é o fim da coisa criada. E

portanto, a operação de Deus, nas coisas, há-de se entender de modo que estas tenham operação própria.

Para evidenciá-lo devemos considerar que, dos quatro gêneros de causas, a matéria não é princípio de ação, mas se comporta como sujeito recipiente do efeito da ação. Ao passo que o fim, o agente e a forma se comportam como princípio de ação, mas numa certa ordem. Pois, o primeiro princípio da ação é o fim, que move o agente; o segundo, o agente; o terceiro, afinal, a forma daquilo que o agente faz agir, embora também o próprio agente atue pela sua forma, como é patente nas coisas artificiais. Assim, o artífice é levado a agir pelo fim, que é a causa mesma operada, p. ex., uma arca ou um leito; e aplica à ação o machado, que corta com o seu gume.

E, é, pois, destes três modos que Deus, opera em qualquer agente. — Primeiro, pela moção do fim. Porque, buscando toda operação algum bem, verdadeiro ou aparente, e nada sendo ou parecendo bem senão enquanto participa de alguma semelhança do sumo bem, que é Deus, resulta que Deus mesmo é a causa final de qualquer operação. — Semelhantemente, deve-se também considerar que, sendo muitos os agentes ordenados, sempre o agente segundo age em virtude do primeiro, pois, o primeiro agente é que leva o segundo a agir. E então todos os seres agem em virtude de Deus mesmo e, portanto, ele é a causa de todas as ações dos agentes. — Em terceiro lugar deve-se considerar que Deus dá também as formas às criaturas agentes e lhes conserva a existência, além de mover as coisas a operarem, aplicando as formas e as virtudes delas à operação, assim como o artífice usa do machado para cortar, embora possa não ser quem deu a forma ao machado. Por onde, não somente Deus é a causa das ações, por lhes ter dado a forma, princípio de ação, assim como se diz que o gerador dos graves e dos leves é-lhes a causa do movimento; mas também porque conserva as formas e as virtudes das coisas, assim como o sol é considerado a causa da manifestação dos corpos, por lhes dar e conservar a luz, pela qual se manifestam as cores. E como a forma é intrínseca à coisa, e tanto mais quanto mais primeira e universal; e como Deus mesmo é a causa própria, em todas as coisas, do ser universal, em si, que de tudo, é o que nelas é mais íntimo; segue-se que Deus opera intimamente em todas as coisas. E por isto, na Sagrada Escritura, as operações da natureza são atribuídas a Deus que é como operante nela (Jó 10, 11): De pele e de carne me vestiste, de ossos e nervos me compuseste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus opera suficientemente, nas coisas, ao modo de agente primeiro; mas, nem por isso é supérflua a operação dos agentes segundos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma mesma ação não pode proceder de dois agentes, de uma mesma ordem; mas, nada impede que uma e mesma ação proceda do agente primeiro e do segundo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, não somente dá as formas às coisas, mas também as conserva na existência, leva-as a agir e é fim de todas as ações, como ficou dito.

Art. 6 — Se Deus pode fazer alguma coisa fora da ordem estabelecida para as coisas.

(Infra, q. 106, a. 3; III Cont. Gent., cap. XCVIII, XCIX; De Pot., q. 6, a 1; Compende. Theol., cap. CXXXVI).

O sexto discute-se assim. — Parece que Deus não pode fazer nada fora da ordem estabelecida para as coisas.

1. Pois, como diz Agostinho, Deus instituidor e criador de todas as naturezas, nada faz contra a natureza. Ora, o que está fora da ordem, naturalmente estabelecida para as coisas, é contra a natureza. Logo, Deus não pode fazer nada fora dessa ordem estabelecida.

2. Demais. — Assim como a ordem da justiça provém de Deus, assim também, a da natureza. Ora, Deus não pode fazer nada fora da ordem da justiça, porque então haveria de fazer coisas injustas. Logo, não pode fazer nada fora da ordem da natureza.

3. Demais. — Deus instituiu a ordem da natureza. Se pois, fizesse alguma coisa fora dessa ordem seria mutável, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus às vezes faz certas coisas contrárias ao curso habitual da natureza.

SOLUÇÃO. — Como toda causa exerce o papel de princípio, de qualquer deriva uma certa ordem para os seus efeitos. Por onde, as ordens se multiplicam com a multiplicação das causas; e assim como uma causa está contida noutra, assim uma ordem, na outra. E portanto, a causa superior não está contida na ordem da causa inferior, mas inversamente. E um exemplo claro disso nos dão as coisas humanas; pois, do pai de família depende a ordem da casa, contida na ordem da cidade, que procede do seu governador, o qual, por sua vez, está compreendido na ordem do rei, que rege todo o reino.

Se portanto, considera-se a ordem das coisas enquanto dependente da causa primeira, então Deus não pode fazer nada contra a ordem delas; pois, se o fizesse, fá-lo-ia contra a sua presciência, vontade ou bondade. — Se porém se considerar a ordem das coisas, enquanto dependente de qualquer das causas segundas, então Deus pode operar fora da ordem delas. Porque ele não está sujeito à ordem das causas segundas; antes, esta é que lhe está sujeita, como procedente dele, não por necessidade de natureza, mas pelo arbítrio da vontade; pois poderia estabelecer outra ordem de coisas. Por onde, pode quando quiser, agir contra a ordem instituída; p. ex., causando efeitos das causas segundas, sem elas, ou, produzindo certos efeitos de que as causas segundas não são capazes. E por isso Agostinho diz: Deus age contra o curso habitual da natureza; mas, contra a lei suma não age, porque seria agir contra si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se dois modos pode se dar algo, nas coisas naturais, fora da ordem estabelecida. — De um modo, por ação do agente, que não deu a inclinação natural; assim, é contra a natureza, o homem que não deu ao corpo grave a sua inclinação natural movê-lo para cima. — De outro modo, por ação do agente de que depende a ação natural; o que não é contra a natureza, como bem se vê no fluxo e refluxo do mar; embora seja contra o modo natural da água, que se move para baixo. Pois, isto provém da impressão do corpo celeste, do qual depende a inclinação natural dos corpos inferiores. Ora, como a ordem da natureza foi infundida nas coisas por Deus, o que ele fizer fora dessa ordem não é contra a natureza. Por onde, diz Agostinho, que é natural a qualquer coisa o que lhe foi estabelecido por quem é o autor de todo o modo, de todo número e de toda ordem da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordem da justiça depende da relação com a causa primeira, que é a regra de toda justiça. Por onde, fora dessa ordem, Deus nada pode fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus infundiu nas coisas uma ordem tal que reservasse para si o que houvesse, às vezes, de fazer, diferentemente da causa. E por isso quando age fora dessa ordem não muda.

Art. 7 — Se tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.

(II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 3; III Cont. Cent., cap. CI; De Pot., q. 6, a. 2; II Thessal., cap. II. lect. II).

O sétimo discute-se assim. — Parece que nem tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.

1. Pois, a criação do mundo e das almas, e a justificação dos ímpios, Deus as fez fora da ordem natural, pois, não as fez por meio da ação de nenhuma causa natural. E contudo nada disso é considerado milagre. Logo, nem tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.

2. Demais. — Considera-se milagre, como diz Agostinho, algo de árduo e insólito, superior à faculdade da natureza e à esperança de quem o admira. Ora, há certas coisas feitas, fora da ordem da natureza, e que contudo não são árduas, como a restauração e a sanificação das águas (IV Rg, 2). Nem são insólitas, porque acontecem freqüentemente; como quando os enfermos eram colocados nas praças para que, à sombra de Pedro, sarassem. Nem são superiores à faculdade da natureza; assim, quando doentes saram de febres. Nem são superiores à esperança; assim, todos esperamos a ressurreição dos mortos, que todavia se há de dar, fora da ordem da natureza. Logo, nem tudo o que se faz, fora da ordem da natureza, é milagre.

3. Demais. — A palavra milagre vem de admiração. Ora, esta se dá em relação às coisas manifestas aos sentidos. E às vezes algumas coisas se dão, fora da ordem natural, não manifestas ao sentido; como quando os Apóstolos vieram a ter ciência, sem que a procurassem ou a aprendessem. Logo, nem tudo o que se dá, fora da ordem da natureza; é milagre.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O que Deus faz contra o curso da natureza, de nós conhecido, e habitual, chama-se maravilha ou milagre.

SOLUÇÃO. — A palavra milagre vem de admiração. Ora, esta surge quando, sendo a causa oculta, os efeitos são manifestos; assim, admiramo-nos vendo um eclipse do sol e ignorando-lhe a causa, como diz Aristóteles. Ora, como a causa de um efeito aparente pode ser conhecida de uns e ignorada de outros, daí vem que é admirável para aqueles e não o é para estes; assim, quando o rústico se admira de um eclipse do sol, mas não, o astrólogo. Ora, chama-se milagre o que como provoca a admiração, porque tem em si causa oculta a todos, e que é Deus. Por onde, chama-se milagre tudo o que Deus faz, fora das causas que nós conhecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a criação e a justificação do ímpio sejam operadas só por Deus, nem por isso, propriamente falando, se chamam milagres, porque não são de natureza a ser feitas por outras causas; e, assim, não se dão fora da ordem da natureza, pois que a essa ordem não pertencem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se ao árduo milagre, não por causa da dignidade da coisa na qual ele se dá, mas porque excede à faculdade da natureza. E semelhantemente, também se chama insólito, não porque não se dê freqüentemente, mas porque está fora da ordem natural. E ainda superior à faculdade da natureza se chama a uma coisa feita, não só por causa da sua substância, mas também por causa da

ordem e do modo de fazer. Enfim, diz-se que o milagre é superior à esperança da natureza, não, porém, superior à esperança da graça, proveniente da fé, pela qual acreditamos na ressurreição dos mortos,

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a ciência dos Apóstolos não fosse em si manifesta, manifestava-se contudo nos efeitos, que a tornavam miraculosa.

Art. 8 — Se um milagre é maior que outro.

(Ia IIae, q. 113; a. 10; III Cont. Gent., cap. CI).

O oitavo discute-se assim. — Parece que um milagre não é maior que outro.

1. Pois, diz Agostinho: Nas coisas miraculosamente feitas, toda a razão do feito está na potência de quem faz. Ora, todos os milagres se fazem pela potência de Deus. Logo, um não é maior que outro.

2. Demais. — O poder de Deus é infinito. Ora, como o infinito excede, sem nenhuma proporção, todo finito, não causa admiração que produza antes um efeito, que outro. Logo, um milagre não é maior que outro.

Mas, *em contrário*, é o que o Senhor diz, na Escritura, falando das obras miraculosas (Jo 14, 12): Esse fará também as obras que eu faço, e fará outras ainda maiores.

SOLUÇÃO. — Não se pode dizer que nada seja milagroso, relativamente ao poder divino; porque qualquer coisa feita é mínima em comparação com esse poder, conforme a Escritura (Is 40, 15): Eis que as nações são reputadas como uma gota de água que cai dum balde e como um grão na balança. Mas podemos chamar milagroso a um fato, por comparação com a faculdade da natureza, que ele excede. Por onde, tanto maior se considera o milagre quanto mais excede essa faculdade. Ora, pode algum fato exceder a faculdade da natureza, de três modos. — De um, quanto à sua substância; assim, se dois corpos ocupam simultaneamente o mesmo lugar, se o sol retrocede, se o corpo humano é glorificado, coisas todas que a natureza de nenhum modo pode fazer e por isso ocupam o grau sumo, entre os milagres. — De outro modo, um fato excede a faculdade da natureza, não em si mesmo, mas relativamente à coisa na qual se dá; assim, a ressuscitação dos mortos, a iluminação dos cegos e coisas semelhantes. Pois, a natureza pode causar a vida, mas não num morto; e pode sustentar a vista, mas não num cego. E tais fatos ocupam o segundo lugar entre os milagres. — De terceiro modo, um fato excede a faculdade da natureza, quanto à maneira e à ordem por que é feito; assim, se alguém, subitamente, por virtude divina, sara de febre, sem a cura e o processo habitual da natureza, em tais casos; e se o ar, imediatamente, por divina virtude, se condensa em chuvas, sem as pausas naturais, como aconteceu pelas preces de Samuel e de Elias. E tais fatos ocupam o ínfimo lugar, entre os milagres. — Ora, todos esses fatos têm graus diversos relativamente aos modos diversos pelos quais excedem a faculdade da natureza.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES** relativas ao poder divino.

Questão 106: Da iluminação dos anjos.

Em seguida devemos considerar como uma criatura move outra; e tal consideração será tripartida. De modo que, primeiro, consideremos como os anjos movem, criaturas puramente espirituais, Segundo, como os corpos movem. Terceiro, como os homens movem, que são compostos de natureza espiritual e corpórea.

Sobre o primeiro ponto, ocorre tríplice consideração. Primeira, como um anjo age sobre outro. Segunda, como agem os anjos sobre a criatura corpórea. Terceira, como agem sobre os homens

Na primeira questão, é necessário considerar a iluminação e a locução dos anjos, como se ordenam entre si, tanto os bons como os maus.

Sobre a iluminação, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se um anjo ilumina outro.

(Infra, q. 111, a. 1; II, Sent., dist. IX, a. 2; dist. XI, part. II, q. 1, a. 2; De Verit., 1. 9, art. 1, 5; Compend. Theol., cap. CXXVI).

O primeiro discute-se assim. – Parece que um anjo não ilumina outro.

1. – Pois, os anjos possuem, atualmente, a beatitude que esperamos, no futuro. Ora, então, um homem não iluminará outro, conforme a Escritura (Jr 31, 34): E não ensinará daí em diante varão ao seu próximo, nem varão ao seu irmão. Logo, atualmente, também um anjo não ilumina outro.

2. Demais. – Tríplice é a luz dos anjos: a da natureza, a da graça e a da glória. Ora, o anjo é iluminado, quanto à primeira luz, pela natureza criadora; quanto à segunda, pela graça justificante; quanto à terceira, pela glória beatíficante, o que tudo vem de Deus. Logo, um anjo não ilumina outro.

3. Demais. – A luz é uma certa forma da mente. Ora, como diz Agostinho, a mente racional é formada só por Deus, sem interposição de nenhuma criatura. Logo, um anjo não ilumina a mente de outro.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Os anjos da segunda hierarquia são purificados, iluminados e aperfeiçoados pelos da primeira.

SOLUÇÃO. – Um anjo ilumina outro. E isso se evidência considerando que a luz, no referente ao intelecto, não é mais do que uma manifestação da verdade conforme a Escritura (Ef 5, 13): Tudo o que se manifesta é luz. Por onde, iluminar, não é mais do que transmitir a outrem a manifestação da verdade conhecida; e nesse sentido é que o Apóstolo diz (Ef 3, 8-9): A mim, que sou o mínimo de todos os santos, me foi dada esta graça de manifestar a todos qual seja a comunicação do sacramento escondido, desde os séculos, em Deus. Assim, pois, diz-se que um anjo ilumina outro, manifestando-lhe a verdade que conhece. E por isso Dionísio diz: Os teólogos mostram claramente que as ordens inferiores das substâncias celestes são ensinadas, no tocante às operações divinas, pelas mentes supremas.

Ora, como para a intelecção concorrem dois elementos, conforme já se disse antes (q. 103, a. 3), que são a virtude intelectiva e a semelhança da coisa inteligida; quanto a esses dois elementos, um anjo pode notificar a outro a verdade conhecida. – Primeiro, fortificando-lhe a virtude intelectiva. Pois, assim como a virtude de um corpo mais imperfeito é corroborada pela situação próxima de outro mais perfeito, aumentando, p. ex., o calor do menos cálido com a presença do mais cálido, assim, a virtude intelectiva de um anjo inferior é corroborada pela conversão, para o mesmo, de um anjo superior. Pois,

a ordem da conversão faz, no espiritual. o que faz, nas coisas corpóreas, a ordem da proximidade local. – Mas, em segundo lugar, um anjo manifesta a verdade a outro, quanto à semelhança da coisa inteligida. Porque o anjo superior alcança o conhecimento da verdade por uma concepção universal, para apreender a qual não é suficiente o intelecto do anjo inferior, pois, a este lhe é conatural apreender a verdade mais particularmente. Por onde, o anjo superior distingue, de certo modo, a verdade que apreende universalmente, de maneira a poder ela ser apreendida pelo inferior, e, assim, lhe propõe a este para que seja conhecida. Assim como, entre nós, os doutores distinguem multiformemente o que apreendem em síntese, acomodando-se à capacidade dos outros. E é o que Dionísio diz: Cada substância intelectual divide e multiplica, com provida virtude, a inteligência uniforme que lhe foi dada por um ser mais divino, conforme a analogia com a substância inferior, que eleva para cima.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os anjos, tanto os superiores como os inferiores, vêm imediatamente a essência de Deus e, a esta luz, um não ensina outro. E é a esta doutrina que o Profeta se refere quando diz: Não ensinará o varão ao seu irmão dizendo: conhece o Senhor. Porque todos me conhecerão, desde o menor até ao maior. Mas, quanto às razões das obras divinas, conhecidas em Deus, como na causa, por certo que Deus as conhece todas, em si mesmo, porque a si mesmo se compreende; ao passo que, dos que vêm a Deus, nele conhecerá mais razões quem mais perfeitamente o vir. Por onde, o anjo superior conhece mais razões das obras divinas, em Deus, do que o inferior e, sobre elas, ilumina a este. E é o que Dionísio significa, afirmando que os anjos são iluminados, quanto às razões das coisas existentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um anjo não ilumina outro, transmitindo-lhe a luz da natureza, da graça ou da glória, mas corroborando-lhe o lume natural e manifestando-lhe a verdade sobre o que pertence ao estado da natureza, da graça e da glória, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mente racional é formada imediatamente por Deus; ou como a imagem, pelo exemplar, porque não foi feita segundo nenhuma outra imagem, a não ser a de Deus; ou como o sujeito pela última forma completiva, porque a mente criada é sempre reputada informe, se não aderir à verdade primeira. Ao passo que as outras iluminações, provenientes do homem ou do anjo, são umas como disposições para a última forma.

Art. 2 — Se um anjo pode mover a vontade do outro.

(Infra, p. 111, a, 2; 1ª IIªª, q. 9 a. 6; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII; De Verit., q, 22, a. 9; De Malo, q. 3, a. 3).

O segundo discute-se assim. – Parece que um anjo pode mover a vontade de outro.

1. – Pois, segundo Dionísio, assim como um anjo ilumina outro, assim também o purifica e aperfeiçoa, conforme é claro pela autoridade supracitada (a. 1). Ora, a purificação e a perfeição respeitam à vontade; pois, aquela se refere à mácula da culpa, que concerne à vontade; esta se obtém pela consecução do fim, que é objeto da vontade. Logo, um anjo pode mover a vontade de outro.

2. Demais. – Como diz Dionísio, os nomes dos anjos designam-lhes as propriedades. Assim, chamam-se serafins os que abrasam ou aquecem, o que se realiza pelo amor, que diz respeito à vontade. Logo, um anjo move a vontade de outro.

3. Demais. – O Filósofo diz que o apetite superior move o inferior. Ora, como o intelecto do anjo superior é superior, assim também o apetite. Logo, conclui-se que o anjo superior pode imutar a vontade de outro.

Mas, *em contrário*. – Pode imutar a vontade quem pode justificá-la, pois, a justiça é a retidão da vontade. Ora, só Deus pode justificar. Logo, um anjo não pode mudar a vontade de outro.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes (q. 105, a. 4), a vontade é imutada duplamente: por parte do objeto e por parte da potência mesma. – Por parte do objeto movem a vontade: o bem em si, objeto dela, assim como o desejável move o apetite; e quem mostra o objeto, p. ex., quem mostra que alguma coisa é boa. Mas, como já se disse (ibid), os outros bens inclinam a vontade, de certo modo, que nenhum a mova suficientemente, o que só faz o bem universal, que é Deus; e esse bem só o mostra, como é visto em essência pelos bem-aventurados, aquele que, a Moisés que dizia: Mostra-me a tua glória – respondeu: Eu te mostrarei todo o bem, como se lê na Escritura (Ex 33, 18-19). Portanto, o anjo não move suficientemente a vontade, nem como objeto, nem como indicador do objeto. Mas a inclina como algo de amável e como manifestativo de certos bens criados ordenados para a bondade de Deus; e assim pode inclinar por modo de persuasão, ao amor da criatura ou de Deus. – Por parte, porém, da potência, em si, a vontade não pode ser movida, de nenhum modo, salvo por Deus. Pois, a operação da vontade é uma inclinação de quem quer para a coisa querida. Ora, tal inclinação só pode imutá-la quem conferiu à vontade a virtude volitiva; assim como só pode mudar a inclinação natural o agente, que pode dar a virtude, donde resulta essa inclinação. E como, só Deus é quem dá à criatura a potência volitiva, porque só ele é o autor da natureza intelectual, conclui-se que um anjo não pode mover a vontade de outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deve-se compreender a purificação e a perfeição conforme o modo de iluminação. E como Deus ilumina, imutando o intelecto e a vontade, assim os purifica dos defeitos e os aperfeiçoa quanto ao fim. A iluminação angélica, porém, reportando-se ao intelecto, como já se disse (a. 1), a purificação do anjo se entende relativamente à deficiência do intelecto, que é a ignorância; pois a perfeição é a consecução do fim do intelecto, que é a verdade conhecida. E é o que significa Dionísio quando diz: Na hierarquia celeste, a purificação, relativa às essências sujeitas, é uma como iluminação, quanto ao desconhecido, que as conduz a uma ciência mais perfeita. Assim, como se disséssemos que a visão corpórea é purificada, pela remoção das trevas; iluminada, pela perfusão da luz; aperfeiçoada, enfim, quando levada ao conhecimento do objeto colorido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um anjo pode levar outro ao amor de Deus, a modo de persuasão, como já antes se disse

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo se refere ao apetite inferior sensitivo, que pode ser movido pelo apetite superior intelectivo, pertencente à mesma natureza da alma, e porque o apetite inferior é uma virtude do órgão corpóreo. O que não tem lugar nos anjos.

Art. 3 — Se o anjo inferior pode iluminar o superior.

(Infra, q. 107, a. 2; De Verit., q. 9, a. 2).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o anjo inferior pode iluminar o superior.

1. – Pois, a hierarquia eclesiástica é derivada da celeste e a representa, sendo por isso a superna Jerusalém chamada mãe nossa (Gl 4, 26). Ora, na Igreja, os superiores são iluminados e ensinados pelos inferiores, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 14, 31): Podeis profetizar todos, um depois do outro, a fim de que todos aprendam, e todos sejam exortados. Logo, também na hierarquia celeste, os superiores podem ser iluminados pelos inferiores.

2. Demais. – Assim como a ordem das substâncias corpóreas depende da vontade de Deus, assim também a das substâncias espirituais. Ora, como já se disse (q. 105, a. 6), Deus às vezes opera fora da ordem das substâncias corpóreas. Logo, opera também às vezes fora da ordem das substâncias espirituais, iluminando as inferiores por meios superiores. E, portanto, os inferiores, iluminados por Deus, podem iluminar os superiores.

3. Demais – Um anjo ilumina o para o qual se converte, como antes se disse (a. 1). Ora, como essa conversão é voluntária, o anjo supremo pode se converter para o ínfimo, sem passar por nenhum meio. Logo, pode iluminá-lo imediatamente, e assim, este último pode iluminar os superiores.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: é lei imutável da divindade, que os seres inferiores dependam de Deus, por meio dos superiores.

SOLUÇÃO. – Os anjos inferiores nunca iluminam os superiores; antes, são sempre iluminados por estes. E a razão é que, como já se disse (q. 105, a. 6), uma ordem está compreendida noutra, como uma causa noutra. E por isso não há inconveniente em que, às vezes, alguma coisa se faça fora da ordem da causa inferior para se ordenar à causa superior; como, nas coisas humanas, abandona-se a ordem do chefe para se obedecer ao príncipe. Donde vem que, fora da ordem da natureza corpórea, Deus opera certos milagres, para conduzir os homens ao seu conhecimento. Ora, o abandono da ordem própria às substâncias espirituais de nenhum modo levaria os homens a se ordenarem para Deus, pois as operações dos anjos não nos são manifestas, como as dos corpos sensíveis. Por onde, a ordem que convém às substâncias espirituais nunca é abandonada por Deus, de modo que sempre os seres inferiores são movidos pelos superiores e não inversamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A hierarquia eclesiástica imita a celeste, de certo modo, mas não reproduz perfeitamente a semelhança dela. Pois, na hierarquia celeste, a razão total da ordem provém da proximidade com Deus. E por isso, os mais próximos de Deus são de grau mais sublime e de ciência mais clara; donde resulta que os superiores não são nunca iluminados pelos inferiores. Ao passo que na hierarquia eclesiástica, às vezes os mais próximos de Deus, pela santidade, são de grau ínfimo e de ciência não eminente; e certos são eminentes numa coisa, mesmo quanto à ciência, e deficientes em outra. E por isso, os superiores podem ser ensinados pelos inferiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já se disse, não é pelo mesmo fundamento que Deus age fora da ordem da natureza corpórea e da espiritual. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O anjo converte-se, pela vontade a iluminar outro anjo; mas a vontade do anjo é sempre regulada pela lei divina que instituiu a ordem dos anjos.

Art. 4 — Se o anjo superior ilumina, em relação a tudo o que sabe, o inferior.

O quarto discute-se assim. – Parece que o anjo superior não ilumina, em relação a tudo o que sabe, o inferior.

1. – Pois, diz Dionísio, que os anjos superiores têm ciência mais universal, que a dos inferiores, que é mais particular e dependente. Ora, maior compreensão tem a ciência universal que a particular. Logo, nem tudo o que sabem os anjos superiores o sabem, por iluminação deles, os inferiores.

2. Demais. – O Mestre das sentenças diz, que os anjos superiores conheceram, desde os séculos dos séculos, o mistério da Encarnação; ao passo que os inferiores não o conheceram enquanto ela não se consumou. E isto se conclui de que, a uns anjos que interrogam, como quem ignora (Sl 23, 10) – Quem é este Rei da glória? – outros respondem, como quem sabe – O Senhor das virtudes, esse é o Rei da glória – segundo expõe Dionísio. Ora, tal não se daria, se os anjos superiores iluminassem, em relação a tudo o que sabem, os inferiores; logo, não os iluminam desse modo.

3. Demais. – Se os anjos superiores anunciassem tudo o que conhecem, aos inferiores, nada do que aqueles conhecessem seria desconhecido destes. Portanto, sobre nada mais poderiam os superiores iluminar os inferiores, o que é inadmissível. Logo, os superiores não iluminam, sobre tudo, os inferiores.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Na pátria celeste, embora certas coisas sejam dadas, excelentemente, contudo nada é possuído singularmente. E Dionísio: Cada essência celeste comunica à inferior a inteligência que lhe foi dada pela superior, como é claro pelo passo supra-exarado (a. 1).

SOLUÇÃO. – Todas as criaturas participam da divina bondade, de modo a difundirem nas outras o bem que possuem; pois, é da essência do bem comunicar-se. Donde vem que os próprios agentes corpóreos transmitem, tanto quanto possível, a sua semelhança a outros. Por onde, quanto mais um agente participa da divina bondade, tanto mais tende a transfundir nos outros, no máximo possível, as suas perfeições. E por isso São Pedro adverte os que participam, pela graça, da divina bondade, dizendo (1 Pd 4, 10): Cada um, segundo o dom que recebeu, comunique-o aos outros, como bons despenseiros da multiforme graça de Deus. Logo, com maior razão, os santos anjos, que participam plenissimamente da divina bondade, dividem com os que lhes são inferiores tudo o que recebem de Deus. Mas o que é recebido pelos inferiores nestes não está do mesmo modo excelente por que está nos superiores. E por isso estes permanecem sempre em ordem mais alta e têm ciência mais perfeita; assim como o mestre intelige uma mesma coisa mais plenamente que o discípulo, que dele aprende.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Considerar-se mais universal a ciência dos anjos superiores, quanto ao modo mais eminente de inteligir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se devem entender as palavras do Mestre das Sentenças como significando que os anjos inferiores ignoraram completamente o mistério da Encarnação; mas como significando que, além de não o terem conhecido, tão plenamente como os superiores, progrediram depois no conhecimento do mesmo, até que ele se cumprisse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Até o dia do juízo, sempre novas revelações serão feitas por Deus aos anjos supremos, no tocante à disposição do mundo e sobretudo à salvação dos eleitos. Por onde, sempre haverá matéria em que os anjos superiores iluminem os inferiores.

Questão 107: Da locução dos anjos.

Em seguida devemos tratar da locução dos anjos. E nesta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se um anjo fala com outro.

(II Sent., dist. I, part. II, a. 3; De Verit., q. 9, a. 4; I Cor., cap. XIII, lect. I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que um anjo não fala com outro.

1. — Pois, diz Gregório, que no estado da ressurreição a corpulência dos membros não esconderá a mente de um dos olhos de outro. Por onde, com maior razão, a mente de um anjo não poderá esconder-se a outro. Ora, a locução serve para manifestar a outrem o que está oculto na mente. Logo, não é preciso que um anjo fale a outro.

2. Demais. — Há dupla locução: a interior, pela qual falamos conosco mesmos; e a exterior, pela qual falamos com os outros. Ora esta manifesta-se por algum sinal sensível, como a voz ou um aceno; ou por algum membro do corpo, como a língua ou o dedo; o que tudo não pode convir ao anjo. Logo, um anjo não fala com outro.

3. Demais. — Quem fala excita o ouvinte a atentar para o que diz. Ora, não se vê por onde um anjo excite outro a que atente; pois isso se faz, nos homens, por algum sinal sensível. Logo, um anjo não fala com outro.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 13, 1): Se eu falar as línguas dos homens e dos anjos.

SOLUÇÃO. — Os anjos falam de certo modo. Mas como diz Gregório, é digno que a nossa mente, excedendo a qualidade da linguagem corpórea, fique suspensa em relação aos modos sublimes e incógnitos da linguagem íntima. Para se entender, pois, como um anjo fala com outro, deve-se considerar que, como já dissemos ao tratar dos atos e das potências da alma (q. 82, a. 4), a vontade move o intelecto à operação deste. Ora, o inteligível está no intelecto de tríplice modo: habitualmente, ou pela memória, como diz Agostinho; como atualmente considerado ou concebido; e como referido a outra coisa. É manifesto, porém, que o inteligível transfere-se do primeiro para o segundo grau, pelo império da vontade; e por isso define-se o hábito comoaquilo de que alguém usa, quando quer. E semelhantemente, também, pela vontade transfere-se do segundo grau para o terceiro; pois, por ela, o conceito da mente se ordena a outra coisa p. ex., a fazer ou a manifestar algo a outrem. Ora, quando a mente se atualiza, considerando o que tem, habitualmente, então falamos conosco mesmos; pois, o conceito mesmo da mente se chama verbo interior. Quando, pois, o conceito da mente de um anjo se ordena a manifestar-se a outro, por vontade do primeiro, então, esse conceito faz-se conhecido do outro; sendo assim que um anjo fala com outro. Pois, falar com outrem não é senão manifestar-lhe o conceito da mente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conceito interior da nossa mente se oculta por um como duplo obstáculo. O primeiro é a vontade mesma, que pode reter interiormente o conceito do intelecto ou ordená-la para o exterior; e, no primeiro caso, só Deus, e mais ninguém, pode conhecer a mente de um homem, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 2, 11): Qual dos homens conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem que nele mesmo reside? O segundo é a materialidade do corpo. E assim, mesmo quando a vontade ordena o conceito da mente a manifestar-se a outrem, nem por isso ele é imediatamente conhecido deste, sendo necessário acrescentar-se algum sinal sensível. E é o que pensa Gregório, quando diz:conservamos o segredo da mente, aos olhos alheios,

como ocultando-o por trás da parede do corpo; e quando desejamos nos manifestar, saímos pela como janela da língua, mostrando-nos como interiormente somos. Ora, este obstáculo não existe no anjo; e por isso quando um quer manifestar o seu conceito, imediatamente o outro o conhece.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A locução externa por meio da palavra nos é necessária por causa do obstáculo do corpo. Por onde, convém ao anjo, não esta, mas só a locução interior, pela qual pode um anjo, não só falar consigo mesmo, concebendo interiormente, mas ainda manifestar-se voluntariamente a outro. E assim diz-se metaforicamente, que a locução dos anjos é a virtude mesma de cada um, pela qual manifesta o seu conceito, do modo predito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em relação aos anjos bons, que sempre se vêm mutuamente no Verbo, não é necessário haver nenhum excitante, porque, como um sempre vê a outro, assim também sempre vê, nesse outro, tudo quanto para si for destinado. Mas, como já no primeiro estado da natureza, podiam falar uns com os outros; e como os anjos maus, ainda agora, falam-se entre si; deve-se dizer que, assim como o sentido é movido pelo sensível, assim, o intelecto, pelo inteligível. Assim como, pois, o sentido é excitado pelo sinal sensível, assim pode ser excitada a atenção da mente angélica por alguma virtude inteligível.

Art. 2 — Se o anjo inferior fala com o superior.

(De Verit., q. 9, a. 5; 1 Cor., cap. XIII, lect I).

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo inferior não fala com o superior.

1. — Pois, a respeito do passo (1 Cor 13, 1) — Se eu falar as línguas dos homens e dos anjos — diz a Glossa, que a linguagem dos anjos são as iluminações, pelas quais os superiores iluminam os inferiores. Ora, os inferiores nunca iluminam os superiores, como antes se disse (q. 106, a. 3). Logo, também nunca falam com os superiores.

2. Demais. — Como já se disse antes (q. 106, a. 1), iluminar não é senão manifestar a outrem o que já é, a si mesmo, manifesto; e isto é o mesmo que falar. E portanto, sendo falar o mesmo que iluminar, conclui-se o idêntico à objeção anterior.

3. Demais. — Gregório diz que Deus fala com os santos anjos quando lhes mostra às mentes os seus desígnios ocultos e invisíveis. Ora, isto é iluminar. Por onde, toda fala de Deus é iluminação e, por igual razão, toda fala do anjo. E, portanto, de nenhum modo o anjo inferior pode falar com o superior.

Mas, *em contrário*, como expõe Dionísio, os anjos inferiores disseram aos superiores (Sl 23, 10): Quem é este Rei da glória?

SOLUÇÃO. — Os anjos inferiores podem falar com os superiores. E, para evidenciá-lo, devemos considerar que, nos anjos, toda iluminação é locução, mas nem toda locução é iluminação. Pois, como já se disse (a. 1), o falar de um anjo não é senão fazer com que, por vontade própria, o seu conceito seja conhecido de outro. Ora, o que a mente concebe pode se referir a um duplo princípio: a Deus mesmo, verdade primeira; e à vontade de quem intelige, pela qual um objeto é considerado em ato. Ora, como a verdade é a luz do intelecto, e a regra de toda verdade é o próprio Deus, a manifestação do que é concebido pela mente, é, no que depende da verdade primeira, tanto locução como iluminação; assim, p. ex., se um homem disser a outro, que o céu foi criado por Deus, ou o homem é um animal. Porém a manifestação do que depende da vontade de quem intelige não pode se chamar iluminação, mas somente locução; assim, p. ex., se alguém disser a outrem: quero aprender isto, quero fazer isto ou

aquilo. E a razão é que a vontade criada não é luz, nem regra da verdade, mas participante da luz. Por onde, comunicar o que depende da vontade criada, como tal, não é iluminar. Pois, constitui a perfeição do meu intelecto, não, conhecer o que tu queres ou inteliges, mas somente o que se encerra na verdade da causa

É pois manifesto que os anjos são considerados superiores ou inferiores por comparação ao princípio, que é Deus. Por onde, a iluminação, dependente desse princípio, desce aos anjos inferiores por meio dos superiores. Ao passo que, em relação ao princípio, que é a vontade, o ser mesmo que quer é primeiro e supremo. E por isso, a manifestação do que depende da vontade comunica-se a outrem por meio do indivíduo mesmo que quer. E deste modo, tanto os anjos superiores falam com os inferiores, como estes com aqueles.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda locução dos anjos com Deus é iluminação; porque, como a vontade de Deus é a regra da verdade, mesmo saber o que Deus quer pertence à perfeição e à iluminação da mente criada. Mas, como já se disse, o mesmo não se dá com a vontade do anjo.

Art. 3 — Se o anjo fala com Deus.

(In Iob., cap. I, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo não fala com Deus.

1. — Pois, a locução serve para manifestar alguma coisa a alguém. Ora, o anjo não pode manifestar nada a Deus, que conhece tudo. Logo, não fala com Deus.

2. Demais. — Falar é ordenar para outrem conceito do intelecto, como já se disse (a. 1). Ora, o anjo ordena sempre para Deus o conceito da sua mente. Se, pois, às vezes fala com Deus, fala sempre; o que poderá parecer inadmissível a alguns, porque às vezes, um anjo fala com outro.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Zc 1, 12): E o anjo do Senhor replicou, e disse: Senhor dos exércitos, até quando diferirás tu o compadecer-te de Jerusalém? Logo, o anjo fala com Deus.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1, 2), a locução do anjo consiste em o conceito da sua mente se ordenar para outrem. Ora, uma coisa se ordena para outra duplamente: — De um modo, para que comunique a outrem alguma coisa; assim, nos seres naturais, o agente se ordena para o paciente; e na linguagem humana, o mestre se ordena para o discípulo. E, neste ponto de vista; de maneira nenhuma o anjo fala com Deus, nem no referente à verdade das coisas, nem no que depende da vontade criada, porque Deus é o princípio e o instituidor de toda verdade e de toda vontade. — De outro modo, uma coisa se ordena a outra, da qual recebe algo; assim, nos seres naturais, o paciente se ordena para o agente e, na locução humana, o discípulo, para o mestre. E desta maneira, o anjo fala com Deus, ou consultando a divina vontade, quanto ao que deve fazer; ou admirando, sem nunca a compreender, a excelência de Deus, como diz Gregório: os anjos falam com o Senhor quando, considerando-se a si mesmos, ficam tomados de admiração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A locução nem sempre serve para nos manifestarmos a outrem; mas às vezes se ordena, finalmente, a que alguma coisa seja manifestada a quem fala; assim, quando o discípulo pergunta ao mestre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos sempre falam com Deus pela locução que consiste em louvá-lo e admirá-lo. Mas, na locução pela qual lhe consultam a sabedoria, sobre como devem agir, falando-lhe só quando lhes ocorre algo de novo a fazer, sobre o que desejam ser iluminados.

Art. 4 — Se a distância local tem alguma influência na locução angélica.

(II Sent., dist. XI, part. II, a. 3. ad 3; De Verit., q. 9, a. 6).

O quarto discute-se assim. — Parece que a distância local tem alguma influência na locução angélica.

1. — Pois, como diz Damasceno, o anjo opera onde está. Ora, a locução é uma operação do anjo. Logo, quando o anjo está num determinado lugar, resulta que pode falar até a uma distância do determinado lugar.

2. Demais. — Por causa da distância do ouvinte é necessário o gritar de quem fala. Ora, a Escritura diz, do Serafim (Is 4, 3): clamava um para o outro. Logo, na locução dos anjos, a distância local tem alguma influência.

Mas, *em contrário*, o rico, posto no inferno clamava a Abraão, diz a Escritura (Lc 16, 24), sem que lho impedisse a distância local. Logo, com maioria de razão, a distância local não pode impedir que um anjo fale com outro.

SOLUÇÃO. — A locução do anjo consiste numa operação intelectual, como resulta do que já foi dito (a. 1, 2, 3). Ora, tal operação, no anjo, é abstrata do lugar e do tempo. Pois, mesmo a nossa operação intelectual se dá pela abstração das circunstâncias de lugar e de tempo, exceto por acidente, por parte dos fantasmas, que de nenhum modo existem nos anjos. Por ser, pois, a operação intelectual deles absolutamente abstrata do lugar e do tempo, nada operam sobre ela nem a diversidade deste, nem a distância local. Por onde, esta não traz nenhum impedimento à locução angélica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A locução angélica, como já se disse (a. 1, ad 2), é interior; percebida, todavia, por outro anjo. Logo, está no anjo que fala e, por conseguinte, onde está esse anjo. Mas, como a distância local não impede que um anjo possa ver outro, assim, também não impede que um perceba, em outro, o que, neste, está ordenado para aquele; e isso é perceber um a locução do outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O referido clamor não é voz corpórea, necessitado pela distância local; mas significa a grandeza da coisa dita, ou a grandeza do efeito, conforme explica Gregório: cada um tanto menos clama quanto menos deseja.

Art. 5 — Se todos os anjos conhecem a linguagem de um anjo com outro.

(De Verit., q. 9, a. 7).

O quinto discute-se assim. — Parece que todos os anjos conhecem a locução de um anjo com o outro.

1. — Pois, a desigualdade da distância local faz com que nem todos ouçam a fala de um homem. Ora, na linguagem angélica, nenhuma influência tem a distância local, como já foi dito (a. 4). Logo, todos percebem quando um anjo fala com outro.

2. Demais. — Todos os anjos têm a mesma virtude de inteligir. Se, pois, o conceito da mente de um, ordenado para outro, é conhecido por um, sê-lo-á também pelos outros.

3. Demais. — A iluminação é uma espécie de locução. Ora a todos os anjos chega a iluminação que vai de um para outro; porque, como diz Dionísio, cada essência celeste comunica às outras a inteligência que lhe foi dada. Logo, também a locução de um anjo com outro chega a todos.

Mas, *em contrário*, um homem pode falar só a um outro. Logo, com maior razão, o mesmo também pode o anjo.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1, 2), o conceito da mente de um anjo pode ser percebido por outro, quando aquele, por sua vontade, ordena o seu conceito para este. Ora, por alguma causa, uma coisa pode ser ordenada para um fim e não, para outro. Por onde, o conceito de um anjo pode ser conhecido só por outro e não por todos. De modo que um anjo pode perceber a locução de outro, sem que os demais a percebam; não que o impeça a distância local, mas tal se dando pela ordenação voluntária, como já se disse.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — A iluminação se refere ao que emana da regra primeira da verdade, princípio comum a todos os anjos; e, por isso, as iluminações são comuns a todos. Ao passo que a locução pode se referir ao que se ordena ao princípio da vontade criada, o que é próprio a cada anjo; e por isso, não é necessário que tais locuções sejam comuns a todos.

Questão 108: Da ordenação dos anjos por hierarquias e ordens.

Em seguida devemos tratar da ordenação dos anjos por hierarquias e ordens; pois, como já se disse, os superiores iluminam os inferiores, e não vice-versa.

E sobre esta questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se todos os anjos são da mesma hierarquia.

(III, q. 8, a. 4; II Sent., dist. IX, a. 3; IV, dist. XXIV, q. 2, a. 1, qª 2, ad 4; Ephes., cap. I, lect. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que todos os anjos são da mesma hierarquia.

1. — Pois, sendo os anjos as criaturas supremas, necessário é admitir-se que são otimamente dispostos. Mas, como diz claramente o Filósofo, a melhor disposição é a da multidão regida por um só chefe. Ora, como a hierarquia não é senão a chefia sagrada, resulta que todos os anjos são da mesma hierarquia.

2. Demais. — Dionísio diz, que a hierarquia é ordem, ciência e ação. Ora, todos os anjos convêm na mesma ordem, em relação a Deus, a quem conhecem e por quem são regulados, nas suas ações. Logo, todos são da mesma hierarquia.

3. Demais. — A chefia sagrada, chamada hierarquia, tanto existe entre os homens como entre os anjos. Ora, todos os homens são da mesma hierarquia. Logo, também todos os anjos.

Mas, *em contrário*, Dionísio distingue três hierarquias de anjos.

SOLUÇÃO. — Como se disse, a hierarquia é uma chefia sagrada. Ora, a palavra chefia abrange duas coisas: o chefe e o povo governado por ele. Ora, como Deus é o chefe, não só de todos os anjos, mas também dos homens e de toda criatura, por isso, uma só hierarquia formam todos os anjos e toda criatura racional, que possa ser participante das coisas sagradas, conforme a expressão de Agostinho: há duas cidades, i. é, duas sociedades; uma a dos anjos bons e dos homens; outra, a dos maus. Se, porém, se considerar a chefia em relação ao povo sujeito a um mesmo chefe, então forma uma chefia o povo que pode estar, de um mesmo modo, sob o governo de um mesmo chefe; e, os povos, que não puderem ser governados do mesmo modo, pelo mesmo chefe, formam chefias diversas. Assim, sob um mesmo rei, estão as diversas cidades, regidas por leis e governadores diversos. Ora, é manifesto que os homens recebem as iluminações divinas de modo diverso dos anjos; pois, estes a recebem na sua pureza inteligível, ao passo que aqueles sob semelhanças sensíveis, como diz Dionísio. E portanto, é forçoso distinguir a hierarquia humana da angélica.

E do mesmo modo, distinguem-se três hierarquias de anjos. Pois, como já se disse (q. 55, a. 3), quando se tratou do conhecimento dos anjos, os anjos superiores têm conhecimento mais universal da verdade, que os inferiores. Ora, esta apreensão universal do conhecimento pode ser dividida por três graus, nos anjos, pois, as razões das causas, sobre as quais os anjos são iluminados, podem-se considerar sob tríplice aspecto. — Primeiro, enquanto procedentes do primeiro princípio universal, que é Deus. E este modo convém à primeira hierarquia, que chega até Deus, e, corno diz Dionísio, está colocada quase nos vestíbulos de Deus. — Segundo, enquanto tais razões dependem das causas universais criadas já, de certa maneira, multiplicadas. E este modo convém à segunda hierarquia. — Terceiro, enfim, enquanto tais razões se aplicam a coisas singulares dependentes das causas próprias. E este modo convém à ínfima hierarquia, o que plenamente ficará explicado quando se tratar de cada uma das ordens (a. 6). Assim, pois, as hierarquias se distinguem em relação à multidão governada.

Por onde, é manifesto que erram e vão contra a intenção de Dionísio, os que introduzem, nas divinas Pessoas, a hierarquia a que chamam superceleste. Pois, nas Pessoas divinas há uma ordem de natureza e não de hierarquia. Porque, como diz Dionísio, a ordem de hierarquia consiste em serem uns purificados, iluminados e aperfeiçoados e em purificar, iluminar e aperfeiçoar a outros. E longe de nós introduzir tais distinções nas Pessoas divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é procedente, quanto à chefia, relativamente ao chefe, porquanto é ótimo que o povo seja governado por um só chefe, como explica o Filósofo nos passos citados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto ao conhecimento de Deus mesmo, a quem todos os anjos vêm do mesmo modo, i. é, em essência, neles não se distinguem hierarquias; mas, quanto à razão das coisas criadas, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os homens são da mesma espécie e, por isso, é-lhes conatural o mesmo modo de inteligir. Ora, como não se dá o mesmo com os anjos, não há semelhança de razão.

Art. 2 — Se numa mesma hierarquia há muitas ordens.

(II Sent., dist. IX, a. 3; IV, dist. XXIV, q. 2, a. 1, qª 2, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que numa mesma hierarquia não há muitas ordens.

1. — Pois, multiplicada a definição, multiplica-se o definido. Ora, a hierarquia, como diz Dionísio, é uma ordem. Se, portanto, são muitas as ordens, não haverá uma só, mas muitas hierarquias.

2. Demais. — Ordens diversas são graus diversos; e os graus, nos seres espirituais, são constituídos segundo os diversos dons espirituais. Ora, nos anjos, todos os dons espirituais são comuns, porque nada entre eles se possui singularmente. Logo, não são diversas as ordens dos anjos.

3. Demais. — Na hierarquia eclesiástica distinguem-se as ordens relativamente à purificação, à iluminação e à perfeição. Pois, a ordem dos diáconos é purgativa; a dos sacerdotes, iluminativa; a dos bispos, perfectiva, como diz Dionísio. Ora, qualquer anjo purifica, ilumina e aperfeiçoa. Logo não há distinção de ordens, nos anjos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Ef 1, 21), que Deus constituiu Cristo homem acima de todo o principado, e potestade, e virtude, e dominação, que são as diversas ordens dos anjos; e certos, dentre eles, pertencem a uma mesma hierarquia, como a seguir se dirá (a. 6).

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1), uma hierarquia é uma chefia, i.é., uma multidão ordenada, do mesmo modo, sob o governo de um chefe. Ora, não seria a multidão ordenada, mas confusa, se nela não houvesse diversas ordens. Logo, a noção mesma de hierarquia requer a diversidade das ordens, e esta é considerada relativamente aos diversos ofícios e atos. E isso bem se vê na cidade, em que são diversas as ordens, segundo os diversos atos; assim, uma é a ordem dos que julgam, outra, a dos que pugnam, outra, a dos que trabalham nos campos, e assim por diante. Mas, embora sejam muitas as ordens de uma mesma cidade, todas, contudo, podem reduzir-se a três, por ter qualquer multidão perfeita princípio, meio e fim. Por onde, há tríplice ordem de homens na cidade: uns são os supremos, como os nobres; outros, ínfimos, como o baixo povo; outros, médios, como o povo honrado. Assim, pois, em qualquer hierarquia angélica, as ordens se distinguem segundo os diversos atos e ofícios; e

toda essa diversidade se reduz a três ordens: a suma, a média e a ínfima. E por isso, em cada hierarquia, Dionísio coloca três ordens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ordem se toma em dupla acepção. Numa, a ordenação, em si, compreendendo graus diversos; e, deste modo, diz-se que a hierarquia é uma ordem. De outro modo, chama-se ordem a um mesmo grau; e assim, diz-se que há várias ordens numa mesma hierarquia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na sociedade dos anjos, tudo é possuído em comum; contudo, uns possuem certas coisas de modo mais excelente que outros. Ora, o que pode comunicar o que possui tem posse mais perfeita que o que não o pode; assim é mais perfeitamente cálido o que pode aquecer, do que o que não pode; e sabe mais perfeitamente quem pode ensinar, do que quem não o pode. E quanto mais perfeito for o dom comunicado, tanto mais perfeito será o grau de quem o comunica; assim, no grau mais perfeito do magistério está quem pode ensinar a ciência mais elevada. E, de acordo com esta semelhança deve-se distinguir a diversidade dos graus ou das ordens dos anjos, segundo os diversos ofícios e atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo inferior é superior ao homem mais elevado, em a nossa hierarquia, conforme aquilo da Escritura (Mt 11, 2): O que é menor no reino dos céus, é maior do que ele, i. é, do que João Baptista, do qual entre os nascidos de mulher não se levantou outro maior. Por onde, o anjo menor da celeste hierarquia pode não só purificar, mas iluminar e aperfeiçoar, e de modo mais alto do que as ordens da nossa hierarquia. E assim pela distinção destes atos não se distinguem as ordens celestes, mas por outras diferenças deles.

Art. 3 — Se há vários anjos numa mesma ordem.

(II. Sent., dist. IX a. 3., 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há vários anjos numa mesma ordem.

1. — Pois, como já se disse antes (q. 50, a. 4), todos os anjos são desiguais entre si. Ora, consideram-se da mesma ordem seres iguais. Logo, muitos anjos não são da mesma ordem.

2. Demais. — O que pode suficientemente ser feito por um, é supérfluo que se faça por muitos. Ora, o pertencente a uma função angélica pode suficientemente ser feito por um anjo; assim como o atinente à função do sol é realizado por um sol apenas; tanto mais quanto mais perfeito é o anjo do que os corpos celestes. Se, portanto, as ordens se distinguem, pelas suas funções, como já se disse (a. 2), é supérfluo haver vários anjos da mesma ordem.

3. Demais. — Como ficou dito (q. 50, a. 4), todos os anjos são desiguais. Se, pois, vários anjos, p. ex., três ou quatro, são da mesma ordem, o ínfimo da ordem superior mais comunidade tem com o supremo da ordem inferior, do que com o supremo da sua ordem; e assim, não se vê que pertença antes à mesma ordem daquele do que deste. Logo, não há vários anjos numa mesma ordem.

Mas, *em contrário*, diz Isaias (Is 6, 3): Os serafins clamavam um para o outro. Logo há vários anjos na mesma ordem dos Serafins.

SOLUÇÃO. — No que conhecemos perfeitamente podemos distinguir até as mínimas particularidades — os atos; as virtudes e as naturezas. No que, porém, conhecemos imperfeitamente só podemos distingui-las universalmente, distinção que pouco abrange. Assim, quem conhece imperfeitamente as coisas

naturais distingue-lhes as ordens, em geral, colocando, numa ordem, os corpos celestes; noutra, os corpos inferiores inanimados; noutra, as plantas; noutra, os animais. Quem porém conhecer tais causas mais perfeitamente, poderá distinguir, entre os corpos celestes, e em cada um deles, várias ordens. Ora, nós, como diz Dionísio, conhecemos imperfeitamente os anjos e as suas funções. Por onde só em comum é que podemos distinguir as funções e as ordens deles; e desse modo muitos anjos estão contidos numa mesma ordem. Se, porém, lhes conhecêssemos perfeitamente as funções e as distinções, perfeitamente saberíamos que cada anjo tem a sua função própria e a sua ordem própria, entre os seres; e muito mais do que qualquer estrela, ainda que nos esteja oculta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os anjos de uma mesma ordem são, de certo modo, iguais, quanto à semelhança comum, que os constitui nessa ordem. Mas; em si mesmos, não são iguais. E por isso, Dionísio diz, que é preciso admitir, numa mesma ordem de anjos, os primeiros, os médios e os últimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É-nos desconhecida a distinção especial de ordens e de funções, pela qual cada anjo tem uma função e uma ordem própria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Numa superfície semi-branca e semi-negra, duas partes confinantes, dessas cores, têm, pela situação, mais pontos comuns, que duas partes brancas; mas, menos, pela qualidade. Assim também dois anjos, que estão nos limites de duas ordens, mais convêm, pela proximidade da natureza, do que qualquer outro, com os demais da sua ordem; menos, porém, pela idoneidade para funções semelhantes, porque essa idoneidade chega até certo termo.

Art. 4 — Se a distinção de hierarquia e de ordens procede da natureza dos anjos.

(II Sent., dist. IX, a. 7; IV, dist. XXIV, q. 1, a. 1, qª 1, ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a distinção das hierarquias e das ordens não procede da natureza dos anjos.

1. — Pois, chama-se hierarquia a chefia sagrada em cuja definição Dionísio compreende a semelhança com a deiformidade, tanto quanto possível. Ora, a santidade e a deiformidade os anjos as têm por graça e não por natureza. Logo, a distinção de hierarquias e ordens, nos anjos, procede da graça e não da natureza.

2. Demais. — Serafins chamam-se os ardentes ou que incendeiam, como diz Dionísio. Ora, isto respeita à caridade, procedente da graça e não da natureza, e que se difunde como diz a Escritura (Rm 5, 5), em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. E isto pertence não só às pessoas santas, mas também pode-se atribuir aos santos anjos, como diz Agostinho. Logo, as ordens dos anjos não procedem da natureza, mas da graça.

3. Demais. — A hierarquia eclesiástica modela-se pela celeste. Ora, as ordens dos homens não procedem da natureza, mas são dons da graça; pois, não é por natureza que um é bispo, outro sacerdote, outro, diácono. Logo, também as ordens dos anjos não procedem da natureza, mas, da graça somente.

Mas, *em contrário*, diz o Mestre das Sentenças: chama-se ordem dos anjos à multidão dos espíritos celestes, semelhantes, entre si, por algum dom da graça, do mesmo modo que têm de comum, entre si,

a participação dos dons naturais. Logo, a distinção das ordens dos anjos procede, não somente dos dons gratuitos, mas também, dos naturais.

SOLUÇÃO. — A ordem do governo, que é a ordem da multidão, regida por um chefe, supõe a relação com um fim. Ora, duplamente se pode entender o fim dos anjos. — De um modo quanto à faculdade da natureza, feita para conhecer e amar a Deus por conhecimento e amor naturais. E em relação a este fim, as ordens dos anjos se distinguem pelos dons naturais deles. — De outro modo, pode-se compreender o fim da multidão angélica como superior à faculdade natural deles, e consistente na visão da divina essência e no gozo imutável da bondade da mesma; e tal fim os anjos não no podem alcançar senão pela graça. Por onde, em relação a este fim, as ordens dos anjos se distinguem, completivamente, quanto aos dons gratuitos; dispositivamente, quanto aos naturais. Pois, os anjos recebem os dons gratuitos conforme a capacidade para os naturais, o que não se dá com os homens, segundo ficou dito (q. 62, a. 6). E, portanto, as ordens dos homens se distinguem somente pelos dons gratuitos e não segundo a natureza.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 — Se as ordens dos anjos são convenientemente denominadas

(II Sent., dist. IX, a. 3, 4; III, Cont.Gent., cap. LXXX; Compend. Theol., cap. CXXVI; Coloss., cap. I, lect. IV).

O quinto discute-se assim. — Parece que as ordens dos anjos não são convenientemente denominadas.

1. — Pois, todos os espíritos celestes chamam-se anjos e virtudes celestes. Ora, é inconveniente apropriar só a certos os nomes comuns. Logo, é inconvenientemente denominada uma ordem a dos Anjos e outra, a das Virtudes.

2. Demais. — Ser Senhor é próprio de Deus, conforme a Escritura (Sl 99, 3): Sabei que o Senhor é Deus. Logo, inconvenientemente uma das ordens dos espíritos celestes é chamada das Dominações.

3. Demais. — O nome de Dominação diz respeito a governo; e semelhantemente, os dos Principados e das Potestades. É pois, inconveniente atribuírem-se a três ordens esses três nomes.

4. Demais. — Denominam-se Arcanjos os que são como príncipes dos anjos. Logo, este nome só deve ser aplicado à ordem dos Principados.

5. Demais. — O nome de Serafim é imposto por causa do ardor, que diz respeito à caridade; enquanto que o de Querubim é imposto por causa da ciência. Ora, a caridade e a ciência são dons comuns a todos os anjos. Logo, não devem ser nomes de ordens especiais.

6. Demais. — Os Tronos chamam-se sedes. Ora, diz-se que Deus tem sede na criatura racional quando esta o conhece e ama Logo, não deve a ordem dos Tronos distinguir-se da dos Querubins e dos Serafins. Assim, pois, conclui-se que as ordens dos anjos são inconvenientemente denominadas.

Mas, *em contrário*, é a autoridade da Sagrada Escritura que assim os denomina. Pois, nela se encontram as denominações de Serafins (Is 6), Querubins (Ez 1), Tronos (Cl 1), Dominações, Virtudes, Potestades,Principados (Ef 1), Arcanjos e Anjos (em várias passagens das Escrituras).

SOLUÇÃO. — Na denominação das ordens angélicas necessário é considerar-se que os nomes próprios a cada ordem designam as propriedades delas, como diz Dionísio. Para se compreender porém, a

propriedade de cada ordem, é preciso considerar, que de três modos podemos fazer uma atribuição, nos seres ordenados: por propriedade, excesso e participação. Assim, diz-se que uma coisa está em outra, por propriedade, quando é adequada e proporcionada à natureza desta. Por excesso, quando a coisa atribuída a outra é menos que esta, contudo lhe convém, por um certo excesso, como já se disse a respeito de todos os nomes atribuídos a Deus. Por participação, enfim, quando a atribuição não está no atribuído plenária, mas deficientemente; assim, os homens santos chamam-se deuses, participativamente. Se, pois, um ser deve receber a denominação que lhe designe a propriedade, taldenominação não deve provir daquilo que esse ser participa imperfeitamente, nem do que tem, em excesso, mas do que lhe é como coigual. Assim, quem quiser denominar propriamente o homem dirá que é uma substância racional; não, substância intelectual, denominação própria ao anjo, porque a simples inteligência convém ao anjo, por propriedade, e ao homem, por participação; nem substância sensível, denominação própria ao bruto, porque o sentido é menos do que o que é próprio ao homem, e a este lhe convém excelentemente, mais que aos brutos. E, portanto, devemos considerar que, nas ordens dos anjos, todas as perfeições espirituais são comuns a todos os anjos e todas existem mais abundantemente nos superiores, que nos inferiores.

Mas, como há graus nas próprias perfeições, a perfeição superior é atribuída à ordem superior, por propriedade, à inferior, porém, como participação; e, inversamente, a perfeição inferior é atribuída à ordem inferior, por propriedade, e à superior, por excesso. Donde resulta que a ordem superior é denominada pela perfeição superior. — E é assim que Dionísio expõe os nomes das ordens, conforme a conveniência para as perfeições espirituais delas. Ao passo que Gregório, na exposição desses nomes, parece atender mais aos ministérios exteriores. Assim, explica, chamam-se anjos os que, anunciam as coisas mínimas; Arcanjos, as sumas; pelas Virtudes fazem-se os milagres; pelas Potestades são debeladas as potestades adversas; os Principados são os que presidem aos bons espíritos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Anjo significa núncio. Logo, todos os espíritos celestes, como manifestadores das ordens divinas, chamam-se anjos. Mas os anjos superiores têm, nessa manifestação, certa excelência, pela qual as ordens superiores são denominadas. Enquanto que a ordem ínfima dos anjos não acrescenta nenhuma excelência à manifestação comum; e por isso é denominada pela simples manifestação. E assim, o nome comum aplica-se, como próprio, à ínfima ordem, como diz Dionísio. Ou se pode dizer que a ordem ínfima pode ser chamada especialmente ordem dos anjos, porque nos anunciam imediatamente. — A virtude, porém, pode ser tomada em dupla acepção. Em acepção comum, a virtude é média entre a essência e a operação; e então, todos os espíritos celestes chamam-se virtudes celestes, bem como celestes essências. Noutra acepção, virtude importa excesso de força e então é nome próprio de ordem. Por onde, diz Dionísio, que o nome de Virtudes significa uma força viril e inconcussa; primeiro, em relação a todas as operações divinas que lhes são convenientes; e segundo, para receber os dons divinos. E assim, significa que, sem nenhum temor, acercam-se das coisas divinas que lhes dizem respeito; o que concerne à força do ânimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Dionísio, a Dominação é louvada, em Deus singularmente, por excesso; mas, por participação, as Divinas Letras chamam Dominações aos principais ornatos, pelos quais os inferiores recebem os dons de Deus. E por isso, Dionísio diz que o nome de Dominações significa primeiro, a liberdade, que isenta da condição servil e da sujeição plebéia, a que a plebe está submetida; e da opressão tirânica a que, às vezes, até mesmo os maiores estão sujeitos. Em segundo lugar, significa um governo rígido e inflexível, que não se inclina a nenhum ato servil, nem a nenhum ato próprio aos que são sujeitos e oprimidos pelos tiranos. Em terceiro lugar, significa o desejo e a participação do verdadeiro domínio, que está em Deus. E semelhantemente, o nome de qualquer

ordem significa a participação do que exorta em Deus; p. ex., o nome de virtudes significa participação da divina virtude, e assim por diante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes de Dominação, de Potestade e de Principado dizem respeito ao governo, diversamente. — Pois, ao senhor pertence apenas preceituar sobre o que se deve fazer, e por isso, Gregório diz: certas ordens de anjos, a que outras, que lhes estão sujeitas, devem obedecer, chamam-se Dominações. — Ao passo que o nome de potestade designa certa ordenação, conforme a Escritura (Rm 13, 2): Aquele que resiste à potestade, resiste à ordenação de Deus. E, por isso, Dionísio diz, que o nome de Potestade significa uma ordenação, relativa, tanto ao recebimento das ordens divinas, como às ações divinas, que os superiores comunicam aos inferiores, conduzindo-os para o alto. À ordem das Potestades, pertence, pois, ordenar o que deve ser feito pelos súbditos. — Ser principal, por outro lado, como diz Gregório, é ser primeiro entre os demais; assim, são como que os primeiros, na execução do que é mandado. E por isso, Dionísio diz, que o nome de Principados significa condutor, com ordem sagrada. Pois, os que conduzem os outros, sendo os primeiros entre eles, chamam-se propriamente príncipes, conforme a Escritura (Sl 67, 26): Foram adiante os príncipes; juntamente com os que cantavam salmos.

RESPOSTA À QUARTA. — Os Arcanjos, segundo Dionísio, são médios entre os Principados e os Anjos. Ora, o meio, comparado com o extremo, é equiparado ao outro extremo, como participante da natureza de ambos; assim, o tépido, em comparação com o cálido, é frio, e em comparação com este é cálido. Assim, pois, os Arcanjos são chamados como que Príncipes dos Anjos, porque, em relação a estes, são príncipes, porém, em relação aos Principados são Anjos. — Segundo Gregório contudo, chamam-se Arcanjos porque presidem só a ordem dos Anjos, sendo como núncios das grandes coisas. E chamam-se Principados porque presidem a todas as virtudes celestes, cumpridoras das ordens divinas.

RESPOSTA À QUINTA. — O nome de Serafim não é imposto tanto pela caridade, como pelo excesso desta, excesso em que importa o nome de ardor ou de incêndio. Por onde, Dionísio interpreta o nome de Serafim pelas propriedades do fogo, no qual há excesso de calor. Pois, três coisas se podem considerar, no fogo. Primeira, o movimento contínuo para cima. Pelo que se significa que são movidos para Deus, indeclinavelmente. — Segunda, a virtude ativa, que é a calidez. E esta não existe de modo absoluto no fogo,mas com certa acuidade; porque ele tem ação penetrativa em máximo grau, e atinge até às mínimas intimidades; e demais com fervor super-excedente. E por aí se significa a poderosa ação que os referidos anjos exercem sobre os que lhes estão sujeitos, excitando-os a fervor semelhante e purificando-os totalmente pelo incêndio. — A terceira é a claridade. E isto significa que os ditos anjos trazem, em si mesmos, luz inextinguível e iluminam perfeitamente os outros. — Semelhantemente, o nome de Querubins é imposto, pelo excesso de ciência e é interpretado como Plenitude da ciência. O que Dionísio explica relativamente a quatro pontos: primeiro, quanto à visão perfeita de Deus; segundo, quanto ao pleno recebimento da divina luz; terceiro, quanto ao contemplarem, em Deus mesmo, a beleza da ordem das coisas deles derivada; quarto, quanto a difundirem copiosamente, nos outros, esse conhecimento, em que superabundam.

RESPOSTA À SEXTA. — A ordem dos Tronos têm excelência sobre as ordens inferiores por poderem conhecer imediatamente, em Deus, as razões das obras divinas. Ao passo que os Querubins têm a excelência da ciência; e os Serafins a do ardor. E embora nestas duas excelências esteja incluída a terceira, contudo, na dos Tronos não se incluem as duas outras. Por onde, a ordem dos Tronos se distingue das dos Querubins e Serafins. Pois, é comum para todos, que a excelência do inferior esteja contida na do superior, e não vice-versa. — Dionísio porém, explica o nome de Tronos, por conveniência com os sólios, na ordem material. Nos quais, há quatro causas a considerar. — Primeiro, o lugar, pois os

sólios se elevam na terra. E assim os anjos chamados Tronos elevam-se até o conhecimento imediato em Deus, das razões das coisas. — Segundo, nos sólios materiais se considera a firmeza, porque neles firmemente nos assentamos. No caso vertente porém, dá-se o inverso, pois os anjos é que estão firmados por Deus. — Terceiro, porque o sólio recebe quem se assenta e este pode ser transportado nele. Assim também os anjos, de que tratamos, recebem Deus em si mesmos e o levam, de certo modo, aos inferiores. — Quarto, figuradamente, pois, o sólio é aberto de um lado para receber quem se assenta. Assim também os referidos anjos estão, pela sua presteza, abertos para receber a Deus e lhe servir.

Art. 6 — Se os graus das ordens estão convenientemente distribuídos.

(II Sent., dist. IX, a. 3; III Cont. Gent., cap. LXXX; Compend.)

O sexto discute-se assim. — Parece que os graus das ordens estão inconvenientemente distribuídos.

1. — Pois, a ordem dos superiores é a suprema. Ora, as Dominações, os Principados e as Potestades têm, pelos seus próprios nomes, certa superioridade. Logo, estas ordens devem ser, entre todas, as supremas.

2. Demais. — Quanto mais próximo de Deus for uma ordem, tanto mais superior será. Ora, a ordem dos Tronos é a mais próxima de Deus, pois, nada se une mais proximamente com quem está sentado do que o seu assento. Logo, a ordem dos Tronos é a mais elevada.

3. — A ciência tem prioridade sobre o amor e o intelecto é mais elevado que a vontade. Logo também a ordem dos Querubins é mais elevada que a dos Serafins.

4. Demais. — Gregório coloca os Principados acima das Potestades. Logo, eles não estão colocados imediatamente acima dos Arcanjos, como diz Dionísio.

Mas, *em contrário*, Dionísio coloca na primeira hierarquia, como mais elevados, os Serafins; como médios, os Querubins, e os Tronos, como últimos. Na hierarquia média, as Dominações, como primeiros; as Virtudes, como médios; e as Potestades, como últimos. Na última, por fim, os Principados, como primeiros; os Arcanjos, como médios; e os Anjos, como últimos.

SOLUÇÃO. — Gregório e Dionísio distribuem os graus das ordens angélicas diferentemente, quanto aos Principados e às Virtudes, e, no mais, do mesmo modo. Pois, Dionísio coloca as Virtudes inferiores às Dominações e superiores às Potestades; os Principados, porém, inferiores às Potestades e superiores aos Arcanjos. Ao passo que Gregório coloca os Principados no meio, entre as Dominações e as Potestades; e as Virtudes, no meio, entre as Potestades e os Arcanjos. E ambas essas disposições podem se apoiar na autoridade do Apóstolo (Ef 1, 20) que, enumerando as ordens médias de maneiraascendente, diz, que Deus o constituiu, i. é, Cristo, à sua mão direita no céu, acima de todo o Principado, e Potestade, e Virtude, e Dominação; onde põe a Virtude entre a Potestade e a Dominação, conforme a distribuição de Dionísio. Mas, noutro passo, enumerando as mesmas ordens, de maneira descendente, diz (Cl 1, 16): quer sejam os Tronos, quer as Dominações, quer os Principados, quer as Potestades, tudo foi criado por ele e para ele; onde coloca os Principados como médios entre as Dominações e as Potestades, conforme a distribuição de Gregório.

Primeiro, pois, vejamos a razão da distribuição de Dionísio. Nela se deve considerar que, como já foi dito (a. 1), a primeira hierarquia vê as razões das coisas, no próprio Deus; a segunda, nas causas universais; a terceira, porém, quanto à determinação para efeitos especiais. E como Deus é o fim, não só dos

ministérios angélicos, mas também de todas as criaturas, à primeira hierarquia pertence à consideração do fim; à média, a disposição universal do que se deve fazer; à última, a aplicação da disposição ao efeito, que é a execução da obra. Ora, estas três coisas encontram-se, manifestamente, em qualquer operação. E por isso, Dionísio, deduzindo dos nomes das ordens as propriedades delas, colocou, na primeira hierarquia, as ordens, cujos nomes são impostos, relativos a Deus, e são os Serafins, os Querubins e os Tronos. Colocou na hierarquia média as ordens, cujos nomes designam um governo ou disposição comuns, e que são as Dominações, as Virtudes e as Potestades. Colocou, por fim, na terceira hierarquia, as ordens cujos nomes designam a execução da obra e que são os Principados, os Anjos e os Arcanjos.

Em relação ao fim, porém, três coisas se podem considerar. Pois, primeiro, considera-se o fim; depois, adquire-se o conhecimento perfeito dele; terceiro, fixa-se nele a intenção. Ora, destas três coisas, a segunda se adiciona a primeira e a terceira, a ambas as outras. E como Deus é o fim das criaturas, assim como o chefe é o fim do exército, conforme diz Aristóteles, pode-se descobrir, nas coisas humanas, um símile das ordens em questão. Assim, há certos que têm tal dignidade, que podem por si mesmos achegar-se familiarmente ao rei ou ao chefe; outros, além disso, podem ainda conhecer-lhe os segredos; outros por fim e ainda mais, sempre o acompanham, estando-lhe como conjuntos. E de acordo com esta semelhança, podemos compreender a disposição das ordens da primeira hierarquia. Pois, os Tronos estão elevados de modo que recebem a Deus, familiarmente, em si mesmos, porque podem conhecer nele imediatamente as razões das coisas; e isso é próprio de toda a primeira hierarquia. Ao passo que os Querubins conhecem supereminentemente os segredos divinos. E os Serafins, enfim, são excelentes pelo que é mais elevado que tudo, a saber, estar unido ao próprio Deus. De modo que a ordem dos Tronos é denominada pelo que é comum a toda a hierarquia; assim como, pelo que é comum a todos os espíritos celestes, é denominada a ordem dos Anjos.

Por outro lado, em a noção de governo três coisas se incluem. A primeira é a definição daquilo que se deve fazer, e isso é próprio às Dominações. A segunda é dar a faculdade de cumprir, e isso pertence às Virtudes. A terceira é ordenar de que modo o preceituado ou definido pode ser cumprido, para que se executem, e isso pertence às Potestades.

Ora, a execução dos ministérios angélicos consiste em anunciar as coisas divinas. Mas, na execução de qualquer ato, uns começam a ação e outros a dirigem; assim, no canto, os que entoam e, na guerra, os que comandam e dirigem os outros. E isto pertence aos Principados. Outros há porém que simplesmente executam, e isso pertence aos Anjos. Outros, por fim, têm uma situação média, e é o que se dá com os Arcanjos, como já se disse.

Ora, esta distribuição das ordens é congruente, porque sempre o mais elevado da ordem inferior tem afinidade com o último da superior; assim os ínfimos animais distam pouco das plantas. A primeira ordem, pois, é a das divinas Pessoas e tem o seu termo no Espírito Santo, que é o amor procedente; com esta tem afinidade a ordem suprema da primeira hierarquia, que tira a denominação do incêndio do amor. Depois, a ínfima ordem da primeira hierarquia é a dos Tronos que, em virtude do próprio nome, têm certa afinidade com as Dominações. Pois os Tronos, como diz Gregório, são aqueles pelos quais Deus decreta os seus juízos; e recebem as iluminações divinas para o fim de iluminarem imediatamente a segunda hierarquia, à qual pertence à disposição dos divinos ministérios. Em seguida, a ordem das Potestades tem afinidade com a dos Principados; pois, devendo as Potestades impor a ordem aos que lhes estão sujeitos, essa ordenação está imediatamente designada em o nome dos Principados, que são os primeiros na execução dos ministérios divinos, por presidirem ao governo dos povos e dos reinos,

que é o primeiro e o principal dos ministérios divinos, porque o bem do povo é mais divino que o de um só homem. E por isso, diz a Escritura: O príncipe do reino dos Persas resistiu-me.

Mas, também a distribuição que Gregório faz das ordens é congruente. Pois, como as Dominações definem e preceituam o que entende com os ministérios divinos, pelas disposições deles, em que se exercem os ministérios divinos, dispõem-se às ordens que lhe estão sujeitas. Porque, como diz Agostinho, os corpos são regidos numa certa ordem: os inferiores, pelos superiores, e todos, pela criatura espiritual; e o espírito mau, pelo bom. E a primeira ordem, depois das Dominações, é a dos Principados que governam também aos bons espíritos. Depois, as Potestades, pelas quais são afastados os maus espíritos, assim como pelas potestades terrenas são afastados os malfeitores, segundo a Escritura. Depois delas, as Virtudes, que têm poder sobre a natureza corpórea, na operação dos milagres. Em seguida, os Arcanjos e os Anjos, que anunciam aos homens grandes acontecimentos superiores à razão, ou pequenos, que a razão pode alcançar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É mais importante para os anjos estarem sujeitos a Deus, do que presidirem aos inferiores; e isto deriva daquilo. Por onde, as ordens que recebem denominação da superioridade não são as supremas, mas antes, as que recebem a denominação do se voltarem para Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proximidade de Deus designada pelo nome dos Tronos, convém também aos Querubins e aos Serafins, e de modo mais excelente, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, o conhecimento. supõe o objeto conhecido em quem conhece; enquanto que o amor supõe. o amante unido à causa amada. Ora, o superior está, em si mesmo, de modo mais nobre que no inferior; ao passo que o inferior está de modo mais nobre no superior, que em si mesmo. Por onde, o conhecimento do que é inferior tem, preeminência sobre o amor; ao passo que o amor do que é superior, e sobretudo de Deus, tem preeminência sobre o conhecimento.

RESPOSTA À QUARTA. — Se considerarmos atentamente as distribuições das ordens, segundo Dionísio e segundo Gregório, veremos que em pouco, ou nada diferem, referidas à realidade. Assim, Gregório, deduz o nome dos Principados do presidirem aos bons espíritos; o que também convém às Virtudes, em cujo nome se compreende a fortaleza, que dá eficácia aos espíritos inferiores para executarem os divinos ministérios. — Ainda. As Virtudes de Gregório identificam-se com os Principados, de Dionísio. Pois, o primeiro dos ministérios divinos é fazer milagres, preparando-se, por aí, a via para a anunciação dos Arcanjos e dos Anjos.

Art. 7 — Se as ordens permanecerão depois do dia do juízo.

(II Sent., dist. XI, part. II, a. 6; IV, dist. XLVII, q. 1, a. 2)

O sétimo discute-se assim. — Parece que as ordens não permanecerão depois do dia do juízo.

1. — Pois, diz o Apóstolo, que Cristo destruirá todo o Principado, e Potestade, quando tiver entregado o reino a Deus e ao Padre, e isso há de ser na consumação última. Logo, por igual razão, nesse estado, todas as outras ordens serão suprimidas.

2. Demais. — É função das ordens angélicas purificar, iluminar e aperfeiçoar. Ora, depois do dia do juízo, nenhum anjo purificará, iluminará ou aperfeiçoará outro, porque não mais têm que progredir na ciência. Logo, será inútil permanecerem as ordens angélicas.

3. Demais. — O Apóstolo diz, dos anjos, que todos esses espíritos são uns ministros, enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança de salvação; por onde é patente que as funções dos anjos se ordenam a conduzir os homens à salvação. Ora, todos os eleitos, até o dia do juízo, hão de conseguir a salvação. Logo, depois do dia do juízo, não permanecerão as funções e as ordens dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: as estrelas, permanecendo na sua ordem e no seu curso o que é explicado como referente aos anjos. Logo, estes sempre permanecerão nas suas funções.

SOLUÇÃO. — Nas ordens angélicas, duas causas se podem considerar: a distinção dos graus e o exercício das funções. — A distinção dos graus nos anjos, se funda na diferença da natureza e da graça, como já se disse; e ambas essas diferenças permanecerão sempre neles. Pois, não podem ser privados das diferenças das naturezas, a não ser desaparecendo eles. E a diferença da glória sempre neles existirá, fundada na diferença do mérito precedente. — Quanto ao exercício das funções angélicas, esse, depois do dia do juízo, permanecerá de certo modo e, de outro, cessará. Cessará, quanto à condução de certos homens ao fim; permanecerá, porém, no que diz respeito à consecução última do fim. Assim, umas são as funções das ordens militares, na luta, e, outras, no triunfo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os Principados e as Potestades deixarão de existir, na referida consumação final, no atinente à condução dos fiéis ao fim; pois, conseguido este, já não é necessário tender para ele. E esta razão se deduz das palavras do Apóstolo: Quando tiver entregado o reino a Deus e ao Padre, i. é, quando levar os fiéis à fruição mesma de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As ações de uns anjos sobre outros devem-se considerar relativamente à semelhança dos nossos atos inteligíveis. Ora, há em nós muitos atos inteligíveis ordenados pela ordem da causa em relação ao causado; assim, quando por muitos meios chegamos gradualmente a uma conclusão. Ora, é manifesto que o conhecimento da conclusão depende de todos os meios precedentes, não só quanto à aquisição de nova ciência, mas também quanto à conservação desta. E a prova é que, se a alguém esquecer algum dos meios precedentes, poderá ter opinião ou fé, quanto à conclusão, mas não ciência, desde que é ignorada a ordem das causas. E portanto, como os anjos inferiores conhecem as razões das obras divinas pela luz dos superiores, desta luz depende o conhecimento deles, não só quanto à aquisição da nova ciência, mas também quanto à conservação desta. Por onde, embora depois do juízo, os anjos inferiores não mais progridam em nenhum conhecimento, contudo nem por isso deles se exclui a iluminação dos superiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora depois do dia do juízo, os homens não precisem mais ser levados à salvação pelo ministério dos anjos, contudo, aqueles que já o conseguiram terão alguma iluminação por ofício deles.

Art. 8 — Se os homens serão transferidos às ordens dos anjos.

(II Sent., dist. IX, a. 8)

O oitavo discute-se assim. — Parece que os homens não serão transferidos às ordens dos anjos.

1. — Pois, a hierarquia humana está compreendida na ínfima hierarquia celeste, como esta, na média, e a média, na primeira. Ora, os anjos da ínfima hierarquia nunca serão transferidos para a média ou para a primeira. Logo, nem os homens serão transferidos para as ordens dos anjos.

2. Demais. — Certas funções cabem às ordens dos anjos, como guardar, fazer milagres, afastar os demônios e outras, que não se consideram cabíveis às almas dos santos. Logo, não, serão estes transferidos às ordens dos anjos.

3. Demais. — Assim como os bons anjos levam ao bem, assim, os demônios, ao mal. Ora, como o reprova Crisóstomo, é errôneo dizer que as almas dos homens maus convertem-se em demônios. Logo, não se deve concluir que as almas dos santos se transfiram para as ordens dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, falando dos santos: serão tomo os anjos de Deus no céu.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, as ordens dos anjos distinguem-se pela condição da natureza e pelos dons da graça. Se, pois, forem elas consideradas só quanto ao grau da natureza então de nenhum modo os homens poderão ser transferidos para elas porque permanecerá sempre a distinção das naturezas. Donde, certos, considerando isso, afirmaram que de nenhum modo os homens podem ser transferidos à igualdade angélica; o que é errôneo e repugna à promessa de Cristo: são iguais aos anjos por serem filhos da Ressurreição. Pois, o que procede da natureza é material, em relação à ordem; ao passo que o que é completivo é dom da graça, dependente da liberalidade de Deus e não, da ordem da natureza. Por onde, por dom da graça, os homens podem merecer glória tão grande, que se igualem aos anjos, conforme os graus de cada ordem; e isso é serem os homens transferidos para as ordens dos anjos.

Outros, porém, dizem que, para as ordens dos anjos serão transferidos, não todos os que se salvam, mas só os virgens ou perfeitos; enquanto que os demais constituirão uma ordem própria, como que conjunta a toda a sociedade dos anjos. — Mas, esta opinião vai contra Agostinho, que diz não haverá duas sociedades, de homens e de anjos, mas uma só; pois, a beatitude de todos consiste em aderir a Deus uno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A graça é dada aos anjos em proporção dos dons naturais; o que não se dá com os homens, como já se disse. Onde, assim como os anjos inferiores não podem ser transferidos ao grau natural dos superiores, assim nem ao grau gratuito. Os homens, porém, podem subir ao grau gratuito, mas não, ao natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos, pela ordem da natureza, são médios entre nós e Deus. Por onde, pela lei comum, por eles são administrados, não só as coisas humanas, mas também todos os seres corpóreos. Porém, os homens santos, mesmo depois desta vida, conservam a mesma natureza nossa. Por onde, pela lei comum, não administram as coisas humanas, nem intervêm nos negócios dos vivos, como diz Agostinho. Às vezes porém, por dispensa especial, a certos santos é concedido, vivos ou mortos, desempenhar esse ofício, quer fazendo milagres, quer afastando os demônios, ou fazendo coisas semelhantes, como diz Agostinho, no mesmo livro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é errôneo dizer que os homens são transferidos às penas dos demônios; mas, alguns ensinaram erradamente, que os demônios não são mais do que as almas dos defuntos, e isso é o que Crisóstomo reprova.

Questão 109: Da ordem dos anjos maus.

Em seguida devemos considerar a ordem dos anjos maus.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há ordens de demônios.

(II Sent., dist. VI. Q. 1, a. 4; IV dist. XLVII, q. 1, a. 2, qa 4; Ephes., cap. VI, lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há ordens de demônios.

1. — Pois, a ordem é da essência do bem, como o modo e a espécie, segundo diz Agostinho. E ao contrário, a desordem é da essência do mal. Ora, nos bons anjos, nada é desordenado. Logo, não há ordens de maus anjos.

2. Demais. — As ordens angélicas estão compreendidas em alguma hierarquia. Ora, os demônios, privados de toda santidade, não estão em nenhuma hierarquia, que é o principado sagrado. Logo, não há ordens de demônios.

3. Demais. — Os demônios decaíram das varias ordens dos anjos, como se diz comumente. Se pois, alguns demônios são considerados pertencentes a alguma ordem, porque dela decaíram, conclui-se que lhes deveriam ser atribuídos os nomes das várias ordens. Ora, nunca se soube que fossem chamados Serafins, Tronos ou Dominações. Logo, por igual razão, não estão nas demais ordens.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Ef 6, 12): nós temos que lutar contra os Principados e Potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 108, a. 4, 7, 8), a ordem angélica é considerada em relação ao grau da natureza e ao da graça. Ora, a graça tem duplo estado: o imperfeito, que é o de merecer; e o perfeito, que é o da glória consumada. Se, pois, considerarem-se as ordens angélicas quanto à graça imperfeita, então os demônios lhes pertenceram, outrora, mas delas decaíram: e isto é conforme ao que já estabelecemos (q. 62, a. 3), que todos os anjos foram criados em graça. Se porém forem considerados quanto à natureza, então ainda agora eles a elas pertencem, pois não perderam os dons da natureza, como diz Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se estabeleceu (q. 49, a. 3), o bem pode existir sem o mal, mas não este, sem aquele. Por onde, os demônios, na medida em que têm a natureza boa, são ordenados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordenação dos demônios, considerada em relação a Deus ordenador, é sagrada, pois, ele usa deles para si mesmo. Mas em relação à vontade dos demônios, não o é, porque abusam da natureza própria, para o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome de Serafins é imposto por causa do ardor da caridade; o de Tronos, por habitar neles a divindade; o de Dominações, por fim, importa uma certa liberdade. Tudo o que se opõe ao pecado. Por onde, tais nomes não se podem atribuir aos anjos pecadores.

Art. 2 — Se entre os demônios há superiores.

(Supra. Q. 63. a. 8; II Sent., dist. VI, q. 1. a. 4; IV, dist. XLVII, a. 2, qa 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que, entre os demônios, não há superiores.

1. — Pois, toda superioridade se funda nalguma ordem da justiça. Ora, os demônios perderam totalmente a justiça. Logo, entre eles não há superiores.

2. Demais. — Onde não há obediência e sujeição não há superioridade. Ora, esta não pode existir sem a concórdia, que de nenhum modo existe nos demônios, conforme a Escritura (Pr 23, 10): Entre os soberbos há sempre contendas. Logo entre os demônios não há superiores.

3. Demais. — Se entre eles existisse alguma superioridade, esta haveria de lhes pertencer, quer à natureza, quer à culpa ou à pena. Ora, não à natureza, porque não desta, mas do pecado é que resultou a sujeição e a servidão. Nem à culpa ou à pena, porque então os demônios superiores, que pecaram mais, estariam sujeitos aos inferiores. Logo, não há superiores entre os demônios.

Mas, *em contrário*, diz a Glossa: Enquanto durar o mundo, os anjos governarão, os anjos; os homens, os homens e os demônios, os demônios.

SOLUÇÃO. — Como o ato resulta da natureza da coisa, nos seres, cuja natureza é ordenada, necessariamente hão-de os atos se ordenar entre si. Como é patente nos seres corpóreos; pois, porque os corpos inferiores dependem, por ordem natural, dos corpos celestes, os atos e os movimentos daqueles estão sujeitos aos atos e movimentos destes. Ora, é manifesto, pelo que já foi dito (a. 1), que os demônios estão constituídos uns sob a dependência dos outros. Por onde, os atos daqueles dependem dos atos destes. E nisto consiste a essência da superioridade, a saber, que o ato do súdito esteja submetido ao do superior. Assim, pois, a disposição natural mesma dos demônios exige que haja entre eles superior. E isto também convém à divina sabedoria, que nada deixa desordenado no universo, e que atinge fortemente desde uma extremidade à outra, e dispõe todas as coisas com suavidade, como diz a Escritura (Sb 8, 1).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A superioridade, nos demônios, não se lhes funda na justiça, mas na justiça de Deus que tudo ordena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A concórdia, pela qual uns demônios obedecem a outros, não nasce da amizade que tenham entre si, mas da nequícia comum com que odeiam os homens e repugnam à justiça de Deus. Pois, é o próprio aos homens ímpios unirem-se e submeterem-se aos de forças superiores, para executarem a própria nequícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os demônios não são iguais por natureza e por isso há entre eles superiores. O que não se dá com os homens, iguais por natureza. Ora, submeterem-se os demônios inferiores aos superiores, não é para bem, mas antes para mal destes; pois, fazer o mal sendo a máxima miséria, governar maus é ser mais miserável que eles.

Art. 3 — Se nos demônios há iluminação.

O terceiro discute-se assim. — Parece que nos demônios há iluminação.

1. — Pois, a iluminação consiste na manifestação da verdade. Ora, um demônio pode manifestar a verdade a outro, porque os superiores têm maior vigor, quanto ao acume da ciência natural. Logo, os demônios superiores podem iluminar os inferiores.

2. Demais. — O corpo com luz superabundante pode iluminar o que é dela deficiente; assim, o sol ilumina a lua. Ora, os demônios superiores têm mais abundante participação do lume natural. Logo, podem iluminar os inferiores.

Mas, *em contrário*. — A iluminação vai com a purificação e a perfeição, como antes se disse (q. 106, a. 1, 2). Ora, purificar não cabe aos demônios, conforme a Escritura (Ecle 34, 4): que coisa será limpa por um imundo?Logo, nem a iluminação.

SOLUÇÃO. — Nos demônios não pode haver iluminação. Pois, como já se disse (q. 107, a. 2), a iluminação sendo propriamente, a manifestação da verdade, ela se ordena por Deus, que ilumina todo intelecto. Mas, outra manifestação da verdade pode ser a locução, como quando um anjo manifesta a outro o seu conceito. Ora, a perversidade dos demônios faz com que um não procure ordenar o outro para Deus, mas, antes, afastá-lo da ordem divina. E por isso um não ilumina o outro, mas pode comunicar a este o seu conceito, por meio da locução.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é qualquer manifestação da verdade que se domina iluminação, mas só a que foi referida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que diz respeito ao conhecimento natural, não é necessária a manifestação da verdade, nem entre os anjos, nem entre os demônios. Pois, como já se disse (q. 55, a. 2), logo, desde o princípio do conhecimento deles, conheceram tudo o que respeita o conhecimento natural. Por onde, a maior plenitude de luz natural, existente nos demônios superiores, não pode ser causa de iluminação.

Art. 4 — Se os bons anjos têm superioridade sobre os maus.

O quarto discute-se assim. — Parece que os bons anjos não têm superioridade sobre os maus.

1. — Pois, a superioridade, nos anjos, se baseia sobretudo na iluminação. Ora, os maus anjos, sendo trevas, não são iluminados pelos bons. Logo, estes não têm superioridade sobre aqueles.

2. Demais. — O que os súbditos fazem de mal é atribuído à negligência do chefe. Ora, os demônios fazem muito mal. Se, pois, estão sujeitos ao governo dos bons anjos, resulta que há nestes alguma negligência, o que é inadmissível.

3. Demais. — A superioridade dos anjos resulta da ordem da natureza, como se disse antes (a. 2). Ora, se como se diz comumente, os demônios decaíram, das várias ordens, muitos deles são superiores, na ordem da natureza, a muitos bons anjos. Logo, estes não têm superioridade sobre todos os maus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: o espírito, transviado da vida racional e pecador, é governado pelo de vida racional, pio e justo. E Gregório: chamam-se potestades os anjos a cujo império estão sujeitas as virtudes adversas.

SOLUÇÃO. — Toda a ordem da superioridade está primária e originalmente em Deus; e é participada pelas criaturas, conforme o grau em que se aproximam de Deus. Assim, as mais perfeitas e mais próximas de Deus têm influência sobre as outras. Ora, a máxima perfeição, e que mais aproxima de Deus, é a das criaturas que o fruem, como os santos anjos, e dessa perfeição os demônios estão privados. Por onde, os bons anjos têm superioridade sobre os maus, que são governados por eles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os santos anjos revelam aos demônios muitas coisas dos mistérios divinos, quando a divina justiça exige certas se façam pelos demônios, quer para punição dos maus, quer para exercitação dos bons; assim como nas coisas humanas, os assessores do juiz revelam aos algozes a sentença do mesmo. E tais revelações, referidas aos anjos reveladores, são iluminações, porque eles as ordenam para Deus. Não o são, porém, em relação aos demônios, que assim não as ordenam, senão à satisfação da iniqüidade própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os santos anjos são ministros da divina sabedoria. Por onde, assim como esta permite que certos males sejam feitos pelos maus anjos ou pelos homens, por causa do bem que deles venha, assim, os bons anjos não coíbem totalmente os maus de fazerem o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo inferior, na ordem da natureza, governa os demônios, embora superiores, nessa ordem; porque a virtude da divina justiça, a que inerem os bons anjos, é mais poderosa que a virtude natural angélica. Por isso, entre os homens, o espiritual julga todas as coisas, como diz a Escritura (1 Cor 11, 15). E o filósofo diz, que o virtuoso é a regra e a medida de todos os atos humanos.

Questão 110: Do governo dos anjos sobre a criatura corpórea.

Em seguida devemos considerar o governo dos anjos sobre a criatura corpórea.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a criatura corpórea é governada pelos anjos.

(III Cont. Gent., cap. LXXVIII; De Verit., q. 5, a. 8).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a criatura corpórea não é governada pelos anjos.

1. — Pois, seres com determinado modo de obrar não precisam ser governados por nenhum superior; e se precisamos ser governados é para não agirmos de modo diverso do necessário. Ora, os seres corpóreos obram determinados atos resultantes dos dons naturais, outorgados por Deus. Logo, não necessitam o governo dos anjos.

2. Demais. — Os seres inferiores são governados pelos superiores. Ora, há certos corpos considerados inferiores, e outros, superiores. Logo, aqueles são governados por estes, sem necessidade de serem governados pelos anjos.

3. Demais. — As diversas ordens dos anjos distinguem-se pelas diversas funções. Ora, se as criaturas corpóreas são governadas pelos anjos, estes terão tantas funções quantas às espécies daquelas. Logo, também haverá tantas ordens de anjos, quantos estas espécies, o que é contra o que já ficou estabelecido (q. 108, a. 2). Logo, a criatura corpórea não é governada pelos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: todos os corpos são governados pelo espírito racional da vida. E Gregório: neste mundo visível nada pode ser disposto senão pela criatura invisível.

SOLUÇÃO. — Tanto nas coisas humanas, como nas naturais, é comum seja o poder particular submetido ao universal e por este regido; assim, o poder do bailio está submetido ao do rei. E também em relação aos anjos já foi dito (q. 108), que os superiores, que presidem aos inferiores, têm ciência mais universal. Ora, é manifesto, que a virtude de qualquer corpo é mais particular que a da substância espiritual; pois, ao passo que toda forma corpórea é individuada pela matéria e determinada, local e temporalmente, as formas imateriais são absolutas e inteligíveis. Por onde, assim como os anjos inferiores, de formas menos universais, são governados pelos superiores, assim todos os corpos são governados pelos anjos. E isto é ensinado não só pelos santos Doutores, mas também por todos os filósofos que admitem substâncias incorpóreas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas corpóreas têm determinados atos, que só se exercem quando elas são movidas, porque é próprio do corpo não agir senão pelo movimento. Logo, é necessário seja a criatura corpórea movida pela espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, segundo a opinião de Aristóteles, que ensinava serem os corpos celestes movidos pelas substâncias espirituais; e ele procurou determinar o número delas pelo dos movimentos que se verificam nos corpos celestes. Mas não ensinou existirem quaisquer substâncias espirituais com governo imediato sobre os corpos inferiores, a não serem talvez as almas humanas. E isto porque não admitia outras operações, nos corpos inferiores, senão as naturais para explicar as quais bastava o movimento dos corpos celestes. Mas nós admitimos que muitas coisas se realizam, nos corpos inferiores, que escapam aos atos naturais dos corpos. E para explicá-los não bastam as virtudes dos

corpos celestes, sendo necessário admitirmos que os anjos têm governo imediato, não só dos corpos celestes, mas também dos inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os filósofos trataram diversamente das substâncias imateriais. — Assim, para Platão, elas são as razões e as espécies dos corpos sensíveis, sendo umas mais universais que outras. E por isso ensina que essas substâncias têm o governo imediato de todos os corpos sensíveis, correspondendo a diversos corpos diversas substâncias. — Para Aristóteles porém, elas não são espécies de corpos sensíveis, mas algo de mais elevado e universal. E por isso, não lhes atribuiu o governo imediato de cada um dos corpos, mas só dos agentes universais, que são os corpos celestes. — Avicena enfim seguiu uma via média. Com Platão, admite uma substância espiritual que preside imediatamente à esfera dos corpos ativos e passivos; porque com Platão, admite serem as formas desses sensíveis derivadas das substâncias imateriais. Mas, diferindo de Platão, ensina a existência de uma só substância imaterial, que governa todos os corpos inferiores e a que chama Inteligência agente.

Mas os santos Doutores, de outro lado, ensinam com os Platônicos, que os diversos seres corpóreos são presididos por diversas substâncias corporais. Assim, Agostinho diz: Cada ser visível deste mundo tem uma inteligência, que lhe é preposta. Damasceno: O diabo era das virtudes angélicas que presidiam à ordem terrestre. E Orígenes, a propósito daquilo da Escritura — A jumenta vendo o anjo: o mundo precisa de anjos, que governem os animais, presidam-lhes ao nascimento, bem como ao crescimento dos rebentos, das plantações e dos demais seres. Mas isto não se funda em que um anjo por natureza seja mais apto a presidir aos animais, que às plantas; porque qualquer anjo, ainda mínimo, tem virtude mais alta e universal do que qualquer gênero de corpos; mas, sim, na ordem da divina sabedoria, que prepôs, a coisas diversas, diversos superiores. Daqui porém não se segue haja mais de nove ordens de anjos; pois, como já foi dito (q. 108, a. 2), as ordens se distinguem pelas funções gerais. Por onde, assim como, segundo Gregório, à ordem das Potestades pertencem todos os anjos que, propriamente, governam os demônios, assim, à das Virtudes pertencem todos os que governam as coisas puramente corpóreas e, pelo ministério destes realizam-se às vezes os milagres.

Art. 2 — Se a matéria corpórea obedece à vontade dos anjos.

(Supra, q. 65, a. 4; q. 91, a. 2; III, Cont. Gent., cap.CIII. De Pot., q. 6, a. 3; De Malo, q. 16, a. 9; Quodl., IX, q. 4, a. 5; Galat., cap. III, lect 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que a matéria corpórea obedece à vontade dos anjos.

1. — Pois, maior é a virtude do anjo que a da alma. Ora, a matéria corpórea obedece à idéia da alma; assim, pela idéia desta, o corpo do homem sofre a imutação do calor e do frio e, às vezes, até mesmo a da saúde e da doença. Logo, com maior razão, pela idéia do anjo se transmuta a matéria corpórea.

2. Demais. — Tudo o que pode a virtude inferior pode a superior. Ora, a virtude angélica é superior à corpórea. Ora, o corpo tem a virtude de transmutar a matéria corpórea para que esta receba determinada forma; assim quando o fogo gera o fogo. Logo, com maior razão, os anjos por virtude própria podem levar a matéria corpórea a determinada forma, transmutando-a.

3. Demais. — Toda a natureza corpórea é governada pelos anjos, como já se disse (a. 1); assim pois os corpos estão para eles como instrumentos, porquanto é da essência do instrumento ser motor movido. Ora, nos efeitos há algo da virtude dos agentes principais, que não pode ser causado pela virtude do instrumento e isto é o que há de principal no efeito. Assim, a digestão da nutrição dá-se em virtude do calor natural, instrumento da alma nutritiva; mas, se daí resulta a carne viva, é em virtude da alma.

Semelhantemente, é virtude própria da serra cortar a madeira; mas por virtude da arte é que esta chega a receber a forma de um leito. Logo, a forma substancial, que é o principal nos efeitos corpóreos, resulta da virtude dos anjos; e portanto, a matéria, quanto à sua informação, obedece aos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não se deve pensar que a matéria das coisas visíveis obedeça à vontade dos anjos transgressores, mas, só a Deus.

SOLUÇÃO. — Os Platônicos ensinam que as formas materiais são causadas pelas imateriais, porque as concebem como umas participações destas. E a estes adere Avicena, sob certo aspecto, admitindo que todas as formas materiais procedem da concepção da Inteligência e que os agentes corpóreos só dispõem para as formas. — Mas enganaram-se pensando que a forma é algo feito por si mesmo, procedente, como tal, de um princípio formal. Pois, como o Filósofo o prova, o que vem propriamente a ser é o composto, que existe, propriamente, como por assim dizer subsistente. Ao passo que a forma não se chama ente, porque exista, mas porque é o princípio da existência de alguma coisa: e assim, por conseqüência, ela não vem propriamente a ser, pois, vem a ser o que existe, não passando o vir-a-ser se não de via para o existir. Ora, é manifesto que o feito é semelhante ao que o fez, porque todo agente age semelhantemente a si mesmo. Por onde, o que faz as coisas naturais tem semelhança com o composto, ou porque é composto, e assim o fogo gera o fogo; ou porque o composto total, quanto à matéria e quanto à forma, existe em virtude de quem os fez, o que é próprio de Deus. Assim, pois, toda informação da matéria ou vem imediatamente de Deus, ou de algum agente corpóreo; não porém imediatamente, do anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A nossa alma está unida ao corpo, como forma, não sendo pois, de admirar se este se transmuta, formalmente, à idéia daquela; sobretudo estando o movimento do apetite sensitivo, que se realiza com certa transmutação corpórea, sujeito ao império da razão. Ora, como o anjo não se comporta assim em relação aos corpos naturais, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que pode a virtude inferior pode a superior, não do mesmo, mas de modo mais excelente; assim como o intelecto conhece os sensíveis de modo mais excelente que o sentido. O anjo, pois, transmuta a matéria corpórea de modo mais excelente que os agentes corpóreos, a saber, movendo, como causa superior, estes agentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que, por virtude dos anjos, resultem, nas coisas naturais, certos efeitos, para os quais não bastariam os agentes corpóreos. Mas isto não quer dizer que a matéria obedeça à vontade do anjo; assim como ela não obedece à vontade dos cozinheiros que, com uma certa sabedoria artística, obtêm um modo de decocção, por meio do fogo, que este por si só não poderia causar. E isto porque reduzir a matéria ao ato da forma substancial não excede à virtude do agente corpóreo, pois, é natural a este poder obrar o que lhe é semelhante.

Art. 3 — Se os corpos obedecem aos anjos quanto ao movimento local.

(De Pot., q. 6, a. 3; De Malo, q. 16, a. 1, ad 14; a. 10; Quodl. IX. Q. 4, a. 5; In Iob, cap. I, lect III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos não obedecem aos anjos, quanto ao movimento local.

1. — Pois, o movimento local dos corpos naturais resulta da forma deles. Ora, os anjos não causam as formas dos corpos naturais, como já se disse (a. 2). Logo, também não podem causar-lhes o movimento local.

2. Demais. — Como o prova Aristóteles, o movimento local é o primeiro dos movimentos. Ora, os anjos não podem causar os outros movimentos, transmutando formalmente a matéria. Logo, também não podem causar o movimento local.

3. Demais. — Os membros corpóreos obedecem às concepções da alma, quanto ao movimento local, por terem em si mesmos um princípio vital. Ora, nos corpos naturais não há nenhum princípio vital. Logo, eles não obedecem aos anjos, quanto ao movimento local.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que os anjos aplicam os germes corpóreos para produzirem certos efeitos. Ora, tal não podem fazer, senão movendo-se localmente. Logo, os corpos lhes obedecem, quanto ao movimento local.

SOLUÇÃO. — Como diz Dionísio, a divina sabedoria une as ínfimas, das criaturas superiores, às supremas, das inferiores. Por onde se vê, que a natureza inferior, no que há nela de supremo, tem contato com a natureza superior. Ora, a natureza corpórea é inferior à espiritual. Entre todos os movimentos corpóreos, porém, o movimento local é o mais perfeito, como o prova Aristóteles; e a razão é que o móvel, no movimento local, não é potencial em relação a algo do intrínseco, como tal, mas só a algo de extrínseco, que é o lugar. E por isso da natureza corpórea é natural ser movida, quanto ao movimento local, imediatamente, pela natureza espiritual. Por onde, os filósofos ensinaram, que os corpos supremos são movidos localmente pelas substâncias espirituais; e por isso vemos que a alma move o corpo, primária e principalmente, pelo movimento local.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há nos corpos outros movimentos locais, além dos que resultam das formas; assim, o fluxo e o refluxo do mar não resultam da forma substancial da água, mas se dão por virtude da lua. E com maior razão, certos movimentos locais podem ser causados pela virtude das substâncias espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos, causando o movimento local, que é o primeiro, podem por este causar os outros movimentos, empregando os agentes corpóreos, para produzirem tais efeitos; assim como o ferreiro emprega o fogo para amolecer o ferro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os anjos têm virtude menos limitada que a alma. Por onde, a virtude motiva desta é limitada pelo corpo a que esta unida, que ela vivifica e mediante o qual pode mover outros seres. Enquanto que, a virtude do anjo, não estando limitada por nenhum corpo, ele pode mover localmente corpos que não lhe estão conjuntos.

Art. 4 — Se os anjos podem fazer milagres.

(Infra, q. 114, a. 4; III Cont. Gent., cap. CII, CIII; De Pot., q. 6, a. 3, 4; Compend. Theol., cap. CXXXVI; Opusc.XI, Resp. de XXXVI Artic., a. 15, 16, 18; in Ioan, cap. X, lect. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos podem fazer milagres.

1. — Pois, como diz Gregório, chamam-se virtudes os espíritos pelos quais mais freqüentemente se fazem presságios e os milagres.

2. Demais. — Como diz Agostinho, os magos fazem milagres por contratos privados; os bons Cristãos, por pública justiça; os maus Cristãos, por sinais da justiça publica. Ora, os magos fazem milagres por serem ouvidos pelos demônios, como o mesmo autor diz, no mesmo livro. Logo, os demônios podem fazer milagres e com maior razão os anjos bons.

3. Demais. — Como Agostinho diz, crê-se que as coisas visivelmente feitas, mesmo pelas potestades inferiores do ar, podem ser feitas, sem absurdo. Ora, dizemos que há milagre, quando um efeito das causas naturais é produzido sem dependência da causa; p. ex., quando alguém sara de febre, sem ser por operação da natureza. Logo, os anjos e os demônios podem fazer milagres.

4. Demais. — A virtude superior não esta sujeita à ordem da causa inferior. Ora, a natureza corpórea é inferior ao anjo. Logo, este pode operar fora da ordem dos agentes corpóreos, o que é fazer milagres.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, de Deus (Sl 135, 4): O que faz grandes maravilhas só.

SOLUÇÃO. — Diz-se que há propriamente milagre, quando alguma coisa se realiza, contra a ordem da natureza. Não basta porém para a existência do milagre que alguma coisa se faça contra a ordem de alguma natureza particular; pois então quem atirasse uma pedra para cima faria milagre, por isso contra a ordem da natureza da pedra. Chama-se, portanto, milagre ao que se faz contrariamente à ordem de toda a natureza criada. Ora, isso Deus apenas pode fazer; porque tudo quanto fizer o anjo, ou qualquer natureza criada, por virtude própria, fa-lo-á conforme à ordem da natureza criada e então não é milagre. Donde se conclui que só Deus pode fazer milagres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que certos anjos fazem milagres ou porque por desejo deles Deus os faz, assim como também se diz que os santos os fazem; ou porque desempenham certas funções, nos milagres, p. ex., reunindo as cinzas, na ressurreição geral, ou fazendo coisas semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chamam-se milagres, simplesmente falando, segundo já disse, as coisas feitas contra a ordem de toda a natureza criada. Mas, como não nos é conhecida toda a virtude da natureza criada, por isso dizemos que para nós há milagre quando alguma coisa é feita contra a ordem da natureza criada, que conhecemos, por alguma virtude criada, que ignoramos. Assim não é milagre, em si mesmo, mas só para nós, qualquer coisa que os demônios façam por virtude natural; sendo desse modo que os magos fazem milagres, por meio dos demônios. E diz-se que isso se faz por contratos privados porque qualquer virtude criada está para o universo como a virtude de qualquer pessoa privada está para a cidade. Por onde, quando um mago faz qualquer coisa, por pacto concluído com o demônio, faz tal por um como contrato privado. A justiça divina porém está para todo o universo, como a lei pública, para a cidade. E por isso, diz-se que os bons Cristãos, quando fazem milagres, por meio da justiça divina, fazem-nos por justiça pública. Ao passo que os maus Cristãos os fazem pelos sinais da justiça pública, invocando o nome de Cristo ou empregando certos sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As potestades espirituais podem fazer coisas viáveis neste mundo, empregando germes corpóreos, por meio do movimento local.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora os anjos possam fazer coisas contra a ordem da natureza corpórea, não podem entretanto fazer nada contra a ordem de toda a criatura; o que é exigido para a existência do milagre, como já se disse.

Questão 111: Da ação dos anjos sobre os homens.

Em seguida deve-se tratar da ação dos anjos sobre os homens. E primeiro discute-se se aqui eles podem, por virtude natural, imutar a estes. Segundo, de que modo são enviados por Deus, para o ministério dos homens. Terceiro, como guardam os homens.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo pode iluminar o homem.

(III Cont. Gent., cap. LXXXI; De Verit., q. II, a. 3; De Malo, q. 16, a. 12; Quodl IX, q. 4, a. 5).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não pode iluminar o homem.

1. — Pois, o homem é iluminado pela fé; por isso Dionísio atribui a iluminação ao batismo, que é o sacramento da fé. Ora, esta imediatamente vem de Deus, conforme a Escritura (Ef 2, 8): É pela graça que fostes salvos, mediante a fé, é isto não vem de vós, porque é um dom de Deus. Logo, o homem não é iluminado pelo anjo, mas, imediatamente, por Deus.

2. Demais. — A propósito do passo da Escritura (Rm 1, 19) — Deus lho manifestou — diz a Glossa: não só por meio da razão natural foram manifestadas as coisas divinas aos homens, mas também Deus lhes fez revelações, por meio das suas obras, i. é, por meio da criatura. Ora, tanto a razão natural, como a criatura, procedem imediatamente de Deus. Logo, Deus ilumina o homem imediatamente.

3. Demais. — Quem é iluminado conhece a sua iluminação. Ora, os homens não têm consciência de serem iluminados pelos anjos. Logo, não são iluminados por eles.

Mas, *em contrário*, Dionísio prova, que as revelações das coisas divinas chegam aos homens, mediante os anjos. Ora, tais revelações são iluminações, como já se disse (q. 106, a. 1; q. 107, a. 2). Logo, os homens são iluminados pelos anjos.

SOLUÇÃO. — Como esta na ordem da divina providência, que os seres inferiores estejam submetidos às ações dos superiores, conforme já se disse (q. 109, a. 2; q. 110, a. 1), em relação aos anjos inferiores, iluminados pelos superiores; assim também os homens, inferiores aos anjos, são por estes iluminados. Mas o modo dessas iluminações é, em parte, semelhante e, em parte, diverso. Pois, como se disse (q. 106, a. 1), a iluminação, que é a manifestação da divina verdade, é considerada a dupla luz: enquanto o intelecto inferior é reforçado pela ação do superior; e enquanto são propostas ao intelecto inferior as espécies inteligíveis do superior, para que possam ser apreendidas por aquele. E isto nos anjos se faz quando o anjo superior divide com o inferior, segundo a capacidade deste, a verdade universal concebida, como já se disse (Ibid). Mas o intelecto humano não pode apreender a verdade inteligível, em si mesma, por que lhe é conatural inteligir voltando-se para os fantasmas, conforme já ficou estabelecido (q. 84, a. 7). E por isso os anjos propõem aos homens a verdade inteligível, debaixo de semelhanças sensíveis, conforme ensina Dionísio, dizendo que é impossível chegue até nós a luz dos raios divinos, sem que seja circunvelada pela variedade dos sagrados véus. Mas por outro lado, o intelecto humano, como inferior, é fortificado pela ação do intelecto angélico. E nestes dois pontos de vista é que se considera a iluminação que o homem recebe do anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Duas coisas levam ao fim. — A primeira é o hábito do intelecto que o dispõe a obedecer à vontade, que tende para a divina verdade; pois, o intelecto assente à verdade da fé não como convencido pela razão, mas como obrigado pela vontade; pois, conforme Agostinho, só crê quem quer. E, a esta luz a fé vem só de Deus. — Em segundo lugar, para haver fé é

necessário que as coisas que se devem crer sejam propostas ao crente. E isto se opera por meio do homem, enquanto que a fé é pelo ouvido, conforme diz a Escritura (Rm 10, 17); mas, principalmente, por meio dos anjos, pelos quais são reveladas aos homens as coisas divinas. E portanto, os anjos contribuem em alguma coisa, para a iluminação da fé. — E contudo os homens são iluminados por eles, não só quanto ao que devem crer, mas também quanto ao que devem fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão natural, procedente de Deus, imediatamente, pode ser reforçada pelo anjo, como já se disse. E, semelhantemente, pelas espécies recebidas das criaturas, tanto mais alto se elevará à verdade inteligível, quanto mais forte for o intelecto humano. E assim o homem é auxiliado pelo anjo, para que, partindo das criaturas, chegue a um conhecimento divino mais perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A operação intelectual e a iluminação podem ser consideradas de duplo modo. De um, em relação à coisa inteligida, assim quem intelige ou é iluminado tem de ambas estas coisas consciência, porque conhece que algo lhe é manifestado. De outro modo, em relação ao princípio, e assim quem intelige qualquer verdade nem por isso sabe o que seja intelecto, princípio da operação intelectual. E semelhantemente, quem é iluminado pelo anjo nem por isso se conhece como iluminado.

Art. 2 — Se os anjos podem imutar a vontade do homem.

(Supra, q. 106, a. 2; 1ª II ªº, q. 80, a. 1; II Sent., dist. VIII, a. 5; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII, XCII; De Verit., q. 22, a. 9; De Malo, q. 3, a. 3, 4; In Ioann, cap. XIII, lect I).

O segundo discute-se assim. — Parece que os anjos podem imutar a vontade do homem.

1. — Pois, a propósito do passo da Escritura (Heb 1, 7) — Que faz aos seus anjos espíritos, e aos seus ministros chama de fogo — diz a Glossa, que são fogo por serem férvidos, de espírito, e queimarem os nossos vícios. Ora, tal não seriam sem imutarem a vontade. Logo, os anjos podem imutá-la.

2. Demais. — Beda diz, que o diabo não é o causador dos maus pensamentos, mas, o incensor. Damasceno porém diz mais, que também é o causador; pois, escreve: toda malícia e as paixões imundas são excogitadas, por influência dos demônios, pois, lhes é concedido causarem-nas nos homens. E por igual razão, os anjos bons causam e incitam os bons pensamentos. Ora, isso não poderiam fazê-lo se não imutassem a vontade. Logo, imutam-na.

3. Demais. — Como já se disse (a. 1), o anjo ilumina o intelecto do homem mediante os fantasmas. Ora, como a fantasia, que serve ao intelecto, pode ser imutada pelo anjo, assim também o apetite sensitivo, que serve à vontade, pois, este é também uma virtude que usa de órgão corpóreo. Logo, assim como ilumina o intelecto também pode iluminar a vontade.

Mas, *em contrário*, imutar a vontade é próprio de Deus, conforme a Escritura (Pr 21, 1): O coração do rei está na mão do Senhor, ele o inclinará para qualquer parte que quiser.

SOLUÇÃO. — A vontade pode ser imutada de dois modos. — Interiormente; e então, como o seu movimento não é senão a inclinação para a coisa querida, só Deus, que dá à natureza intelectual a virtude para tal inclinação, pode imutá-la. Pois, assim como a inclinação natural procede de quem dá a natureza, assim a inclinação da vontade só pode proceder de Deus, que causa a vontade. — De outro modo, a vontade é movida pelo exterior. E isto, no anjo, se dá de uma só maneira, a saber, pelo bem apreendido pelo intelecto. Por onde, a causa de ser alguma coisa apreendida como bem desejado, move a vontade. De modo que só Deus pode mover eficazmente a vontade; o anjo, porém, e o homem podem

movê-la, persuadindo-a, como antes se disse (q. 106, a. 2). — Mas além deste modo, também a vontade do homem é movida pelo exterior, e isso pela paixão referente ao apetite sensitivo; assim, pela concupiscência ou pela ira a vontade é inclinada a querer um certo objeto. E então, também os anjos, na medida em que podem provocar essas paixões, podem movê-la; não porém necessariamente, porque a vontade sempre fica livre de consentir na paixão ou lhe resistir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que os ministros de Deus, homens ou anjos, queimam os vícios e inflamam as virtudes, persuadindo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os demônios não podem originar os pensamentos, causando-os interiormente porque a virtude cogitativa está sujeita à vontade. Diz-se porém, que o diabo é incensor dos pensamentos, na medida em que incita a pensar ou a desejar o que foi pensado, persuadindo ou concitando a paixão. E esse mesmo incender Damasceno chama causar, porque tal operação é interior. Ao passo que os bons pensamentos são atribuídos a Deus, princípio mais alto, embora sejam provocados pelo ministério dos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto humano, no estado presente, não pode inteligir, a não ser voltando-se para os fantasmas. Mas a vontade humana pode querer alguma coisa, pelo juízo da razão, sem seguir a paixão do apetite sensitivo. E por isso o símile não é o mesmo.

Art. 3 — Se o anjo pode imutar a imaginação do homem.

(II Sent., dist. VIII, a. 5; De Malo, q. 3, a. 4; q. 16, a. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo não pode imutar a imaginação do homem.

1. — Pois, como diz Aristóteles, a fantasia é um movimento provocado pelo sentido em ato. Ora, se fosse proveniente de imutação angélica não procederia do sentido em ato. Logo, é contra a natureza da fantasia, ato da virtude imaginária ser causada por imutação angélica.

2. Demais. — As formas da imaginação, sendo espirituais, são mais nobres que as da matéria sensível (q. 110, a. 2). Ora, o anjo não pode imprimir formas na matéria sensível, como já se disse. Logo, não pode imprimi-las na imaginação e, portanto não pode imutá-la.

3. Demais. — Como diz Agostinho, um espírito pode, influindo sobre outro, por meio de tais imagens, comunicar o que sabe a este último, quer, este mesmo intelija, quer pelo primeiro, sejam manifestadas as coisas inteligidas. Ora, o anjo não pode influir na imaginação humana; nem esta pode apreender os inteligíveis que o anjo conhece. Logo, não pode imutar a imaginação.

4. Demais. — Na visão imaginária, o homem adere às semelhanças das coisas, como se fossem as próprias coisas. Mas nisso vai um engano. Ora, como o anjo bom não pode ser causa de engano, conclui-se que não pode causar a visão imaginária, imutando a imaginação.

Mas, *em contrário*, as coisas vêm-se nos sonhos, por visão imaginária. Ora, os anjos revelam certas coisas nos sonhos, como se lê, no Evangelho (Mt 1; 2), do anjo que apareceu desse modo a José. Logo, o anjo pode mover a imaginação.

SOLUÇÃO. — Tanto o anjo bom como o mau, pode, em virtude da sua natureza, mover a imaginação do homem. O que se pode explicar do seguinte modo. Como já se disse (q. 110, a. 3), a natureza corpórea obedece ao anjo, quanto ao movimento local. Assim, tudo quanto pode ser causado pelo movimento local de certos corpos cai sob o alcance da virtude natural dos anjos. Ora, é manifesto que as aparições

imaginárias são às vezes causadas em nós pela mutação local dos espíritos corpóreos e dos humores. Por onde, Aristóteles, assinalando a causa da aparição dos sonhos, diz que, quando o animal dorme descendo muito sangue para o princípio sensitivo, descem simultaneamente os movimentos, i. é, as impressões deixadas pelos movimentos dos sensíveis, conservadas nos espíritos sensuais — e movem o princípio sensitivo; de modo que resulta uma aparição, como se então o princípio sensitivo fosse movido pelas próprias coisas exteriores. E pode ser tão grande a comoção dos espíritos e dos humores, que tais aparições se dêm mesmo nos acordados, como bem se vê nos loucos e semelhantes. Ora, como isso se dá por movimento natural dos humores e às vezes mesmo por vontade do homem, que imagina voluntariamente o que antes sentira; assim também pode dar-se por virtude do anjo bom ou mau, ora com privação dos sentidos corpóreos, ora, sem tal privação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio da fantasia vem do sentido em ato. Pois, não podemos imaginar o que de nenhum modo sentimos, total ou parcialmente; assim, um cego nato não pode imaginar a cor. Mas, às vezes a imaginação é informada, como já se disse, pelas impressões conservadas interiormente, de modo que surja o ato do movimento fantástico.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo transmuta a imaginação, não por certo imprimindo alguma forma imaginária, que antes não tivesse sido de nenhum modo apreendida pelo sentido; assim, não pode fazer com que o cego imagine as cores; mas ele opera a sobredita transmutação por meio do movimento local dos espíritos e dos humores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A referida influência do espírito angélico sobre a imaginação humana não é pela essência, mas pelo efeito que, do modo predito, causa na imaginação, à qual ele manifesta o que conhece, não porém do modo pelo qual conhece.

RESPOSTA À QUARTA. — O anjo, causando uma visão imaginária, ora, ilumina simultaneamente o intelecto, para que este conheça o que tais semelhanças significam e, então, não há engano nenhum. Outras vezes, porém, pela operação do anjo, aparecem na imaginação só as semelhanças das coisas; mas então o engano não por defeito do intelecto, ao qual tais coisas aparecem. Assim, Cristo não foi causa de engano, propondo às turbas, em parábolas, muitas coisas que lhes não explicou.

Art. 4 — Se o anjo pode imutar os sentidos humanos.

(II Sent., dist. VIII, art., 5; De Malo, q. 3. art. 4; q. 16, art. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que o anjo não pode imutar os sentidos humanos.

1. — Pois, a operação sensitiva é vital. Ora, esta operação vital não resulta de princípio extrínseco. Logo, a operação sensitiva não pode ser causada pelo anjo.

2. Demais. — A virtude sensitiva é mais nobre que a nutritiva. Ora, o anjo, como se sabe, não pode imutar a virtude nutritiva, nem as outras formas naturais. Logo, também não pode imutar a virtude sensitiva.

3. Demais. — O sentido é naturalmente movido pelo sensível. Ora, o anjo não pode imutar a ordem da natureza, como antes se disse. Logo, não pode imutar os sentidos, mas sempre estes são movidos pelo sensível.

Mas, *em contrário*, os anjos que subverteram Sodoma, - feriram os Sodomitas de cegueira de sorte que não podiam encontrar a porta, como diz a Escritura (Gn 19, 11). E o mesmo nesta se lê, a respeito dos Sírios (4 Rg 6), que Eliseu levou para a Samaria.

SOLUÇÃO. — De dois modos podem os sentidos ser imutados. Pelo exterior, como quando é imutado pelo sensível; e pelo interior. Assim, vemos que perturbados os espíritos e os humores os sentidos são imutados; daí vem que a língua do enfermo, cheia de humor colérico, sente tudo amargo, o mesmo se dando com os demais sentidos. Ora, de ambos os supraditos modos, o anjo pode imutar, por virtude natural, os sentidos dos homens. Assim, pode opor exteriormente ao sentido um sensível, formado pela natureza, ou formando-o de novo, como faz, quando assume um corpo, conforme se disse antes (q. 51, a. 2). Semelhantemente, também pode mover interiormente os espíritos e os humores, segundo já disse (a. 3), pelos quais os sentidos sejam diversamente imutados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio da operação sensitiva não pode existir sem o princípio interior, que é a potência sensitiva. Mas, esse princípio interior pode ser multiplicemente movido pelo exterior, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela moção interior dos espíritos e dos humores, o anjo pode operar algo para imutar o ato da potência nutritiva; e semelhantemente, da potência apetitiva e da sensitiva, e de qualquer potência que se sirva de órgão corpóreo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo nada pode fazer contra a ordem de todas as criaturas; mas o pode contra a ordem de uma natureza particular, porque não esta sujeito a tal ordem. E assim, de modo singular pode imutar os sentidos, fora do modo comum.

Questão 112: Da missão dos anjos.

Em seguida deve-se tratar da missão dos anjos.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos são enviados para ministério.

(Hebr., cap. I, lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos não são enviados para ministério.

1. — Pois, qualquer missão é para algum determinado lugar. Ora, os atos intelectuais não determinam lugar, porque o intelecto abstrai deste e do tempo. E como os atos angélicos são intelectuais, resulta que os anjos não são enviados, para realizar os seus atos.

2. Demais. — O céu empírico é lugar pertencente à dignidade dos anjos. Se pois, eles nos são mandados, em ministério, resulta que algo lhes perece da dignidade, o que é inadmissível.

3. Demais. — As ocupações exteriores impedem a contemplação da sabedoria e por isso diz a Escritura: O que menos se distrai com outra qualquer ocupação alcançará a sabedoria. Se pois os anjos são enviados para ministérios exteriores, resulta que se desviam da contemplação. Ora, toda a felicidade deles consiste na contemplação de Deus. Se portanto, fossem enviados, diminuir-se-lhes-ia a beatitude, o que é inadmissível.

4. Demais. — É próprio do inferior ministrar, dizendo por isso Escritura: Qual é maior, o que está sentado à mesa, ou o que serve? Não é maior o que está sentado à mesa? Ora, os anjos são superiores a nós, na ordem da natureza. Logo, não são enviados para o nosso ministério.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Eis que eu enviarei o meu anjo, que vá adiante de ti.

SOLUÇÃO. — Do sobredito pode ser manifesto, que certos anjos são enviados por Deus para ministério. Pois, como já se estabeleceu, quando se tratou da missão das Pessoas divinas, diz-se que é enviado aquele que de algum modo, procede de alguém, de maneira que comece a estar onde antes não estava, ou, onde antes já estava, mas de outro modo. Assim, diz-se que o Filho é enviado, bem como o Espírito Santo, por ser procedente, originariamente, do Padre; de maneira que começa a ser, de novo, i. é, pela graça ou pela natureza assumida, onde já antes estava, pela presença da Deidade. Pois, é próprio de Deus estar em toda parte; sendo agente universal, a sua virtude atinge todos os entes, estando por isso em todas as cousas, como antes já se disse. Ao passo que a virtude do anjo, agente particular, não atinge todo o universo, mas, atingindo um ponto, não atinge outro, e assim, estando num lugar, está em outro. Ora, é manifesto, pelo que já se disse, que a criatura corpórea é administrada pelos anjos. Por onde, quando alguma cousa se deve fazer por algum dos anjos, em relação a alguma criatura corpórea, nessa ocasião é que o anjo aplica a esse corpo a sua virtude e, então nele começa a estar. Mas como tudo isso procede de ordem divina, resulta, conforme o que foi dito, que o anjo é enviado por Deus. A ação porém que o anjo enviado por Deus, exerce, procede de Deus, como do primeiro princípio, por cuja vontade e autoridade os anjos operam, reduz-se a Deus, como ao último fim. E essa é a razão de ser do ministro, que é um como instrumento inteligente; ora, o instrumento é movido por outro e a sua ação se ordena para outro. Por onde, as ações dos anjos chamam-se ministérios, e por isso se diz que eles são enviados em ministério.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos se diz que uma operação é intelectual. De um modo, consistindo como que no próprio intelecto, p. ex., a contemplação; e, tal operação não tem determinado lugar; antes, segundo Agostinho, também nós, enquanto temos pela mente, algo de externo, não estamos neste mundo. De outro modo, diz-se que uma ação é intelectual, quando regulada e ordenada por algum intelecto. E assim, é manifesto, que as operações intelectuais às vezes, tem lugares determinados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O céu empíreo pertence à dignidade do anjo, por certa congruência; pois, é congruente que o corpo supremo seja atribuído à natureza, que está acima de todos os corpos. Mas nem por isso o anjo recebe qualquer dignidade, do céu empíreo. Por onde, quando neste não está atualmente, nada se subtrai à dignidade angélica; assim como nada perde o rei, quando não está atualmente sentado no sólio real, que lhe é congruente à dignidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em nós a ocupação exterior impede a pureza da contemplação, porque nos aplicamos à ação pelas virtudes sensitivas, cujos atos, quando praticados, retardam a atividade da virtude intelectiva. Mas a atividade exterior do anjo, regulada só pela operação intelectual, de nenhum modo lhe impede a contemplação; pois, a atividade que é regra e razão de outra não impede a esta última, mas a coadjuva. E por isso Gregório diz, que os anjos não se exteriorizam de modo a serem privados das alegrias da contemplação interna.

RESPOSTA À QUARTA. — Os anjos, nas suas ações externas, servem principalmente a Deus e, secundariamente a nós. Não porque nós lhe sejamos superiores, absolutamente falando, mas porque qualquer homem ou anjo é superior a toda criatura, quando, aderindo a Deus, torna-se, com Deus, um só espírito. Donde o dizer a Escritura: Tendo cada um aos outros por superiores.

Art. 2 — Se todos os anjos são enviados em ministério.

(II Sent., dist. X. a. 2; Hebr., Xp. I. lect. VI)

O segundo discute-se assim. — Parece que todos os anjos são mandados em ministério.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Todos esses espíritos são uns administradores, enviados para exercer o seu ministério.

2. Demais. — Entre as ordens a suprema é a dos Serafins, como resulta do que já foi dito. Ora, um Serafim foi enviado para purificar os lábios do Profeta, como se lê em Isaias. Logo, com maior razão, os anjos inferiores são enviados.

3. Demais. — As divinas Pessoas excedem infinitamente todas as ordens dos anjos. Ora, Elas são enviadas, como antes se disse: Logo, com maior razão, qualquer dos anjos supremos.

4. Demais. — Se os anjos superiores não são enviados para ministério exterior, tal não é senão porque executam os ministérios divinos, pelos inferiores. Ora, como todos os anjos são desiguais, conforme já se estabeleceu, qualquer anjo, exceto o último, se serve do inferior. Logo, só o último é o enviado em ministério, o que vai contra a Escritura que diz: Um milhão o serviam. Mas, *em contrário*, diz Gregório, referente à sentença de Dionísio: As ordens superiores de nenhum modo exercem o ministério exterior.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, é ordem da divina providência, não só quanto aos anjos, mas quanto a todo o universo, que os seres inferiores sejam governados pelos superiores. Mas para a manifestação da graça, que é de ordem mais alta, o princípio agora referido sofre transgressão, por

dispensa divina, quanto aos seres corpóreos. Assim, Deus iluminou o cego e ressuscitou Lázaro, imediatamente, sem a ação dos corpos celestes. Mas, também os anjos bons e maus podem exercer influência nos corpos, fora da ação dos corpos celestes, condensando as nuvens em chuvas, ou cousas semelhantes. Nem deve ninguém duvidar que Deus possa imediatamente revelar certas cousas aos homens, sem a mediação dos anjos; bem como os anjos superiores, sem a mediação dos inferiores. Segundo, pois, esta consideração, alguns disseram que pela lei comum os superiores não são enviados, mas só os inferiores; mas por dispensa divina às vezes também os superiores são enviados. — Mas isto não é racional, porque a ordem angélica é relativa aos dons da graça. Ora, a ordem da graça não deve ser preterida a nenhuma outra ordem, assim como a ordem da natureza lhe é preterida. E deve-se considerar também que a ordem da natureza, na operação dos milagres, é preterida, para a confirmação da fé, para o que nada serviria preterir a ordem angélica, porque nós não poderíamos percebê-lo. Ora, nada há tão grande, nos ministérios divinos, que não possa ser exercido pelas ordens inferiores. Por onde, Gregório diz, que os núncios das cousas mais elevadas chamam-se Arcanjos. E por isso, foi enviado à Virgem Maria o Arcanjo Gabriel, tendo sido esse o mais elevado de todos os ministérios divinos, como no mesmo passo se diz. Por onde, deve-se concluir, absolutamente, com Dionísio, que os anjos superiores nunca são enviados para ministério exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como, nas Pessoas divinas, uma é a missão visível, relativa à criatura corpórea; outra, invisível, relativa ao afeto espiritual; assim também há uma missão angélica chamada exterior, relativa a algum ministério, referente a seres corpóreos e, para tal missão nem todos os anjos são enviados. Mas há outra missão, interior, relativa aos afetos intelectuais, pela qual um anjo ilumina outro; e assim todos os anjos são enviados. — Ou, de outro modo, deve-se dizer, que no passo citado, o Apóstolo quer provar que Cristo é maior que os anjos, pelos quais foi dada a lei, mostrando assim a excelência da lei nova sobre a antiga. Donde deve-se necessariamente compreender esse passo como referente só aos ministérios do anjo, pelos quais foi dada a lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo Dionísio, o anjo mandado para purificar os lábios do profeta era dos inferiores; mas foi chamado Serafim, isto é, que incendeia, equivocamente por ter vindo incendiar os lábios do profeta. — Ou se deve dizer, que os anjos superiores comunicam os dons próprios, pelos quais são denominados, mediante os anjos inferiores. Assim, diz-se que um Serafim purificou, incendiando, os lábios do profeta; não que o fizesse imediatamente, mas que, pela sua virtude, o fez por meio de um anjo inferior. Assim como se diz que o Papa absolve alguém, mesmo que dê a absolvição por ofício de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As Pessoas divinas não são enviadas em ministério; mas, diz-se que o são, equivocamente, como resulta do que se estabeleceu antes.

RESPOSTA À QUARTA. — Há muitos graus nos ministérios divinos. Donde, nada impede que mesmo anjos desiguais sejam enviados imediatamente para esses ministérios; de modo porém que os superiores sejam enviados para os ministérios mais altos, e os inferiores, para os inferiores.

Art. 3 — Se os anjos enviados também assistem.

(II. Sent., dist. X, a. 1; Hebr., cap. I, lect. VI; In Iob, cap. I lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos enviados também assistem.

1. — Pois, diz Gregório: Logo, os anjos são enviados e assistem; porque embora o espírito angélico seja circunscrito, contudo o sumo espírito, Deus, não o é.

2. Demais. — Um anjo foi enviado a Tobias, em ministério. E contudo disse: Eu sou o anjo Rafael, um dos setes que assistimos diante de Deus, como se lê na Escritura. Logo, os anjos enviados assistem.

3. Demais. — Qualquer dos santos anjos está mais próximo de Deus do que Satan. Ora, Satan é assistente de Deus, conforme a Escritura: Tendo-se os filhos de Deus apresentado diante do Senhor; encontrou-se Satanás entre eles. Logo, com maior razão os anjos enviados em ministério assistem.

4. Demais. — Se os anjos inferiores não assistem é somente porque não recebem as iluminações divinas imediatamente, mas por meio dos superiores. Ora, qualquer anjo, exceto o que de todos é o supremo, recebe por meio do superior essas iluminações. Logo, só o anjo supremo assiste; o que vai contra aquilo da Escritura: Mil milhões assistiam diante dele.

Mas, *em contrário*, a propósito daquilo da Escritura — Porventura tem número os seus soldados? — diz Gregório: Assistem aquelas potestades, que não saem a anunciar certas cousas aos homens. Logo, os enviados em ministério não assistem.

SOLUÇÃO. — Dividem-se os anjos em assistentes e ministrantes, à semelhança dos que servem a um rei, dos quais uns sempre lhe assistem e lhe ouvem imediatamente as ordens; outros porém recebem, dos assistentes, o enunciado das ordens reais. Assim, os que estão à testa da administração das cidades chamam-se ministrantes e não assistentes. Deve-se pois considerar que, como todos os anjos vêm imediatamente a essência divina, diz-se que todos os que ministram assistem. Por onde, diz Gregório: podem sempre assistir, ou contemplar a face do Pai, os que são mandados em ministério exterior, para a nossa salvação. Mas nem todos os anjos podem alcançar os segredos dos divinos mistérios, na claridade mesma da divina essência; senão só os superiores, que anunciam aos inferiores. E então, só aqueles, que são os da primeira hierarquia, se diz que assistem, por ser próprio dela, como ensina Dionísio, receber a iluminação imediatamente de Deus. E daqui se deduzem as respostas à primeira e à segunda objeções, procedentes do primeiro modo de assistir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que Satan assistia, mas que estava entre os assistentes; pois, como ensina Gregório, embora perdesse a beatitude, contudo não perdeu a natureza semelhante à dos anjos.

RESPOSTA À QUARTA. — Todos os assistentes vêm, imediatamente, certas cousas, na claridade da divina essência; e por isso diz-se que é próprio a toda a primeira hierarquia ser iluminada imediatamente por Deus. Mas, nela, os superiores alcançam mais que os inferiores, e isso lhes transmitem a estes, iluminando-os; assim como, dentre os que assistem ao rei, um entra, mais que outro, nos segredos do mesmo.

Art. 4 — Se todos os anjos da segunda hierarquia são enviados.

(II Sent., dist. X, a. 3; Hebr., cap. I, lect.VI).

O quarto discute-se assim. — Parece que todos os anjos da segunda hierarquia são enviados.

1. — Pois, todos os anjos ou assistem ou ministram, conforme está na Escritura. Ora, os anjos da segunda hierarquia, iluminados pelos da primeira, como diz Dionísio, não assistem: Logo, todos os anjos da segunda hierarquia são enviados em ministério.

2. Demais. — Gregório diz serem mais os que ministram que os assistentes. Ora, tal não seria, se os anjos da segunda hierarquia não fossem enviados em ministério. Logo, todos os dessa hierarquia são enviados em ministério.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que as Dominações estão acima de toda sujeição. Ora, ser enviado em ministério supõe sujeição. Logo, as Dominações não são enviadas em ministério.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, propriamente convém ao anjo ser enviado em ministério exterior, enquanto opera, em relação a alguma criatura corpórea, por ordem divina; e isso é a execução do divino ministério. As propriedades dos anjos porém manifestam-se pelos nomes dos mesmos, como diz Dionísio. Por onde, são enviados para o ministério externo os anjos das ordens em cujos nomes se compreende alguma execução. Ora, o nome das Dominações não importa em nenhuma execução, mas somente em disposição e ordem sobre o que se deve executar; compreendendo-se nos nomes das ordens inferiores tal execução. Assim, os anjos e os Arcanjos têm tais denominações, porque anunciam; as Virtudes e as Potestades são assim designados pela relação com algum ato; e também do Príncipe é próprio ser o primeiro entre os que operam, como diz Gregório. Por onde, é próprio a essas cinco ordens serem mandadas em ministério exterior; não porém, às quatro superiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As Dominações contam-se entre os anjos ministrantes, não porque executem o ministério, mas porque dispõem e mandam o que deve ser feito pelos outros. Assim como nas construções os arquitetos não fazem nada manualmente, mas só dispõem e ordenam o que os outros devem fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pode-se dar dupla razão do número dos assistentes e dos ministrantes. — Pois, Gregório diz, que são mais estes do que aqueles. E o passo — um milhão o serviam — não o entende ele em acepção multiplicativa, mas, participativa, como se dissesse: mil do número dos mil. E assim exprime-se que é indefinido o número dos ministrantes, para significar o excesso; porém o dos assistentes é finito, pelo que se acrescenta — mil milhões assistiam diante dele. E isto está de acordo com a razão dos Platônicos, que diziam que, quanto mais os seres se aproximam do primeiro princípio uno, tanto menor é a multidão deles; assim como quanto mais um número se aproxima da unidade tanto menor multidão tem. E esta opinião é exata quanto ao número das ordens, das quais seis ministram e três assistem. — Mas Dionísio diz, que a multidão dos anjos transcende toda multidão material. Pois, assim como os corpos superiores transcendem imensamente em grandeza os corpos inferiores, assim as naturezas incorpóreas superiores transcendem em multidão todas as corpóreas, porque, o melhor é o mais visado e multiplicado por Deus. E segundo esta opinião, sendo os assistentes superiores aos ministrantes, serão mais que estes. Donde, conforme esta mesma opinião um milhão deve-se entender multiplicativamente, como se dissesse mil milhões. E como dez vezes cem são mil, se se dissesse, dez vezes cem mil dar-se-ia a entender, que eram tantos os assistentes como os ministrantes. Mas, como se diz — dez mil vezes cem mil — significa-se serem muito mais os assistentes que os ministrantes. — Mas não se quer dizer com isso que não é maior que esse o número dos anjos senão muito maior, porque excede toda multidão material. O que é expresso pela multiplicação dos maiores números, por si mesmos, que são os números denários, centenários e milenários, como diz Dionísio no mesmo lugar.

Questão 113: Da guarda dos bons anjos.

Em seguida deve-se tratar da guarda dos bons anjos e da impugnação dos maus.

E sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se os homens são guardados pelos anjos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os homens não são guardados pelos anjos.

1. – Pois, guardas se delegam para os que não sabem ou não podem se guardar a si mesmos, como as crianças e os doentes. Ora, o homem, pelo livre arbítrio, pode–se guardar a si mesmo; e sabe guardar–se pelo conhecimento natural da lei natural. Logo, não é guardado pelo anjo.

2. Demais. – A guarda mais forte torna inútil a mais fraca. Ora, os homens são guardados por Deus, conforme a Escritura: Não adormecerá. nem dormirá o que guarda Israel. Logo, não é necessário o homem ser governado pelo anjo.

3. Demais. A perda do guardado redunda em negligência do guarda; por onde, diz a Escritura: Guarda este homem: se ele fugir, a tua vida responderá pela vida dele. Ora, muitos homens perecem quotidianamente caindo em pecado, aos quais os anjos não podem socorrer, ou aparecendo visivelmente, ou fazendo milagres, ou de qualquer modo semelhante. Portanto, os anjos seriam negligentes, se os homens lhes tivessem sido entregues à guarda, o que. é claramente falso. Portanto, eles não são guardas dos homens.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Mandou aos, seus anjos acerca de ti, que te guardem em todos os teus caminhos.

SOLUÇÃO. – Conforme a disposição da divina providência, todas as cousas móveis e variáveis são movidas e regidas pelas imóveis e invariáveis. Assim, todos os seres corpóreos, pelas substâncias espirituais imóveis; e os corpos inferiores, pelos superiores, substancialmente invariáveis. E também nós somos regidos, quanto às conclusões, em relação às quais podemos opinar diversamente, pelos princípios a que invariavelmente nos atemos. Ora, é manifesto, que o conhecimento e os afetos do homem podem, em relação às cousas que ele deve fazer multiplicemente variar e falhar, quanto ao bem. E por isso é necessário sejam delegados anjos para a guarda dos homens, que os rejam e movam para o bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Pelo livre arbítrio o homem pode de certo modo evitar o mal, mas não suficientemente, porque os seus afetos bons são enfraquecidos pelas múltiplas paixões da alma. Semelhantemente, também o conhecimento universal da lei natural, que o homem naturalmente tem, de certo modo o dirige para o bem, mas não suficientemente, porque acontece que ele se engana muitas vezes, aplicando os princípios universais de direito às obras particulares. Por onde, diz a Escritura: Os pensamentos dos mortais são tímidos e incertos as nossas providências. E, portanto, é necessária ao homem a guarda dos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas condições são necessárias para se fazer o bem: que o afeto se incline para ele, o que se dá em nós pelo hábito da virtude moral; e que a razão descubra vias congruentes para realizar o bem da virtude, o que o Filósofo atribui à prudência. Quanto à primeira, Deus guarda o homem, infundindo–lhe graça e virtudes. Quanto à segunda, guarda–o como instrutor universal, cuja instrução chega ao homem mediante os anjos como já se estabeleceu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os homens desviam–se do instinto natural do bem, pela paixão do pecado; assim também desviamse das inspirações dos bons anjos, que procedem invisivelmente, iluminando–os, para bem agir. E por isso não é por negligência dos anjos, mas por malícia própria, que eles perecem. E por graça especial de Deus é que eles, contra a lei comum, às vezes aparecem visivelmente aos homens; assim como também fazem milagres, contra a lei comum.

Art. 2 — Se cada homem é guardado por um anjo.

O segundo discute–se assim. – Parece que cada homem não é guardado por um anjo.

1. – Pois este tem maior virtude que o homem. Ora, um homem basta para guardar muitos outros. Logo, com maior razão um anjo pode guardar muitos homens.

2. Demais. – Os seres inferiores são dependentes de Deus, por meio dos superiores, que se servem dos médios, como diz Dionísio. Ora, sendo todos os anjos desiguais, como já se disse, há só um anjo sem intermediário, em relação aos homens. Logo, é só um o que guarda imediatamente todos os homens.

3. Demais. – Os anjos maiores são delegados para maiores ofícios. Ora, não é maior ofício guardar antes um homem, do que outro, sendo todos os homens iguais por natureza. Ora, como, entre todos os anjos, um é maior que outro, como diz Dionísio, resulta que homens diversos não são guardados por anjos diversos.

Mas, *em contrário*, Jerônimo, expondo aquilo da Escritura – os seus anjos nos céus diz: Deve ser grande a dignidade das almas, para que cada uma tenha desde o princípio do nascimento, um anjo delegado para a sua guarda.

SOLUÇÃO. – Para cada homem é delegado um anjo da guarda. E a razão é que a guarda dos anjos é uma execução da divina Providência, em relação aos homens. Ora, a Providência de Deus procede, de um modo, com os homens e, de outro, com as outras criaturas corruptíveis, porque aqueles e estas se relacionam diferentemente com a incorruptibilidade. Pois, os homens são incorruptíveis, não só quanto à espécie comum, mas também quanto às formas próprias de cada um, que são as almas racionais, o que não se pode dizer dos outros seres corruptíveis. Ora, é manifesto que a Providência de Deus visa, principalmente, os seres que permanecem perpetuamente; quanto aos transitórios porém a Providência com eles se ocupa só para ordená–los para os seres perpétuos. Assim, pois a Providência de Deus está para cada homem como está para cada género ou espécie dos seres corruptíveis. Ora, segundo Gregório, ordens diversas são delegadas para os diversos gêneros de coisas; assim, as Potestades, para afastar os demónios; as Virtudes, para fazer milagres, em relação às coisas corpóreas. E é provável que às diversas espécies das coisas sejam prepostos diversos anjos duma mesma ordem. E por isso também é racional, que a homens diversos sejam delegados, como guardas, anjos diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÁO. – De dois modos pode ser dado um guarda a um homem. Como homem singular e, assim, a um mesmo homem é necessário um guarda e, às vezes, vários são delegados para a guarda de um só. De outro modo como parte de um colégio e, então, a todo o colégio é preposto um só homem, como guarda, ao qual pertence tomar providência sobre o que diz respeito a cada homem, em dependência de todo o colégio; assim, sobre as obras exteriores, em relação às quais uns são edificados e outros escandalizados. Os anjos porém são delegados como guardas dos homens, mesmo quanto ao que é invisível e oculto, que diz respeito à salvação de cada um em si mesmo. Por onde, a cada homem é delegado, como guarda, um anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já se disse, todos os anjos da primeira hierarquia, quanto a certas cousas, são iluminados por Deus imediatamente; mas só os superiores são assim iluminados, quanto a outras cousas, que revelam aos inferiores. E o mesmo se deve dizer em relação às ordens inferiores. Pois, qualquer anjo ínfimo é iluminado, quanto a certas coisas, por –algum dos supremos, e quanto a outras, por aquele que lhe é imediatamente superior. E, assim, é possível que um anjo, iluminando imediatamente o homem, seja também superior a outros anjos, que ilumina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora os homens sejam iguais, por natureza, contudo a desigualdade neles existe por serem ordenados pela divina Providência uns para coisas maiores e outros, para menores; conforme aquilo da Escritura: Pela grandeza da sua sabedoria, o Senhor distingui–os: a uns abençoou e exaltou; a outros amaldiçoou e humilhou. E, assim, maior ofício é guardar antes um homem que outro.

Art. 3 – Se guardar os homens pertence só à Ínfima ordem dos anjos.

O terceiro discute–se assim. – Parece que guardar os homens não pertence só à ínfima ordem dos anjos.

1. – Pois, como diz Crisóstomo, o passo de Mateus – os seus anjos nos céus – entende–se, não de quaisquer anjos, mas dos supremos. Logo, estes guardam os homens.

2. Demais. – O Apóstolo diz que os anjos são enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação; donde resulta que a missão dos anjos se ordena à guarda dos homens. Ora, cinco ordens são enviadas para ministério externo como já se disse. Logo, todos os anjos das cinco ordens são delegados à guarda dos homens.

3. Demais. – Para a guarda dos homens é preciso sobretudo afastar os demônios, o que pertence às Potestades, segundo Gregório; e fazer milagres, o que pertence às Virtudes. Logo, também estas ordens, e não só as ínfimas, são delegadas para a guarda.

Mas, *em contrário*, a guarda dos homens é atribuída aos Anjos da ordem ínfima, segundo Dionísio.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, de dois modos se exerce a guarda, em relação ao homem. – Uma é a guarda particular, pela qual a cada homem é delegado um anjo da guarda. E esta guarda pertence à ordem ínfima dos anjos, que devem, segundo Gregório, anunciar as coisas mínimas; ora, o que é mínimo, nas funções dos anjos, é buscar o que leva cada homem à salvação. – Outra, porém é a guarda universal; e esta se multiplica pelas diversas ordens; pois quanto mais universal for o agente tanto mais superior será. Assim, a guarda da multidão humana pertence à ordem dos Principados; ou talvez à dos Arcanjos, chamados príncipes dos anjos, sendo por isso Miguel, a que chamamos Arcanjo, considerado um dos primeiros príncipes. Depois sobre todas as naturezas corpóreas exercem guarda as Virtudes. Em seguida, também sobre os demônios exercem guarda as Potestades. E por fim, ulteriormente, sobre os bons espíritos, as Dominações, ou Principados, segundo Gregório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. As palavras de Crisóstomo podem se!, entendidas como referentes aos mais elevados, na ordem ínfima dos anjos; porque, como Dionísio diz, em qualquer ordem há primeiros, médios e últimos. Ora, é provável que os anjos maiores são delegados para a guarda dos que foram escolhidos por Deus para maior grau de glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem todos os anjos enviados exercem guarda especial sobre cada homem; mas, certas ordens têm guarda mais universal maior ou menor, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo os anjos inferiores exercem os ofícios dos superiores, enquanto em algo lhes participam dos dons deles, e estão para estes como executores da sua virtude. E deste modo; também todos os anjos da ínfima ordem podem tanto afastar os demônios como fazer milagres.

Art. 4 – Se a todos os homens são delegados anjos da guarda.

O quarto discute–se assim. – Parece que nem a todos os homens são delegados anjos da guarda.

1. – Pois, a Escritura, diz que Cristo é semelhante aos homens, e reconhecido por condição, como homem. Se pois a todos os homens fossem delegados anjos da guarda, também Cristo teria o seu anjo custódio. Ora, isto é inconveniente, porque Cristo é maior que todos os anjos. Logo, nem a todos os homens são delegados anjos da guarda.

2. Demais. – Adão foi o primeiro de todos os homens. Ora, ele não precisava de nem anjo custódio, ao menos no estado de inocência, porque então a nenhum perigo estava exposto. Logo, os anjos não são prepostos como guardas a todos os homens.

3. Demais. – Os anjos são delegados como guardas aos homens, para que os conduzam à vida eterna, incitem–nos a bem agir e os defendam contra os ataques dos demônios. Ora, os homens predestinados à condenação nunca chegarão à vida eterna; e também os infiéis, embora por vezes façam obras boas, contudo não as fazem bem, porque agem sem reta intenção; pois, a fé dirige a intenção, como diz Agostinho. E por fim, o Anticristo virá por obra de Satanás, como diz a Escritura. Logo, nem a todos os homem são deputados anjos da guarda.

Mas, *em contrário*, é a autoridade aduzida, de Jerônimo, que diz: cada alma tem um anjo da guarda que lhe é delegado.

SOLUÇÃO. – O homem, colocado no estado da vida presente, está como na via, que conduz à pátria. Ora, nessa via está ele exposto a muitos perigos, interiores e exteriores, conforme a Escritura: No caminho por onde eu andava, esconderam–me o laço. E por isso, assim como se dão guardas aos homens que andam por caminho não seguro, assim a cada homem, enquanto viandante, é delegado um anjo da guarda. Quando, porém já tiver chegado ao termo do caminho, não mais terá cada um o anjo custódio; mas sim, no céu, um anjo correinante e, no inferno, um demônio punidor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo, enquanto homem, sendo regido imediatamente pelo Verbo de Deus, não precisava da guarda dos anjos. E, demais, era, pela alma, compreensor; mas era, em razão da passibilidade do corpo, viandante. E por isso, não lhe era devido, nenhum anjo custódio como superior, mas antes um anjo ministrante, como inferior. Por onde, diz a Escritura: Os anjos se aproximaram, e o serviam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem, no estado de inocência, não corria nenhum perigo interior, porque interiormente tudo estava ordenado, como antes se disse. Mas corria perigos exteriores, por causa das insídias dos demônios, como o provaram os acontecimentos posteriores. E por isso precisava da guarda dos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os predestinados à condenação, os infiéis e também o Anticristo, não estando privados do auxílio interior da razão natural, não estão privados também do auxílio exterior concedido por Deus a toda a natureza humana e que é a guarda dos anjos. E esta guarda, embora não os ajude para merecerem, por boas obras, a vida eterna, ajuda–nos contudo a fugir de certos males, pelos quais podem prejudicar a si mesmos e aos outros, pois, os próprios demónios são afastados pelos bons anjos,

para que não façam tanto mal quanto querem. E semelhantemente o Anticristo não fará o mal que quiser.

Art. 5 – Se o anjo é delegado para guardar o homem, desde o nascimento deste.

O quinto discute–se assim – Parece que o anjo não é delegado, para guardar o homem desde o nascimento deste.

1. – Pois, os anjos são mandados em ministério, a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação, como diz o Apóstolo. Ora, os homens começam a receber a herança da salvação, quando batizados. Logo, o anjo é delegado para guardar o homem, desde o tempo do baptismo e não desde o do nascimento.

2. Demais. – Os homens são guardados pelos anjos, enquanto estes os iluminam pela doutrina. Ora, os recém–nascidos não são capazes de doutrina por não terem o uso da razão. Logo, não lhes são delegados anjos da guarda.

3. Demais. – As crianças no ventre materno têm, depois de certo tempo, alma racional, bem como a têm depois da natividade. Ora, enquanto no ventre materno, não lhes são delegados anjos da guarda, como se sabe, porque os ministros da Igreja ainda não lhes comunicaram os sacramentos. Logo, não são delegados aos homens anjos da guarda imediatamente depois do nascimento.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo, que cada alma, imediatamente depois de nascida, tem um anjo da guarda que lhe é deputado.

SOLUÇÃO. – Como diz Orígenes há, sobre este assunto, dupla opinião. Assim, uns ensinam que o anjo é dado ao homem, como guarda, desde o tempo dó batismo. Outros porém que desde o tempo do nascimento. E esta opinião Jerónimo a aprova, e com razão. Pois, os benefícios dados ao homem por Deus, desde que é cristão, começam do tempo do baptismo, como receber a Eucaristia e outros. Ora o que a Providência divina dá ao homem, desde que este tem natureza racional, ele o recebe desde que ao nascer tem tal natureza. E tal benefício é a guarda dos anjos, como resulta claro do que já foi dito. Por onde, desde a sua natividade, o homem tem um anjo da guarda, que lhe é deputado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os anjos são enviados em ministério eficaz só quanto aqueles que hão de receber a herança da salvação, se se considerar o efeito último da guarda que é o recebimento da herança. Contudo, também os outros não são privados desse ministério. Pois embora este não tenha a eficácia de os levar à salvação, é todavia eficaz, pelos livrar de muitos males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A função de guardar se ordena à iluminação da doutrina como ao último e principal efeito. Contudo, tem também muitos outros efeitos, que convêm às crianças, a saber, afastar os demônios e livrar de outros males, tanto corpóreos como espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto no ventre materno, a criança não está totalmente separada da mãe, sendo por uma como ligação ainda algo dela, assim como o fruto pendente é algo da árvore. E por isso pode–se provavelmente dizer que o anjo que guarda a mãe guarda a prole existente no ventre materno. Mas, ao separar–se da mãe, pela natividade, é–lhe deputado um anjo da guarda, como diz Jerônimo.

Art. 6 – Se o anjo da guarda às vezes abandona o homem para cuja guarda foi deputado.

O sexto discute–se assim. – Parece que o anjo da guarda às vezes abandona o homem à cuja guarda foi deputado.

1. – Pois, diz a Escritura falando da pessoa dos anjos: Medicamos Babilônia, e ela não sarou, deixemo–la – e, noutro passo: Arancar–lhe–ei a sebe, e ficará exposta ao roubo; e diz a Glossa, que isso se refere à guarda dos anjos.

2. Demais. – Deus guarda mais que o anjo. Ora, ele às vezes abandona o homem conforme está na Escritura: Ó Deus, Deus meu, olha para mim; porque me desamparaste? Logo, com maior razão o anjo da guarda abandona o homem.

3. Demais. Como diz Damasceno, os anjos, estando conosco, neste mundo, não estão no céu. Ora, como às vezes estão no céu, às vezes nos abandonam.

Mas, *em contrário*. – Os demónios sempre nos atacam, conforme a Escritura: O demônio, vosso adversário, anda ao redor de vós como um leão que ruge, buscando a quem devorar. Logo, com maior razão, os bons anjos sempre nos guardam.

SOLUÇÃO. – A guarda dos anjos, como do sobredito se colhe, é uma execução da divina Providência relativa aos homens. Ora, é manifesto que nem o homem nem ser algum pode subtrair–se totalmente à divina Providência; pois, na medida em que um ente participa da existência nessa mesma está sujeito à providência universal dos seres. Diz–se, porém que Deus, conforme a ordem da sua Providência, abandona o homem, na medida em que permite que este padeça alguma deficiência, quanto à pena ou à culpa. E semelhantemente, deve–se dizer que o anjo da guarda nunca abandona totalmente o homem; mas às vezes, o abandona na medida em que não impede entre em alguma tribulação, ou mesmo caia em pecado, conforme à ordem dos juízos divinos. E neste sentido, se diz que Babilónia e a casa de Israel foram abandonadas dos anjos, porque os seus anjos da guarda não as livraram de caírem em tribulações.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o anjo abandone às vezes o homem, localmente, não o abandona, contudo quanto ao efeito da guarda; porque, mesmo quando está no céu, sabe o que deve fazer em relação ao homem; nem precisa de intervalo de tempo para locomover–se, mas pode estar presente imediatamente.

Art. 7 — Se os anjos se contristam com os males dos que guardam.

(II Sent., dist., XI, part. I, a. 5).

O sétimo discute-se assim. — Parece que os anjos se contristam com os males dos que guardam.

1. — Pois, diz a Escritura: Os anjos da paz chorarão amargamente. Ora, o pranto é sinal de dor e de tristeza. Logo, os anjos se contristam com os males dos homens que guardam.

2. Demais. — Como diz Agostinho, a tristeza provém do que nos acontece contra a nossa vontade. Ora, a perdição de um homem é contra a vontade do seu anjo da guarda. Logo,os anjos se contristam com a perdição dos homens.

3. Demais. — Como a tristeza é contrária à alegria, assim o pecado, à penitência. Ora, os anjos se alegram com o pecador penitente, como se lê no Evangelho. Logo, se contristam quando o justo cai em pecado.

4. Demais. — Ao passo da Escritura — E tudo o que oferecem como primícias, diz a Glossa de Orígenes: Os anjos são levados a juízo, porque caíram, quer por negligência deles, quer por ignávia dos homens. Mas é racional que a gente sofra por causa dos males pelos quais é levado a juízo. Logo, os anjos se condoem com os pecados dos homens.

Mas, *em contrário*. — Onde há tristeza e dor não há perfeita felicidade; por isso, diz o Apocalipse: E não haverá mais morte, nem luto, nem clamor, nem mais dor. Ora, os anjos são perfeitamente felizes. Logo, de nada se condoem.

SOLUÇÃO. — Os anjos não se condoem com os pecados nem com as penas dos homens, pois, a tristeza e a dor procedem, como diz Agostinho, do que contraria à vontade. Ora, nada acontece no mundo contrário à vontade dos anjos e dos outros bem-aventurados, porque a vontade deles adere totalmente à ordem da divina justiça, e nada há no mundo que não seja feito ou permitido por essa justiça. Por onde, absolutamente falando, nada acontece no mundo, contra a vontade dos bem-aventurados. Pois, como diz o Filósofo, chama-se voluntário absolutamente, ao que alguém quer, em particular, quando age, i. é, consideradas todas as circunstâncias, embora considerado em universal, não fosse voluntário. Assim, o nauta não quer que as mercadorias sejam atiradas ao mar, absoluta e universalmente falando, mas o quer, estando em risco eminente de perder-se; e por isso há aqui, antes, um voluntário do que um involuntário, como no mesmo passo se diz. Por onde, os anjos, universal e absolutamente falando, não querem os pecados e as penas dos homens; querem contudo que, por elas, se conserve a ordem da divina justiça, que submete certos a penas e permite que pequem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas de Isaías podem-se entender como referentes aos anjos anunciadores de Ezequías, que choraram, conforme o sentido literal, por causa das palavras de Rapsaco, de que se trata no mesmo livro. Pelo sentido alegórico porém, os anjos são apóstolos e pregadores da paz, que choram sobre os pecados dos homens. Se porém, pelo sentido anagógico, o passo se refere aos anjos bons, então o modo de falar é metafórico, para significar que eles querem, em universal, a salvação dos homens. Pois, é assim que tais paixões se atribuem a Deus e aos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta clara a **SOLUÇÃO.** do que acaba de ser dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tanto na penitência como no pecado dos homens, há razão para alegria dos anjos, que é o implemento da ordem da divina providência.

RESPOSTA À QUARTA. — Os anjos são levados a juízo, por causa dos pecados dos homens, não como réus, mas como testemunhas, para convencer os homens da ignávia própria.

Art. 8 – Se entre os anjos pode haver luta ou discórdia.

O oitavo discute–se assim. – Parece que entre os anjos não pode haver luta nem discórdia.

1. – Pois, diz a Escritura: que mantém a concórdia nas suas alturas. Ora, a luta se opõe à concórdia. Logo, entre os anjos sublimes não há luta.

2. Demais. – Onde há perfeita caridade e justa superioridade não pode haver luta. Ora, assim é entre os anjos. Logo, não pode entre eles haver luta.

3. Demais. – Se se disser que os anjos lutam pelos que guardam, necessário é que um anjo favoreça uma parte e outro, outra. Ora, se com uma está a justiça, com outra estará a injustiça. Donde resulta que um anjo bom será fautor da injustiça, o que é inadmissível. Logo, entre os bons anjos não há luta.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, da pessoa de Gabriel: O príncipe do reino dos Persas resistiu–me durante vinte e um dias. Ora, esse príncipe dos Persas era um anjo deputado à guarda do remo persa. Logo, um anjo resiste a outro e, portanto, há entre eles luta.

SOLUÇÃO. – Esta questão foi suscitada a propósito das palavras de Daniel, que acabamos de citar. – E Jerónimo as explica, dizendo que o príncipe do reino dos Persas era um anjo, que se opunha à libertação do povo de Israel, pelo qual Daniel orava, sendo a sua oração apresentada a Deus por Gabriel. E tal oposição podia ter–se dado, porque algum príncipe dos demónios tivesse induzido a pecado os judeus, levados para a Pérsia, o que era um obstáculo à oração de Daniel, pelo mesmo povo. – Mas, segundo Gregório, o príncipe do reino dos Persas era um anjo bom, deputado à guarda desse reino. – Para com prender–se porém como um anjo pode resistir a outro, deve–se considerar, que os juízos divinos relativos aos diversos reinos e aos diversos homens executam–se pelos anjos. Ora, embora, estes, nas suas ações, rejam–se pela ordem divina, acontece às vezes que, relativamente aos diversos reinos ou aos diversos homens, existem méritos ou deméritos contrários de modo que um é inferior ou superior a outro. Como porém, não podem saber porque a ordem da divina Sapiência determinou assim, sem que Deus lhos revele, têm os anjos necessidade de consultar essa sabedoria. Assim pois, enquanto consultam a divina vontade, sobre os méritos contrários e que se lhes opõem, diz–se que resistem uns aos outros; não que tenham vontades contrárias, pois são todos concordes em, cumprir a ordem de Deus, mas porque são opostas as coisas sobre que consultam.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 114: Do ataque dos demônios.

Em seguida deve-se tratar do ataque dos demônios.

E sobre esta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se os homens são atacados pelos demônios.

(Supra, q. 64, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os homens não são atacados pelos demônios.

1. — Pois os anjos Deus os envia como deputados, à guarda dos homens. Ora, os demônios não são enviados por Deus, porque a intenção deles é perder as almas, enquanto que a de Deus é salvá-las. Logo, os demônios não são deputados a atacar os homens.

2. Demais. — Não há igualdade de condição na luta do fraco contra o forte, do ignaro contra o astuto. Ora, ao passo que os homens são fracos e ignaros, os demônios são poderosos e astutos. Logo, Deus, autor de toda justiça, não pode permitir que os homens sejam atacados pelos demônios.

3. Demais. — Para exercitar o homem bastam os ataques da carne e do mundo. Ora, Deus permite que os seus eleitos sejam atacados, para exercício deles. Logo, não é necessário que sejam atacados pelo demônio.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Nós não temos que lutar contra a carne e o sangue; mas sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos malignos espalhados pelos ares.

SOLUÇÃO. — Duas coisas se devem considerar em relação ao ataque dos demônios: o ataque em si, e a ordem dele. — O ataque, em si, procede da malícia dos demônios que, por inveja, esforçam-se por opor obstáculos ao homem adiantando em perfeição: e pela soberba, usurpam a semelhança do divino poder deputando determinados ministros seus a atacarem os homens, assim como os anjos são ministros de Deus, exercendo determinadas funções, para a salvação dos mesmos. — Por outro lado, a ordem mesma do ataque procede de Deus, que sabe servir-se ordenadamente dos males para deles tirar o bem. — Quanto aos anjos porém tanto a guarda, como a ordem dela dependem de Deus, como do autor primeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os maus anjos atacam os homens de dois modos. — Instigando-os ao pecado; e então não são mandados por Deus, para atacar, mas tal lhes permitem às vezes os justos juízos de Deus. — Outras vezes porém atacam os homens, para os punir: e então são mandados por Deus; assim, foi mandado o espírito da mentira para punir Acabe, rei de Israel, conforme a Escritura; pois, a pena depende de Deus, como do seu autor primeiro. Contudo, os demônios mandados para punir punem com intenção diferente daquela pela qual foram mandados; pois punem por ódio ou por inveja, embora Deus os tivesse mandado pela sua justiça.

REPOSTA À SEGUNDA. — Por não haver igualdade de condição na luta é que há compensação da parte do homem; principalmente, pelo auxílio da graça divina e, secundariamente, pela guarda dos corpos. Por onde, segundo a Escritura, Eliseu disse ao seu ministro: Não temas; muitos mais estão conosco do que com eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Bastariam para a fraqueza humana, os ataques da carne e do mundo, como exercitação; mas não bastam, para malícia dos demônios, que usam de ambos para atacar os homens. Contudo, por ordenação divina, isso redunda em glória dos eleitos.

Art. 2 — Se tentar é próprio do diabo.

(II Sent., dist. XXI, q. 1, a. 1; Opusc. VII, Exposit. Orat. Dom., petit. VI; in Math., cap. IV; I Thess., cap. I lect. Unic.: Hebr., cap. XI, lect. IV).

O segundo discute-se assim. — Parece que tentar não é próprio do diabo.

1. — Pois, a Escritura diz que Deus tenta: Tentou Deus a Abraão. Também a carne e o mundo tentam; e dize-se ainda que o homem tenta a Deus e a outro homem. Logo, não é próprio do demônio tentar.

2. Demais. — O ignorante é que tenta. Ora, os demônios sabem o que devem fazer em relação aos homens. Logo não tentam.

3. Demais. — A tentação é via para o pecado. Ora este reside na vontade. Portanto, como os demônios não podem imutar a vontade do homem, segundo já se estabeleceu, resulta que deles não é próprio tentar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não vos haja tentado aquele que tenta: ao que, a Glossa: i. é, o diabo, cujo ofício é tentar.

SOLUÇÃO. — Tentar propriamente é experimentar alguma coisa; e se experimenta para que se saiba algo dessa coma; sendo por isso o fim próprio de quem tenta, a ciência. Mas, às vezes busca-se ulteriormente pela ciência algum outro fim, bom ou mau; bom, quando se quer conhecer alguém, quanto à ciência ou à virtude, para fazê-lo progredir; mau, quando é para o enganar ou prejudicar. E deste modo pode-se compreender como tentar é diversamente atribuído a diversos. — Assim, diz-se que o homem tenta às vezes só para saber; e então tentar a Deus é pecado, porque o homem, como se estivesse incerto, presume experimentar a virtude de Deus. Outras vezes porém tenta para ajudar. Outras enfim para prejudicar. O diabo porém sempre tenta para prejudicar, fazendo cair em pecado. E por isso, diz-se que o ofício próprio dele é tentar; pois, embora também o homem às vezes tente assim, ele o faz como ministro do diabo. — Ao passo que quando se diz que Deus tenta, para saber, isso significa que faz os outros saberem. E por isso diz a Escritura: O Senhor vosso Deus vos tenta, para se fazer manifesto se o amais ou não. — Diz-se porém que a carne e o mundo tentam, instrumental ou materialmente, i. é, enquanto se pode conhecer um homem, porque seguir ou rejeitar as concupiscências da carne, e desprezar prosperidades ou adversidades do mundo; coisa de que o diabo também se serve, para tentar.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os demônios sabem o que fazem, exteriormente, em relação aos homens; mas a condição interior do homem pela qual uns são mais inclinados a tal vício que a tal outro, só Deus, ponderador dos espíritos, a conhece. Por onde, o diabo explora a condição interior do homem, para tentá-lo no vício a que este é mais inclinado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O demônio, embora não possa imutar a vontade, pode contudo, como já se estabeleceu, imutar de certo modo as virtudes inferiores do homem, que, embora não coajam a vontade, contudo a inclinam.

Art. 3 — Se todos os pecados procedem da tentação do diabo.

(Iª IIae, q. 80, a. 4; De Maio, q. 3, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que todos os pecados procedem da tentação do diabo.

1. — Pois, diz Dionísio, que a multidão dos demônios é a causa de todos os males, próprios e dos outros. E Damasceno: todas as malícias e todas as imundícies são excogitadas pelo diabo.

2. Demais. — De qualquer pecador pode-se dizer o que o Senhor diz dos Judeus: Vós tendes por pai o demônio. Ora, isto é porque pecavam por sugestão do diabo. Logo, desta sugestão vem todo pecado.

3. Demais. — Assim como os anjos são deputados à guarda dos homens, assim os demônios, à luta. Ora, todo o bem que fazemos procede da sugestão dos bons anjos, porque mediante anjos é que recebemos os dons divinos. Logo, também todo o mal que fazemos provém da sugestão do diabo.

Mas, *em contrário*, se disse: Nem todas as nossas más cogitações são excitadas pela instigação diabólica mas às vezes nascem do movimento do nosso arbítrio.

SOLUÇÃO. — De dois modos se pode considerar uma coisa: direta e indiretamente. Indiretamente, quando um agente causa uma disposição para determinado efeito, diz-se que é ocasional e indiretamente a causa desse efeito; assim, se se disser que o que seca a madeira é a ocasião da combustão da mesma. E deste modo deve-se dizer que o diabo é a causa de todos os nossos pecados, por ter instigado o primeiro homem a pecar, donde resultou, para todo o gênero humano, inclinação para todos os pecados. E neste sentido devem-se entender as palavras aduzidas de Damasceno e Dionísio, na primeira objeção. — Diretamente porém considera-se causa o que obra algum efeito, de modo direto. E então o diabo não é a causa de todos os pecados, pois nem todos são cometidos à instigação dele, mas muitos procedem da liberdade do arbítrio e da corrupção da carne. Porque, como diz Orígenes, mesmo que o diabo não existisse, os homens teriam desejo de alimentos, dos atos venéreos e coisas semelhantes; ora, em relação a tais coisas há muito desregramento se tais desejos não forem refreados pela razão, e, máxime, suposta a corrupção da natureza. Ora, refrear e ordenar esses desejos cai sob a alçada do livre arbítrio. Por onde, não é necessário que todos os pecados procedam da instigação diabólica. Mas se porventura alguns procederem dessa instigação para os cometer, os homens são atualmente enganados pelas mesmas blandícias com que o foram os nossos primeiros pais, como diz Isidro.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pecados perpetrados sem instigação diabólica tornam, contudo, os homens filhos do diabo, enquanto o imitam a ele, o primeiro pecador.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem pode por si mesmo cair em pecado; mas, não pode obter mérito senão pelo auxílio divino, dado ao homem pelo ministério dos anjos. E por isso os anjos cooperam para todos os nossos bens, mas nem todos os nossos pecados procedem da sugestão dos demônios, embora não haja nenhum gênero de pecados que às vezes não provenham dessa sugestão.

Art. 4 — Se os demônios podem seduzir os homens com milagres verdadeiros.

(Supra. q. 110. a. 4, ad. 2; IIª IIae, q. 178 a. 1, ad. 2; a. 2; II Sent., dist. VII, q. 3, a. 1; De Pot., q. 6, a. 5; In Matth., cap. XXIV; II Thess., cap. II, lect. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que os demônios não podem seduzir os homens com milagres verdadeiros.

1. — Pois, os demônios terão especial influência nas obras do Anticristo. Mas diz o Apóstolo: A vinda dele é por obra de Satanás com todo o poder, e com sinais e prodígios mentirosos. Logo, com maior razão, em outros tempos, os fatos demoníacos maravilhosos não passarão de mentiras.

2. Demais. — Os verdadeiros milagres se realizam com alguma imutação nos corpos. Ora, os demônios não podem mudar a natureza de um corpo em outro: pois, diz Agostinho: Por nenhuma razão acreditarei que o corpo humano possa vir a ser verdadeiramente convertido em corpo de animal, por arte ou poder dos demônios. Logo, estes não podem fazer verdadeiros milagres.

3. Demais. — O argumento que pode referir-se a dois termos opostos não tem eficácia. Se pois milagres verdadeiros pudessem ser feitos pelos demônios para persuadir à falsidade, não poderiam ser eficazes para confirmar a verdade da fé. O que é inadmissível, conforme à Escritura: Cooperando com eles o Senhor, e confirmando a sua pregação com os milagres que a acompanhavam.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: pelas artes mágicas se fazem milagres muito semelhantes aos feitos pelos servos de Deus.

SOLUÇÃO. — Como resulta do já dito, milagres, em sentido próprio, não nos podem fazer os demônios nem nenhuma criatura, mas só Deus; porque o milagre propriamente dito vai contra a ordem de toda a natureza, cuja ordem compreende todas as virtudes criadas. Porém, chama-se milagre, em sentido lato, ao que excede à faculdade e à razão humanas. E assim os demônios podem fazer milagres, que enchem os homens de estupefação, porque excedem à faculdade e ao conhecimento destes. Pois também qualquer homem, quando faz algo que excede a faculdade e o conhecimento de outro, provoca o espanto deste, com a sua obra, de modo que parece, de certo modo, fazer milagre. Mas devemos saber que, embora essas obras dos demônios, que nos parecem milagres, não realizem a verdadeira essência destes, contudo eles fazem às vezes coisas verdadeiras. Assim os mágicos do Faraó, por virtude dos demônios fizeram serpentes e rãs verdadeiras. E, como diz Agostinho, quando caiu o fogo do céu e de um ímpeto consumiu a família de jó, com seus rebanhos; e um turbilhão destruiu-lhe a casa e lhe matou os filhos, essas foram obras de Satanás e não fantasmagorias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, as obras do Anticristo podem se chamar sinais de mentira, quer porque há-de enganar com fantasmagorias os sentidos mortais, de modo a parecer realizar o que não realiza; quer porque, sendo os prodígios verdadeiros, arrastarão porém ao engano os que neles crerem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse antes, a matéria corpórea não obedece à vontade dos anjos bons ou maus, de modo que os demônios possam pela sua virtude transmutar a matéria de uma forma para outra. Mas podem aplicar certos germes existentes nos elementos do mundo, para realizar tais efeitos, como diz Agostinho. Por onde deve-se dizer, que todas as transmutações das coisas corpóreas, que podem ser feitas por algumas virtudes naturais, entre as quais estão os referidos germes, podem ser feitas por operação dos demônios, com aplicação desses germes; assim quando certas coisas são

transmutadas em serpentes ou rãs, seres que podem ser gerados por putrefação. Porém as transmutações das coisas corpóreas, que não podem ser feitas por virtude da natureza, de nenhum modo podem ser realizadas por operação dos demônios, na verdade da expressão. E se às vezes algo de tal parece ser feito, por operação dos demônios, isso não se dá real, mas só aparentemente, o que pode acontecer de duplo modo. De um, interiormente; assim o demônio pode mudar a fantasia do homem e mesmo os sentidos corpóreos, de maneira que uma coisa pareça diversa do que é, como já se disse. E isto também se pode considerar como feito às vezes por virtude de certos agentes corpóreos. De outro modo, exteriormente. Pois assim como o demônio pode formar, do ar, um corpo de qualquer forma ou figura, de modo que, assumindo-o, apareça visivelmente, pela mesma razão pode revestir qualquer coisa de uma forma corpórea, de modo que seja visto, na figura desta. E é o que diz Santo Agostinho: a fantasia do homem, mesmo quando este pensa ou sonha, varia conforme os inumeráveis gênios das causas e, como corporificada na imagem de algum animal, aparece aos outros sentidos entorpecidos. O que significa, não que a virtude fantástica do homem, ou uma espécie da mesma, corporificada e com ela numericamente idêntica, seja manifestada aos sentidos de outrem, mas que o demônio, que forma uma certa espécie, na fantasia de um homem, também pode apresentar outra espécie semelhante aos sentidos de outro homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, quando os magos fazem as mesmas causas que os santos, fazem-nas com fim e por direito diverso. Pois aqueles as fazem, buscando a glória própria; estes, a de Deus. Aqueles, por um como comércio privado; estes porém por pública ordem e mandado de Deus, a quem estão sujeitas todas as criaturas.

Art. 5 — Se o demônio vencido fica por isso impedido de atacar.

(II Sent., dist. VI, a. 6).

O quinto discute-se assim. — Parece que o demônio vencido nem por isso fica impedido de atacar.

1. — Pois, Cristo venceu eficacissimamente o seu tentador. Mas este depois atacou-o de novo, incitando os Judeus a que o matassem. Logo, não é verdade que o diabo vencido cessa de atacar.

2. Demais. — Infringir uma pena ao que sucumbiu na luta é incitá-lo lutar mais fortemente. Ora, isto não é próprio da misericórdia de Deus. Logo, os demônios vencidos não ficam impedidos de atacar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Então o demônio deixou-o, i. é, a Cristo que o havia vencido.

SOLUÇÃO. — Certos dizem que o demônio vencido por um homem não pode mais tentá-lo, nem quanto ao mesmo pecado, nem quanto a outro. Outros porém dizem que podem tentar outros homens, mas não o mesmo; e isto é mais provável se se entender como referido a um determinado tempo. Por onde, no Evangelho se diz que, consumada toda tentação, o diabo abandonou a Cristo; por algum tempo. E a razão disto é dupla. Uma se funda na divina clemência; pois, como Crisóstomo diz, o diabo não tenta os homens pelo tempo que quer, mas pelo que Deus permite; e Deus, depois de lhe ter permitido tentar, por um tempo, repele-o, por causa da fraqueza da nossa natureza. A outra razão se funda na astúcia do diabo; e por isso Ambrósio diz, que o diabo teme instar porque evita o mais possível ser derrotado. Mas que às vezes o diabo volte a tentar o que já abandonara, é claro pelo passo do Evangelho: Voltarei para minha casa, donde saí.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 115: Da ação da criatura corpórea.

Em seguida deve-se tratar da ação da criatura corpórea; e do destino atribuído a certos corpos.

Sobre as ações corpóreas seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se há algum corpo ativo.

(III Cont. Gent., cap. LXIX; De Verit., q. 5, a. 9 ad. 4, De Pot., q. 4, a. 7)

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há nenhum corpo ativo.

1. — Pois, diz Agostinho, há seres que são feitos e não agem, como os corpos; há um ser que é agente e não feito, que é Deus; e há outros, agentes e feitos, que são as substâncias espirituais.

2. Demais. — Todos os agentes, exceto o primeiro, necessitam, para agir, de um sujeito, sobre o qual lhes recaia a ação. Ora, abaixo da substância corpórea não há substância que seja susceptível de tal ação, porque essa substância está no último grau dos seres. Logo, a substância corpórea não é ativa.

3. Demais. — Toda substância corpórea tem quantidade. Ora, a quantidade impede o movimento e a ação da substância, porque a compreende e está como imersa nesta; assim como o ar nebuloso fica impedido de receber a luz. E prova disto é que, quanto maior for a quantidade do corpo, tanto mais este será pesado e grave ao mover-se. Logo, nenhuma substância corpórea é ativa.

4. Demais. — Todo agente recebe a sua virtude ativa da proximidade do ser ativo primeiro. Ora, os corpos compostos, em máximo grau, são os mais afastados do ser abaixo primeiro, que é simplicíssimo. Logo, nenhum corpo é agente.

5. Demais. — O corpo, que for agente, há-de agir, pela forma substancial ou pela acidental. Ora, hão por aquela, porque os corpos não têm nenhum princípio de ação, a não ser as qualidades ativas, que são acidentais; e o acidente não pode ser causa da forma substancial, porque a causa é superior ao efeito. Nem, semelhantemente, pela forma acidental, porque o acidente não alcança além do seu sujeito, como diz Agostinho. Logo, nenhum corpo é ativo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que, entre as outras propriedades do fogo corpóreo, está a manifestação da sua grandeza, como ativo e poderoso, em relação às matérias dela susceptíveis.

SOLUÇÃO. — É sensível que certos corpos são ativos. Mas há três opiniões erradas, relativamente às ações dos corpos.

Assim, para uns os corpos são totalmente privados de ação. E esta é a opinião de Avicebrão, na obra A Fonte da vida, em que aduz razões, esforçando-se por provar que nenhum corpo age, sendo todas as ações, que parecem deles, as de alguma virtude espiritual, que os penetra a todos. Segundo tal opinião, pois, não é o fogo que aquece, mas uma virtude espiritual, que penetra, por meio dele. E essa opinião considera-se derivada da de Platão, que ensina serem todas as formas da matéria corpórea participadas, determinadas e realizadas numa particular matéria; ao passo que as formas separadas são absolutas e como que universais. E por isso considera essas formas separadas como causas das formas existentes na matéria. Por onde, sendo a forma da matéria corpórea de terminada a uma certa matéria, individuada pela quantidade, esta mesma quantidade, ensina Avicebrão, como princípio de individuação, retém e impede a forma corpórea, para que não possa agir sobre outra matéria. E só a forma espiritual e imaterial, não coarctada pela quantidade, pode influir sobre outra, pela sua ação.

Esta opinião porém não conclui que a forma corpórea não é agente, mas que não é agente universal. Pois, na medida em que uma coisa é participada, nessa mesma há-de necessariamente ser participado o que a essa coisa é próprio; assim, na medida em que um ser participa da luz, nessa mesma participa da visibilidade. Ora, agir, que não é mais do que atualizar alguma coisa, é em si próprio do ato, como ato; e, por isso todo agente age de modo semelhante a si. Por onde, a forma não determinada pela matéria quantificada é agente indeterminado e universal; sendo porém determinada a uma certa matéria particular, é agente determinado e particular. E assim se a forma do fogo fosse separada, como querem os Platônicos, seria de certo modo a causa de toda ignição. Porém a forma do fogo, existente numa determinada matéria corpórea, é a causa de uma determinada ignição, procedente de tal corpo para tal outro; sendo por isso que esse ato se realiza pelo contato dos dois corpos.

Mas esta opinião de Avicebrão sobreexcede a de Platão. Pois, este ensina que só as formas substanciais são separadas, e reduz as acidentais aos princípios materiais da grandeza e da pequenez, que considera como os primeiros contrários, do mesmo modo que outros consideram tais a rarefação e a densidade. Por onde, tanto Platão como Avicena, que em algo o segue, admitem que os agentes corpóreos agem pelas formas acidentais, dispondo a matéria para a forma substancial; ao passo que a perfeição última, que se realiza pela união com a forma substancial, procede de um princípio imaterial.

E esta é a segunda opinião sobre a ação dos corpos, à qual se aludiu antes, quando se tratou da criação.

A terceira opinião, enfim, é a de Demócrito, ensinando que a ação resulta do eflúvio dos átomos, do corpo agente; e a paixão, do recebimento destes nos poros do corpo paciente. Esta opinião é refutada por Aristóteles, pois dela resultaria que o corpo não seria passivo, na sua totalidade, e que a quantidade do corpo agente diminuiria pela ação, conseqüências manifestamente falsas.

Logo, deve-se concluir que um corpo age, como atual, sobre outro corpo, como potencial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho pode ser concedido, como referente a toda a natureza corpórea, simultaneamente considerada, que não tem nenhuma natureza inferior sobre que atue, como a natureza espiritual age sobre a corpórea e a incriada, sobre a criada. Porém o corpo que é potencial em relação a outro, no que tem este de atual, é-lhe inferior.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — Deve-se contudo saber que é admissível o argumento seguinte de Avicebrão: Há um motor não movido, e é esse o autor primeiro das causas; logo, por oposição, há algo que é somente movido e paciente, que é a matéria prima, potência pura, como Deus é o ato puro. O corpo, porém, sendo composto de potência e ato, é agente e paciente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A quantidade não priva, de nenhum modo, a forma corpórea, da ação, como já se disse; mas a impede de ser agente universal, porque a forma é individuada pela matéria sujeita à quantidade. Não vem a ponto, porém, a prova deduzida do peso dos corpos. Primeiro, porque a quantidade adicionada não é a causa da gravidade, como o prova Aristóteles. Segundo, por ser falso que o peso torna o movimento mais lento; antes, quanto mais um corpo é pesado, tanto mais se move com movimento próprio. Terceiro, porque a ação não se realiza pelo movimento local, como ensina Demócrito, mas pela passagem da potência para o ato.

RESPOSTA À QUARTA. — O corpo não é o que dista de Deus, em máximo grau; pois, participa algo da semelhança do ser divino, pela forma que tem. Mas é a matéria prima o que há de mais distante de Deus, a qual, sendo somente potencial, de nenhum modo é agente.

RESPOSTA À QUINTA. — O corpo age tanto pela forma acidental como pela substancial. Assim, a qualidade ativa, como o calor,embora seja acidente, age contudo em virtude da forma substancial, como instrumento desta; e portanto pode agir como forma substancial. Assim, o calor natural, enquanto instrumento da alma, age para a geração da carne. Como acidente porém age por virtude própria. Nem é contra a essência do acidente o exceder o seu sujeito, pela ação, mas sim, pela existência; a menos talvez que alguém imagine que um acidente, numericamente o mesmo, deflua do agente para o paciente, no sentido de Demócrito, que ensina que a ação se realiza pelo eflúvio dos átomos.

Art. 2 — Se na matéria corpórea há razões seminais.

(II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 2; De Verit., q. 5, a. 9, ad 8).

O segundo discute-se assim. — Parece que na matéria corpórea não há razões seminais.

1. — Pois, razão importa algo de espiritual. Ora, na matéria corpórea nada há espiritual, mas somente material, i. é, conforme a natureza dela. Logo, não há nela razões seminais.

2. Demais. — Agostinho diz, que os demônios fazem certas obras, servindo-se, com movimentos ocultos, de certos germes, que conhecem como existentes nos elementos. Ora, coisas aplicadas por meio do movimento local são corpos e não razões. Logo, é incongruente dizer-se que há na matéria corpórea razões seminais.

3. Demais. — O sêmen é princípio ativo. Ora, na natureza corpórea não há nenhum princípio ativo, porque não é próprio dela agir, como já se disse. Logo, nela não há razões seminais.

4. Demais. — Diz-se que há na matéria certas razões causais que se consideram suficientes para a produção das coisas. Ora, essas razões são diferentes das seminais, porque, há milagres que vão contra aquelas e não contra estas. Logo, é inconveniente dizer-se que há razões seminais na matéria corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há nos elementos corpóreos de todas as coisas diste mundo, que nascem, corporal e visivelmente, certos germes latentes.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, é costume derivar as denominações, do que é mais perfeito. Ora, em toda a natureza corpórea são os seres vivos os mais perfeitos, e por isso o próprio nome de natureza passou, dos seres vivos, para todos os seres naturais. Pois, como diz o Filósofo, o próprio nome de natureza foi primitivamente imposto para exprimir a geração dos seres vivos, chamada natividade. E sendo os seres vivos gerados de um princípio conjunto, como o fruto, da árvore, e o feto, da mãe, a que está ligado, estendeu-se, por conseqüência, o nome da natureza a todo princípio de movimento, que existe no ser movido. Ora, é manifesto que o princípio ativo e passivo da geração dos seres vivos é o sêmen, de que são gerados. E por isso Agostinho convenientemente chama razões seminais a todas as virtudes ativas e passivas, princípios das gerações e dos movimentos naturais.

Estas virtudes ativas e passivas porém podem ser consideradas em múltipla ordem. — Pois, em primeiro lugar, como diz Agostinho, existem no Verbo mesmo de Deus, principal e originàriamente, como razões ideais. — Em segundo lugar, existem nos elementos do mundo, como nas causas universais, e foram produzidas simultaneamente com eles. — Em terceiro lugar, estão nas coisas produzidas pelas causas universais, na sucessão dos tempos; assim, estão numa determinada planta e num determinado animal, como em causas particulares. — De quarto modo, existem nos germes gerados dos animais e das plantas, estando então para os outros efeitos particulares, como as causas primordiais universais para os primeiros efeitos produzidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas virtudes ativas e passivas dos seres naturais, embora se não possam chamar razões, por existirem na matéria corpórea, podem contudo se chamar assim quanto à origem, porque são derivadas das razões ideais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essas virtudes ativas e passivas estão em certas partes corpóreas; e se diz que são aplicados pelos demônios os germes, quando eles empregam tais virtudes, pelo movimento local, para produzirem certos efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sêmen masculino é o princípio ativo na geração do animal; mas também se pode chamar sêmen ao princípio feminino, que é passivo. E assim o mesmo nome pode significar as virtudes ativas e as passivas.

RESPOSTA À QUARTA. — Das palavras de Agostinho, ao tratar das razões seminais, pode-se suficientemente concluir que essas mesmas razões são também causais, como o sêmen; pois, diz ele, que assim como as mães são grávidas dos seus fetos, assim também o mundo está prenhe das causas dos seres que se vão produzir. Mas também as razões ideais podem se chamar causais; não porém propriamente falando, seminais, porque o sêmen não é um princípio separado. E contra tais razões não podem ser feitos milagres, bem como não o podem contra as virtudes passivas infusas na criatura, de modo que desta possa ser feito tudo o que Deus mandar. Mas contra as virtudes ativas naturais e as potências passivas ordenadas a tais virtudes, consideram-se feitos os milagres operados contra as razões seminais.

Art. 3 — Se os corpos celestes são a causa do que é feito neste mundo, nos corpos inferiores.

(II Sent., dist. XV, q. 1, a. 2; III Cont. Gent., cap. LXXXII; De Verit., q. 5, a. 9; Compend. Theol., cap. CXXVII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos celestes não são a causa do que é feito, neste mundo, nos corpos inferiores.

1. Pois, diz Damasceno: Nós porém dizemos que eles, i. é, os corpos celestes, não são a causa de nada que é feito, nem da corrupção do que se corrompe; são porém, sobretudo, os sinais das chuvas e da transmutação do ar.

2. Demais. — O agente e a matéria bastam para produzir uma coisa. Ora, há nos corpos inferiores deste mundo a matéria paciente e também agentes contrários, como o calor, o frio e outros semelhantes. Logo, não é necessário, atribuir a causalidade do que é feito, nas coisas inferiores sobreditas, aos corpos celestes.

3. Demais. — O agente age semelhantemente a si. Ora, vemos que tudo, neste mundo é causado pelo calor e pelo frio, pela umidade e pela secura, e alterações qualitativas semelhantes, que não se dão nos corpos celestes. Logo, estes não são a causa do que é feito nas coisas deste mundo.

4. Demais. — Como diz Agostinho, nada é mais corpóreo do que o sexo. Ora, o sexo não é causado pelos corpos celestes; e a prova é que, de dois gêmeos, nascidos sob a mesma constelação, um é masculino e outro, feminino. Logo, os corpos celestes não são causa das coisas corpóreas realizadas neste mundo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: os corpos mais grosseiros e inferiores são regidos, numa certa ordem, pelos mais subtis e poderosos. E Dionísio diz: a luz do sol contribui para a geração dos corpos sensíveis, gera a própria vida, nutre, faz crescer e leva ao termo.

SOLUÇÃO. — Considerando que toda multidão procede da unidade; que o imóvel conserva-se do mesmo modo, e o movido tem aspectos multiformes, deve-se concluir que em toda a natureza, qualquer movimento procede do que é imóvel. Por onde, quanto mais um ser é imóvel, tanto mais é causa do que é móvel. Ora, os corpos celestes são os mais imóveis de todos os corpos, pois só têm movimento local. E portanto os movimentos vários e multiformes dos corpos inferiores deste mundo dependem do movimento dos corpos celestes, como de causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Damasceno deve-se entender como exprimindo que os corpos celestes não são a causa primeira da geração e da corrupção das coisas, que se operam neste mundo, como dizem os que os consideram como deuses.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como princípios ativos, os corpos inferiores deste mundo têm só as qualidades ativas dos elementos, a saber, o calor, o frio e outros. E se as formas substanciais dos corpos inferiores só se diversificassem por esses acidentes, cujos princípios os antigos fisiólogos diziam ser a rarefação e a condensação, não seria necessária a existência de nenhum princípio ativo superior a esses corpos, mas eles agiriam por si mesmos. Os que pensarem bem, pois, concordarão que esses acidentes comportam-se como disposições materiais para as formas substanciais dos corpos naturais. Ora, a matéria não podendo agir por si mesma, é necessário admitir-se algum princípio ativo superior a essas disposições materiais. Daí o terem os Platônicos admitido as espécies separadas, pela participação das quais os corpos inferiores alcançam as suas formas substanciais. Estas porém não bastam; porque, tais espécies sendo consideradas como imóveis, daí resultaria que os corpos inferiores não teriam nenhuma variação, quanto à geração e à corrupção, o que é falso. Por onde, segundo o Filósofo, necessário é admitir-se algum princípio ativo móvel, causa, pela sua presença e ausência, da variedade dos corpos inferiores, quanto à geração e à corrupção; e tais são os corpos celestes. E por isso, tudo o que, nos corpos inferiores deste mundo, gera e especifica, é como que instrumento do corpo celeste, o que permite dizer que o homem e o sol geram o homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os corpos celestes não são semelhantes aos corpos inferiores, por semelhança específica, mas porque contêm em sua virtude universal tudo o que nos inferiores é gerado. E desse modo dizemos também que todas as coisas são semelhantes a Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — As ações dos corpos celestes são recebidas diversamente pelos corpos inferiores, conforme à disposição diversa da matéria deles. Assim, acontece às vezes que a matéria da concepção humana não está totalmente disposta para o sexo masculino e, por isso forma em parte· o masculino e em parte o feminino. E disto se serve Agostinho para repelir a adivinhação por meio dos astros, porque os efeitos destes variam, mesmo em relação às coisas corpóreas, segundo as disposições diversas da matéria.

Art. 4 — Se os corpos celestes são causa dos atos humanos.

(IIª IIae, q. 95, a. 5; II Sent., dist.. XV, q. I, a. 3; XXV, a. 2, ad 5; III Cont. Gent., cap. LXXXIV, LXXXV. LXXXVII; De Verit., q. 5, a. 10; Compend. Theol., cap. CXXVII, CXXVIII; I Pheriherm., lect. XIV; III De Anima, lect: IV; VI Metaphys., lect. III; In Matth., capo II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos celestes são causa dos atos humanos.

1. — Pois, esses corpos, sendo movido: pelas substâncias espirituais, como já se disse, agem como instrumentos, pela virtude delas. Ora, tais substâncias são superiores às nossas almas. Donde resulta, que podem causar impressão nestas e, portanto, serem causa dos atos humanos.

2. Demais. — Tudo o que é multiforme depende de princípio uniforme. Ora, os atos humanos são vários e multiformes. Logo, dependem dos movimentos uniformes dos corpos celestes, como do princípio.

3. Demais. — Os astrólogos freqüentemente vaticinam sobre os acontecimentos bélicos e outros atos humanos, cujos princípios são o intelecto e a vontade. Ora, tal não poderiam fazer se os corpos celestes não fossem causa dos atos humanos. Logo, eles são tal causa.

Mas *em contrário*, diz Damasceno: os corpos celestes não são de nenhum modo causa dos atos humanos.

SOLUÇÃO. — Os corpos celestes podem diretamente e por si impressionar os outros corpos, como já se disse; nas potências da alma humana, porém, que são atos de órgãos corpóreos, causam impressão, direta, mas acidentalmente; pois, os atos dessas potências são necessariamente obstruídos pelo obstáculo dos órgãos; assim, os olhos torvos não vêm bem.

Por onde, se o intelecto e a vontade fossem virtudes ligadas a órgãos corpóreos, como ensinaram alguns, dizendo que o intelecto não difere do sentido, daí necessariamente resultaria que os corpos celestes são causa das eleições e dos atos humanos. E, por conseqüência o homem agiria por instinto natural, como os animais, que lhe são inferiores e que. tendo as virtudes da alma ligadas a órgãos corpóreos, sempre agem naturalmente, por impressão dos corpos celestes. E dai a conclusão que o homem não teria livre arbítrio, mas seria determinado nas suas ações, como os outros seres naturais. Conclusões manifestamente falsas e contrárias à linguagem humana.

Deve-se pois saber que, indiretamente e por acidente, as impressões dos corpos celestes podem influir sobre o intelecto e a vontade, enquanto aquele e esta recebem algo das virtudes inferiores, ligadas a órgãos corpóreos. Mas, relativamente a isso, o intelecto se comporta diferentemente da vontade. Pois, recebe os seus dados, necessariamente, das virtudes inferiores; por onde, turbadas as virtudes imaginativa, cogitativa ou memorativa, necessariamente há-de turbar-se a ação do intelecto. A vontade porém não segue necessariamente a inclinação do apetite inferior. Pois, embora as paixões do irascível e do concupiscível, exerçam certa influência para inclinar a vontade, contudo esta conserva o poder de as seguir ou combater. Por onde, a impressão dos corpos celestes, na medida em que podem imutar as virtudes inferiores, alcança menos a vontade, causa próxima dos atos humanos, que o intelecto. Admitir, pois, que os corpos celestes são causa dos atos humanos, é opinião própria dos que dizem que o intelecto não difere dos sentidos. Assim, um deles dizia: a vontade dos homens é tal qual o pai dos homens e dos deuses a causa, cada dia. Ora, como é certo que o intelecto e a vontade não são atos de órgãos corpóreos, impossível é sejam os corpos celestes a causa dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As substâncias espirituais, que movem os corpos celestes, agem por certo sobre as corpóreas, mediante tais corpos; mas sobre o intelecto humano agem imediatamente, iluminando, embora não possam imutar a vontade, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a multiformidade dos movimentos corpóreos se reduz, como à causa, à uniformidade dos movimentos celestes, assim a multiformidade dos atos do intelecto e da vontade se reduz ao princípio uniforme, que são o intelecto e a vontade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A maior parte dos homens seguem as paixões, movimentos sensitivos do apetite, para as quais podem concorrer os corpos celestes; ao passo que são poucos os prudentes, que resistem a tais paixões. E por isso os astrólogos, na maioria dos casos, podem predizer a verdade; e, sobretudo, em comum. Não porém em especial, porque nada impede que um homem, com o livre arbítrio, resista às paixões. Por onde, os próprios astrólogos dizem, que o homem prudente domina os astros, na medida em que domina as paixões próprias.

Art. 5 — Se os corpos celestes podem causar impressões sobre os demônios.

(De Pot., q. 6: a. 10).

O quinto discute-se assim. — Parece que os corpos celestes podem causar impressões sobre os demônios.

1. — Pois, os demônios, em dependência de certos crescentes da lua, Vexam os homens, que por isso se chamam lunáticos, como se lê na Escritura. Ora, tal não se daria se os demônios não estivessem sujeitos aos corpos celestes. Logo, eles o estão.

2. Demais. — Os nigromantes observam certas constelações para invocar os demônios. Ora, estes não seriam invocados, por meio dos corpos celestes, se a eles não estivessem sujeitos. Logo, estão sujeitos às ações de tais corpos.

3. Demais. — Os corpos celestes têm maior virtude que os inferiores. Ora, os demônios são afastados por certos corpos inferiores, como ervas, pedras e animais; por certos sons determinados; e por vezes, figurações e fingimentos, como diz Porfírio, citado por Agostinho. Logo, com maior razão, estão sujeitos à ação dos corpos celestes.

Mas, *em contrário*, os demônios são superiores, na ordem da natureza, aos corpos celestes. Pois, o agente é superior ao paciente, como diz Agostinho. Logo, os demônios não estão sujeitos à ação dos corpos celestes.

SOLUÇÃO. — Sobre os demônios há tríplice opinião. — A primeira é a dos Peri patéticos, que ensinam a não existência deles; e o que a arte nigromântica lhes atribui faz-se por virtude dos corpos celestes. E neste sentido é que Agostinho cita o dito de Porfírio: na terra são fabricadas pelos homens, potestades aptas a obedecerem aos vários efeitos dos astros. Mas esta opinião é manifestamente falsa. Pois, a experiência ensina que, por meio dos demônios, são feitas muitas coisas, para o que de nenhum modo bastaria a virtude dos corpos celestes. Assim, o falarem os possessos língua que desconhecem; citarem versos e passos de autores que nunca conheceram; fazerem os nigromantes com que estátuas falem e se movam, e coisas semelhantes.

Isto levou os Platônicos a dizer que os demônios são animais de corpo aéreo e espírito passivo, conforme Apuleio, citado por Agostinho. E esta é a segunda opinião, de acordo com a qual os demônios estão sujeitos aos corpos celestes, do mesmo modo pelo qual, como já se estabeleceu, o estão os homens. Mas, pelo que ficou exposto, esta opinião é evidentemente falsa. Pois, como já dissemos, os demônios são substâncias intelectuais não unidas a corpos. — Por onde é claro que não estão sujeitos à ação dos corpos celestes; nem em si mesmos, nem acidental, nem direta, nem indiretamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por duas razões é que os demônios podem vexar os homens, conforme certos crescentes da lua. — Primeira, para infamarem uma criatura de Deus, como o é a lua, segundo dizem Jerônimo e Crisóstomo. — A segunda está em que, podendo operar só mediante as virtudes naturais, como antes se disse, consideram, nas suas obras, as aptidões dos corpos para os efeitos intencionados. Ora, é manifesto que o cérebro é a mais úmida de todas as partes do corpo, como diz Aristóteles; e por isso está sujeito em máximo grau à ação da lua, que tem a propriedade de mover o humor. E como no cérebro é que têm o seu complemento as virtudes animais, por isso os demônios, conforme certos crescentes da lua, perturbam a fantasia do homem, quando descobrem que o cérebro está disposto para isso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os demônios invocados sob certas constelações, acodem por duas razões. — Primeira, para fazerem os homens erradamente crer que há, nas estrelas, algum nome. — Segunda, porque vêm que, sob certas constelações, a matéria corpórea está mais disposta aos efeitos para os quais foram invocados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, os demônios são aliciados por vários gêneros de pedras, ervas, vegetais, animais, versos e ritos, não como os animais, pelos alimentos, mas como os espíritos, pelos sinais, a saber, enquanto tais coisas lhes são exibidas como sinal da honra divina, que para si desejam.

Art. 6 — Se os corpos celestes impõem necessidade ao que lhes está sujeito à ação.

(II Sent., dist. XV. q. I, a. 2, ad 3; a. 3. ad 4; III Cont. Gent., cap. LXXXVI; De Verit., q. 5, a. 9, ad I, 2; De Malo, q. 6, ad 21; q. 16, a. 7. ad 14, 16; I Perihem., lect. XIV; VI Metaphys., lecl. III).

O sexto discute-se assim. — Parece que os corpos celestes impõem necessidade ao que lhes está sujeito à ação.

1. — Pois, posta a causa suficiente, necessariamente segue-se o efeito. Ora, os corpos celestes são causa suficiente dos seus efeitos. E como esses corpos, com os seus movimentos e disposições, são considerados seres necessários, conclui-se que os efeitos deles se seguem necessariamente.

2. Demais. — O efeito do agente resulta, na matéria, necessariamente, quando a virtude daquele for tal que possa submeter esta a si totalmente. Ora, a matéria total dos corpos inferiores está sujeita à virtude dos corpos celestes, como sendo mais excelente. Logo, o efeito desses corpos é recebido, necessariamente, pela matéria corpórea.

3. Demais. — Se os efeitos do corpo celeste não se produzirem necessariamente, há-de ser por alguma causa impediente. Mas qualquer causa corpórea, que possa impedir o eleito do corpo celeste, há-de necessariamente reduzir-se a algum princípio celeste, porque os corpos celestes são a causa de tudo o

que neste mundo se faz. Logo, como esse princípio é necessário, segue-se que necessariamente fica impedido o efeito de outro corpo celeste, e assim tudo, neste mundo acontece necessariamente.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: não há inconveniente em que deixem de produzir-se muitas daquelas coisas corpóreas, como as águas e os ventos, que são sinais celestes. Assim, pois, nem todos os efeitos dos corpos celestes realizam-se necessariamente.

SOLUÇÃO. — A questão presente já está em parte resolvida pelo que ficou estabelecido; em parte, porém, encerra alguma dificuldade. Pois, como já se demonstrou, embora, por impressão dos corpos celestes, realizam-se certas inclinações em a natureza corpórea, a vontade contudo não obedece a essas inclinações necessariamente. E portanto nada impede que, pela eleição voluntária, fique impedido o efeito dos corpos celestes, não só em relação ao homem, mas também em relação a outras coisas a que se estende a operação humana. Ora, nenhum princípio semelhante existe nos seres naturais, pelo qual tenham a liberdade de obedecer ou não ás impressões celestes. Donde resulta, que em relação a tais seres, pelo menos, tudo se realiza necessariamente, segundo a opinião antiga de certos que, supondo que tudo o que existe tem causa e que, introduzida a causa, o efeito se segue necessariamente, concluíam que tudo se produz necessariamente.

Mas essa opinião Aristóteles a rejeita refutando os dois princípios mesmos donde os adversários partem. — Primeiro, não é verdade resulte o efeito, necessariamente, de qualquer causa suposta; assim, certas causas se ordenam aos seus efeitos, não necessariamente, mas quase sempre; e por isso, às vezes falham, em alguns casos. Mas se falham às vezes, por efeito de alguma outra causa impediente, não fica de pé a refutação proposta porque esse impedimento mesmo, se dá necessariamente. — E por isso, deve-se dizer que, tudo o existente por si tem causa; não a tem porém o que é acidental, porque não tendo verdadeira unidade, não é verdadeiro ente. Assim, o branco tem causa; e semelhantemente, o músico; mas não, músico branco, porque, não e verdadeiro ente, nem tem verdadeira unidade. Ora, é manifesto que a causa impediente da ação de qualquer outra causa ordenada, na maior parte das vezes, ao seu efeito, concorre com esta, às vezes acidentalmente; e, tal concurso, sendo acidental, não tem causa. Por onde, o que resulta desse concurso não se reduz a nenhuma causa preexistente, da qual haja necessariamente de resultar. Assim, é alguma causa celeste que faz um corpo terrestre ígneo ser gerado na parte superior do ar e cair; semelhantemente, a existência na superfície da terra de qualquer matéria combustível pode se reduzir a algum princípio celeste.

Mas nenhum corpo celeste é causa de que o fogo cadente encontre essa matéria e a queime — fato acidental. Por onde, é claro que nem todos os efeitos dos corpos celestes são necessários.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os corpos celestes são causa dos efeitos inferiores mediante as causas particulares inferiores, que às vezes podem falhar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude do corpo celeste não é infinita e por isso exige uma determinada disposição na matéria, para produzir o seu efeito, tanto em relação à distância local como em relação às outras condições. E portanto, assim como a distância local impede o efeito do corpo celeste — pois o sol não produz o mesmo efeito calorífico na Dácia e na Etiópia — assim também a espessura, a frigidez, a calidez e outras disposições semelhantes da matéria podem impedir o efeito desse corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a causa impediente do efeito de outra causa seja redutível a algum corpo celeste, como à causa; contudo o concurso de duas causas, sendo acidental, não se reduz à causa celeste, como já se disse.

Questão 116: Se há fado.

Em seguida deve-se tratar do fado.

E sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há fado.

(III Cont. Gent., cap. XCIII; Compend. Theol., cap. CXXXVIII; Quodl. XII, q. 3, a. 2; Opusc. XXVIII, De Fato, cap. I; In Matth., cap. II; I Perihem., lect. XIV; VI Metaphys., lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há fado.

1. — Pois, diz Gregório: Esteja longe da mente dos fieis dizer que há fado.

2. — Coisas acontecidas por fado não são improvisadas, pois, como diz Agostinho, compreendemos o fado como originado de dizer, isto é, falar; de modo que se considera acontecido por fado aquilo que é de antemão e determinadamente falado por alguém. Ora o que é previsto não é fortuito nem casual. Se pois há coisas fatais, fica excluído o acaso e a fortuna, das coisas.

Mas, em contrario. — O que não existe não tem definição. Ora, Boécio define o fado assim: o fado é uma disposição inerente às coisas móveis, pela qual a Providência sujeita tudo às suas ordens. Logo, o fado existe.

SOLUÇÃO. — Vemos que na ordem das coisas inferiores, certas acontecem por fortuna ou acaso. Ora, às vezes, uma coisa, relativamente às causas inferiores, é fortuita ou casual, e relativamente a uma causa superior, é intencional. Assim, se dois servos do mesmo senhor forem mandados para o mesmo lugar, sem que um saiba do outro, o encontro deles, a eles mesmos relativo, é casual, porque se dá fora da intenção de ambos; relativamente porém ao senhor, que tal predeterminou, não é casual, mas intencional.

Ora, certos não querem reduzir a nenhuma causa superior o casual e fortuito nas coisas inferiores deste mundo. E estes negam o fado e a Providência, como, de Túlio, refere Agostinho. O que é contrário ao que já se disse, da Providência.

Outros porém pretendem reduzir a uma causa superior, que são os corpos celestes, todo o fortuito e casual, quer nas coisas naturais, quer nas humanas. E segundo estes o fado não é senão a disposição dos astros, sob os quais fomos concebidos ou nascidos. — Mas esta opinião não pode subsistir, por duas razões. — Primeira, quanto às causas humanas. Pois, como já se demonstrou, os atos humanos não estão sujeitos à ação dos corpos celestes, senão acidental e indiretamente. Ora, a causa fatal, de que dependem as coisas fatais, há-de necessàriamente ser causa direta e por si do que é realizado. — A segunda, quanto a tudo o que é acidentalmente feito. Pois, como se disse antes, o acidental não é propriamente ser uno. Ora, toda ação da natureza termina em alguma unidade. Por onde, é impossível o acidental ser, em si, efeito de um princípio agente natural. Assim, não está no poder de nenhuma natureza, em si mesma, cavar um sepulcro e achar um tesouro. Logo, é manifesto que o corpo celeste age como princípio natural, e portanto os seus efeitos, neste mundo, são naturais. E por conseqüência, é impossível que qualquer virtude ativa desse corpo seja causa do que neste mundo se realiza acidentalmente, pelo acaso ou pela fortuna.

E portanto, deve-se dizer que o que se realiza acidentalmente neste inundo, quer em relação às causas naturais, quer às humanas, reduz-se a alguma causa preordenada, que é a Providência divina. Pois nada

impede que o acidental seja considerado como uno, por algum intelecto; do contrário, o intelecto não poderia formar esta proposição: o que cavava um sepulcro encontrou um tesouro. E assim como o intelecto pode apreender tal, também pode realizá-lo; p. ex., alguém ciente do lugar em que há um tesouro escondido, instigasse algum rústico, que o ignorasse, a cavar aí um sepulcro. Por isso nada impede que as causas feitas acidentalmente, neste mundo, como fortuitas ou casuais, sejam reduzidas a uma causa ordenadora, que age por meio do intelecto, e sobretudo do intelecto divino. Pois, só Deus pode imutar a vontade, como já, se estabeleceu. E por conseqüência, a ordenação dos atos humanos, cujo princípio é a vontade, deve ser atribuída só a Deus.

Assim, pois, estando todas as coisas feitas neste mundo sujeitas à Providência divina por serem por elas preordenadas e como que de antemão faladas, podemos admitir o fado; embora os santos Doutores se recusassem empregar esse nome, por causa dos que o aplicavam em relação à virtude da posição dos astros. Por onde, diz Agostinho: Quem atribuir ao fado as coisas humanas, porque dá esse nome à vontade ou ao poder de Deus mesmo, conserve a sua opinião, mas corrija o modo de falar. E nesse sentido também Gregório nega que haja fado.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede que uma coisa seja fortuita ou casual por comparação às causas próximas, e não, por comparação à divina Providência; e é assim que nada se faz no mundo ao acaso, como diz Agostinho.

Art. 2 — Se há fado nas coisas criadas.

(I Sent., dist. XXXIX, q. 2. a. 1, ad. 5; III Cont. Gent., cap. XCIII; De Verit., q. 5. a. 1, ad I; Quodl. XII, q. 3, a. 2; Compend. Theol., cap. CXXXVIII; Opusc. XXXVIII. De Fato, cap. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há fado, nas coisas criadas.

1. — Pois, diz Agostinho, que é a vontade mesma ou o poder mesmo de Deus que se chama fado. Ora, a vontade e poder de Deus não está nas criaturas, mas em Deus. Logo, o fado não está nas coisas criadas; mas em Deus.

2. Demais. — O fado não é causa do fatal, como o próprio modo de falar o mostra. Ora, a causa, em si, universal das coisas acidentalmente feitas neste mundo, é só Deus, como já se disse. Logo, o fado está em Deus e não, nas coisas criadas.

3. Demais. — Se o fado está nas criaturas, é substância ou acidente; e quer um ou outro, é necessário se multiplique, com a multidão das criaturas. Ora, sendo o fado considerado como um só, resulta que não está nas criaturas, mas em Deus.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: o fado é a disposição inerente às causas humanas.

SOLUÇÃO. — Como resulta claro do que já foi dito, a Providência divina executa, por causas médias, os seus efeitos. Ora, a ordenação mesma dos efeitos pode ser considerada de duplo modo. De um, enquanto está em Deus, e então, se chama Providência. Enquanto, porém, a referida ordenação é considerada nas causas médias, ordenadas por Deus à produção de certos efeitos, então ela assume a natureza do fado. E é isto que diz Boécio: A série fatal há-se de urdir, quer o lado se realize por certos espíritos, servos da Providência divina, ou pela alma, ou por toda a natureza, que é serva, ou pelos movimentos celestes dos astros, ou pela angélica virtude, ou pela variada solércia dos demônios, ou por

um só destes meios, ou por todos, de cada um dos· quais já se tratou nos artigos precedentes. Assim, pois, é manifesto que o fado está nas coisas criadas mesmas, enquanto ordenadas por Deus a produzirem certos efeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ordenação mesma das causas segundas, a que Agostinho chama série das causas, não tem a natureza de fado, senão enquanto dependente de Deus. E portanto, o poder ou a vontade de Deus pode se chamar fado, causalmente; essencialmente, porém, fado é a ordenação mesma, ou a série, i. é, a ordem das causas segundas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fado exerce a função de causa na mesma medida em que a exercem as camas segundas, cuja ordenação se chama fado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que o fado é a disposição, não no gênero da qualidade, mas designativa da ordem, que não é substância, mas relação. E essa ordem, considerada em relação ao seu princípio, sendo uma, diz-se que só há um fado. Se porém for considerada em relação aos efeitos, ou às causas médias mesmas, então ela se multiplica; e deste modo é que o poeta disse: Os teus fados te arrastam.

Art. 3 — Se o fado é imutável.

(Opusc. XXVIII, De Fato, cap. II, III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o fado não é imutável.

1. — Pois, diz Boécio: Assim como o intelecto está para o raciocínio; o que é, para o que é gerado; o tempo, para a eternidade; o círculo, para o ponto central; assim está a série mutável do fado para a estável simplicidade da providência.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, quando nos movemos, move-se tudo o que está em nós. Ora, o fado é uma disposição inerente às coisas móveis, como diz Boécio. Logo o fado é imutável.

3. Demais. — Se o fado é imutável, as coisas que lhe estão submetidas se realizarão imutável e necessàriamente. Ora, as coisas atribuídas ao fado são as mais contingentes. Logo, nada haverá de contingente mas tudo se realizará necessariamente.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: o fado é uma disposição imutável.

SOLUÇÃO. — A disposição das causas segundas, a que chamamos fado, pode ser duplamente considerada. Em relação a si mesmas, de tal modo, dispostas ou ordenadas, e em relação ao princípio primeiro, pelo qual são ordenadas que é Deus. — Ora, certos ensinam que a série mesma ou disposição das causas é em si necessária; de modo que tudo se realiza necessàriamente, porque qualquer efeito tem a sua causa e, posta esta, aquele necessàriamente se segue. Mas esta opinião é claramente falsa, em virtude do que já se disse. — Outros porém, contràriamente, dizem que o fado é mutável, mesmo no que depende da divina Providência. Por isso os Egípcios diziam que o fado pode ser mudado, por, certos sacrifícios, como refere Gregório Nisseno. Mas, esta opinião já foi excluída antes, porque repugna à imutabilidade divina.

E portanto deve-se dizer que o fado relativamente à consideração das causas segundas, é mutável; mas enquanto sujeito à divina Providência, participa da imutabilidade, não por necessidade absoluta, mas condicionada. Ê assim que consideramos esta condicional verdadeira ou necessária: Se Deus prevê que tal coisa há-de ser, ela será. Por onde, depois de ter dito que a série do fado é mutável, Boécio acrescen-

tou, após poucas palavras: a qual, originando-se da imutável Providência, também há-de necessàriamente ser imutável.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se tudo está sujeito ao fado.

(Supra, a. 1)

O quarto discute-se assim. — Parece que tudo está sujeito ao fado.

1. — Pois, diz Boécio: A série do fado move o céu e os astros, tempera os elementos entre si e os transforma por alternada comutação; os próprios seres que nascem e morrem, a todos renova por progressos semelhantes dos fetos e do sêmen; ela mesma abrange os atos e as fortunas dos homens, pela indissolúvel conexão das causas. Logo, nenhum exceção há que se não contenha na série do fado.

2. Demais. — Agostinho diz, que o fado existe na medida em que é referido à vontade e ao poder de Deus. Ora, a vontade de Deus é a causa de tudo o que se faz, como o mesmo diz. Logo, tudo está sujeito ao fado.

3. Demais. — O fado, segundo Boécio, é a disposição inerente às causas mutáveis. Ora, todas as criaturas são mutáveis, e só Deus é verdadeiramente imutável, como já se disse. Logo, há fado para todas as criaturas.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, que coisas, colocadas sob a Providência, superam a série do fado.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o fado é a ordenação das causas segundas, em relação a efeitos divinamente previstos. Logo, tudo o que está sujeito a essas causas, está sujeito ao fado. Se porém há coisas feitas imediatamente por Deus, essas, não estando sujeitas às causas segundas, também não o estão ao fado; assim, a criação das coisas, a glorificação das substâncias espirituais, e outras semelhantes. E é isto o que diz Boécio: as coisas próximas da divindade suprema, estavelmente fixadas, excedem a ordem da fatal mutabilidade. Donde também resulta claro, que quanto mais uma causa estiver afastada da mente primeira, tanto mais está implicada nos maiores nexos do fado, porque mais está sujeita à necessidade das causas segundas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo ao que aí se alude é feito por Deus, mediante as causas segundas, e portanto, está contido na série do fado. Mas de todas as demais causas, não se pode dizer o mesmo, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fado depende da vontade e do poder de Deus, como no princípio primeiro. Por onde, não é necessário que tudo o sujeito à vontade ou ao poder divinos esteja sujeito ao fado, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora todas as criaturas sejam, de certo modo, mutáveis, contudo algumas delas não procedem das causas criadas mutáveis. E portanto não estão sujeitas ao fado, como já se disse.

Questão 117: Do que respeita a ação do homem.

Em seguida deve-se tratar do que respeita à ação do homem, composto de criatura espiritual e corpórea. E primeiro deve-se tratar da ação do homem. Segundo, da propagação da espécie humana.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se um homem pode ensinar a outro.

(II Sent., dist. IX, a. 2, ad 4; dist. XXVIII, a. 5. ad. 3; II Cont. Gent., cap. LXXV; De Verit., q. II a. I; Opusc. XVI, De Unit. Intell., cap. V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que um homem não pode ensinar a outro.

1. — Pois, diz o Senhor, no Evangelho: Não queirais ser chamados mestres; ao que a Glossa de Jerônimo: Para que não atribuais aos homens a honra divina. Portanto, ser mestre é propriamente honra divina. Ora, ensinar é próprio do mestre. Logo, o

homem não pode ensinar, mas só de Deus isso é próprio.

2. Demais. — Um homem ensina causando, pela sua ciência, a ciência de outro. Ora, é por uma qualidade ativa que fazemos o que nos é semelhante. Donde se segue que a ciência é uma qualidade ativa, como o calor.

3. Demais. — A ciência requer o lume inteligível e a espécie da coisa inteligida. Ora, nada disto um homem pode causar em outro. Logo, não pode, ensinando, causar a ciência de outro.

4. Demais. — O mestre age sobre o discípulo somente propondo-lhe certos sinais vocais ou gestos, para exprimir alguma causa. Ora, por sinais ninguém pode ensinar, causando em outro a ciência; pois, esses sinais são de coisas conhecidas ou desconhecidas. Se de conhecidas, aquele a quem são feitos já possui a ciência e, logo, não a recebe do mestre. Se de desconhecidas, tais sinais nada ensinam; assim, se alguém propusesse, a um latino palavras gregas, cuja significação este ignora, não poderia ensiná-lo. Logo, ninguém pode, ensinando, causar a ciência em outrem.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Eu fui constituído pregador e Apóstolo, doutor das gentes na fé e na verdade.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto são várias as opiniões. — Assim, Averróis ensina que há um só intelecto possível para todos os homens, como já se disse; donde resulta que todos têm a mesma espécie inteligível. E então, diz que um homem, ensinando, não causa em outro ciência diversa da que tem; mas comunica-lhe a mesma que tem, movendo-o a ordenar os fantasmas da sua alma, para que se disponham convenientemente à apreensão inteligível. E tal opinião é verdadeira, quanto a ser a ciência do mestre igual à do discípulo, considerando-se a identidade relativamente à unidade da coisa sabida; pois, a mesma verdade conhecem discípulo e mestre. Mas, como já se viu, é falsa essa opinião quando ensina que todos os homens têm o mesmo intelecto possível, e as mesmas espécies inteligíveis só diferentes pela diversidade dos fantasmas.

Outra é a opinião dos Platônicos, para os quais a ciência é ínsita, desde o princípio, nas nossas almas, por participação das formas separadas, como já se disse; mas a alma, pela união com o corpo, fica impedida de considerar livremente aquilo de que tem ciência. E segundo esta opinião, o discípulo não recebe de novo, a ciência, do mestre; mas este o exercita na consideração daquilo de que já tem ciência;

e então aprender não é mais do que lembrar-se. Do mesmo modo, ensinam que os agentes naturais só dispõem para o recebimento das formas, que a matéria corpórea adquire por participação das espécies separadas. Mas, contra esta opinião já se estabeleceu antes, de conformidade também com Aristóteles, que o intelecto possível da alma humana é potência pura, relativamente aos inteligíveis. E, portanto, deve-se, diferentemente e conforme Aristóteles, dizer que o mestre causa a ciência no discípulo, conduzindo-o da potência ao ato. O que se evidencia considerando que, dos efeitos provenientes de um princípio exterior, uns procedem somente desse princípio; assim, a forma da casa é causada na matéria só pela arte. Outras porém procedem, ora de princípio exterior, ora, de interior; assim, a saúde é causada no enfermo, ora por um princípio exterior, a saber, a arte médica; ora, por um princípio interior, como quando alguém sara por virtude da natureza. Ora, em tais efeitos, a duas coisas se devem atender. Primeiro, que a arte, na sua operação, imita a natureza; pois, assim como esta cura um enfermo, alterando, digerindo e expulsando a matéria que causa a doença, assim também a arte. Segundo, o princípio exterior, que é a arte, não opera como agente principal, mas como coadjutor deste, que é o princípio interno, reforçando-o e ministrando-lhe os instrumentos e auxílios, de que se sirva a natureza para produzir o efeito; assim, o médico reforça a natureza e lhe fornece os alimentos e remédios de que ela necessita para o fim a que tende. Ora, o homem adquire a ciência pelo princípio interno, como bem se vê naquele que a adquire por invenção própria; e pelo externo, como claramente o mostra quem aprende. Pois, é ínsito em cada homem um certo princípio de ciência, a saber, a luz do intelecto agente, pelo qual conhece, logo, inicial e naturalmente,certos princípios universais de todas as ciências. Por onde, quando alguém aplica esses princípios universais a casos particulares, dos quais o sentido lhe ministram a memória e a experiência, adquire, por invenção própria, a ciência do que ignorava, partindo do conhecido para o desconhecido. E assim, qualquer docente conduz o discípulo, do que este conhece, para o que ignora, conforme Aristóteles, que diz, que toda doutrina e toda disciplina parte do conhecimento preexistente. Ora, o mestre conduz o discípulo, do conhecido ao desconhecido, de dois modos. Primeiro, ministrando-lhe certos auxílios ou instrumentos de que use o intelecto, para adquirir a ciência; assim, quando lhe propõe certas proposições menos universais, das quais entretanto o discípulo, pelo que sabe, pode julgar. Ou quando lhe propõe certos exemplos sensíveis — semelhantes, opostos, ou outros — pelos quais o intelecto do discente é levado ao conhecimento da verdade desconhecida. De outro modo, reforçando o intelecto do discente, não por qualquer virtude ativa, como de natureza superior conforme já se disse quando se tratou da iluminação angélica — pois, todos os intelectos humanos são do mesmo grau, na ordem da natureza; mas, propondo a ordem dos princípios, relativamente às conclusões, ao discípulo, que talvez não tenha tal virtude reflexiva, que possa, daqueles, deduzir estas. E, por isso, diz Aristóteles, que a demonstração é um silogismo, que faz saber; e assim, quem demonstra faz o ouvinte saber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse, o mestre, ensinando, usa somente do ministério externo, como o médico, curando; mas assim como a natureza interior é a causa principal do sarar, assim o lume interior do intelecto é a causa principal da ciência. E ambas essas coisas vêm de Deus. Por onde, assim como a Escritura diz de Deus — que sara todas as tuas enfermidades — assim, também diz — que ensina ao homem a ciência, enquanto o lume do seu rosto está gravado sobre nós, pelo qual todas as coisas nos são ensinadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mestre não causa a ciência no discípulo, ao modo de agente natural, como objeta Averróis; por onde, não é necessário que a ciência seja uma qualidade ativa. Mas é o princípio pelo qual quem ensina se dirige, assim como a arte e o princípio pelo qual se dirige quem opera.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mestre não causa o lume inteligível no discípulo, nem diretamente as espécies inteligíveis; mas, com a sua doutrina, move-o a que forme, pelo intelecto, os conceitos inteligíveis, cujos sinais o mestre lhe propõe exteriormente.

RESPOSTA À QUARTA. — Os sinais que o mestre apresenta ao discípulo, são de coisas conhecidas, universal e como confusamente, mas desconhecidas em particular e como distintamente. Por onde, não se pode dizer que quem adquire a ciência por si mesmo a si mesmo se ensine, ou seja mestre de si, porque não tem preexistente a ciência completa, como se exige para mestre.

Art. 2 — Se os homens podem ensinar os anjos.

(II Sent., dist. XI, part. II, a. 4; Opusc. I, Contra ERR. Graec., cap. XXVI; Ad Ephes., cap. III, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que os homens podem ensinar os anjos.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Para que a multiforme sabedoria de Deus seja manifestada por meio da Igreja aos principados e potestades nos céus. Ora, a Igreja é a reunião dos fiéis. Logo, os anjos aprendem alguma coisa, dos homens.

2. Demais. — Os anjos superiores, imediatamente iluminados por Deus, sobre as coisas divinas, podem instruir os inferiores, como já se disse. Ora, certos homens, e sobretudo os Apóstolos, são imediatamente instruídos pelo Verbo de Deus, sobre as coisas divinas, conforme a Escritura: Ultimamente, nestes dias, falou-nos por meio de seu Filho. Logo, certos homens puderam ensinar certos anjos.

3. Demais. — Os anjos inferiores são instruídos pelos superiores. Ora, certos homens são superiores a certos anjos, pois, como diz Gregório, num lugar, aqueles serão elevados às ordens supremas destes. Logo, certos anjos inferiores podem ser instruídos, sobre as coisas divinas, por certos homens.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que todas as iluminações divinas são trazidas aos homens, pelos anjos. Logo, estes não são instruídos por aqueles, sobre as causas divinas.

SOLUÇÃO. — Como já se estabeleceu, os anjos inferiores podem falar com os superiores, manifestando-lhes os seus pensamentos; mas, sobre as coisas divinas, os superiores não são nunca iluminados pelos inferiores. Ora, é manifesto, que os mais elevados dos homens estão sujeitos, mesmo aos ínfimos dos anjos, do mesmo modo porque os anjos inferiores estão sujeitos aos superiores. O que é claro pelo dito do Senhor, no Evangelho: Entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Baptista; mas o que é menor no reino dos céus, é maior do que ele. Assim, pois, os anjos não são nunca iluminados pelos homens, sobre as causas divinas. Contudo, podem manifestar a estes, falando, as cogitações do coração, porque os segredos dos corações só Deus conhece.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho expõe do modo seguinte o passo aduzido, do Apóstolo. Este já havia dito antes: A mim, o mínimo dentre todos os santos, foi-me dada esta graça de iluminar a todos, sobre a economia do sacramento oculto, desde a origem dos séculos, em Deus; e digo de tal modo oculto, para que os Principados e as Potestades, nos céus, conheçam, pela Igreja, a multiforme sabedoria de Deus. Que é como se dissesse: Este sacramento era oculto aos homens; de modo tal porém que fosse conhecido da Igreja celeste, representada pelos Principados e Potestades, desde os séculos, e não antes; porque primitivamente, a Igreja estava onde, depois da ressurreição, também será congregada a Igreja dos homens. — Mas, também se pode dizer, de outro modo, como acrescenta o mesmo Agostinho, que o que está oculto os anjos não o conhecem tanto em Deus, mas,

antes, é-lhes manifesto quando se realiza e propala, neste mundo. E assim, quando foram completados, pelos Apóstolos, os mistérios de Cristo e da Igreja, algo de tais mistérios, que antes lhes estava oculto, foi manifestado. E deste modo, pode-se entender o dito de Jerônimo, que os anjos conheceram certos mistérios pela pregação dos Apóstolos; porque, com essa predicação apostólica, tais mistérios se completaram, relativamente aos objetos mesmos deles; assim, com a pregação de Paulo os gentios se converteram, assunto de que trata o Apóstolo no passo aduzido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os Apóstolos foram instruídos imediatamente pelo Verbo de Deus, porque lhes falou, não a divindade do Verbo, mas a humanidade. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos homens, mesmo em vida, são maiores que alguns anjos, não em ato, mas por virtude, i. é, enquanto têm caridade tão intensa, que podem merecer maior grau de beatitude, que o de certos anjos. Assim, como se disséssemos que a semente de lima grande árvore tem maior virtude que a de lima pequena árvore, embora seja tal semente muito menor, atualmente.

Art. 3 — Se o homem, por virtude da alma, pode imutar a matéria corpórea.

(Ad Galat., cap. III. Lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o homem, por virtude da alma, pode imutar a substância corpórea.

1. — Pois, diz Gregório, que os santos fazem milagres, às vezes pela oração, às vezes pelo poder; assim Pedro, orando, ressuscitou Tabita morta e, increpando-os, fez morrerem Ananias e Safira, que haviam mentido. Ora, a obra miraculosa opera certa imutação na matéria corpórea. Logo, os homens, por virtude da alma, podem imutar a matéria corpórea.

2. Demais. — Aquilo da Escritura — quem vos fascinou para não obedecerdes à verdade? diz a Glossa: alguns têm olhos ardentes, que só pelos fixar infectam os outros, e sobretudo as crianças. Ora, tal não se daria, se a virtude da alma não pudesse imutar a matéria corpórea. Logo, o homem, por virtude da alma, pode imutar tal matéria.

3. Demais. — O corpo humano é mais nobre que os corpos inferiores. Ora, por apreensão da alma humana, este corpo é imutado, quanto ao calor e o frio, como o demonstram nos irados e pavorosos; e às vezes essa imutação chega até a doença e à morte. Logo, com maior razão, a alma pode, pela sua virtude, imutar a matéria corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a matéria corpórea obedece só à vontade de Deus.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, antes, a matéria corpórea não é imutada, para receber a forma, senão por algum agente composto de matéria e forma, ou por Deus mesmo, em quem, como na causa primordial, ambas existem virtualmente. E, por isso, como já se disse, os anjos não podem, por virtude natural, imutar a matéria corpórea, senão aplicando os agentes corpóreos à produção de certos efeitos. Logo, com maior razão, a alma, por natural virtude, não pode imutar a matéria corpórea, senão mediante certos corpos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que os santos fazem milagres por poder da graça e não da natureza. O que é claro pelo que Gregório diz, no mesmo lugar: Os que são filhos de Deus, pelo poder, como diz João, que há de admirar possam fazer milagres, por esse poder?

RESPOSTA À SEGUNDA. — Avicena ensina que a causa da fascinação está em ser natural à matéria corpórea obedecer, antes, à substância espiritual, do que aos agentes contrários naturais. E por isso, quanto mais forte for à imaginação da alma, tanto mais poderá imutar a matéria corpórea; e tal é, diz, a causa da fascinação dos olhos. — Mas, como já se demonstrou, a matéria corpórea não obedece à vontade da substância espiritual, mas só à do Criador. Por onde, melhor é dizer-se que a forte imaginação da alma imuta o espírito do corpo, que lhe está unido. E essa imutação dos espíritos se dá, principalmente, nos olhos, onde chegam os espíritos mais subtis. Os olhos, porém, infectam o ar contínuo, até um determinado espaço; e por esse modo, os espelhos, sendo novos e puros, contraem certa impureza da imagem da mulher menstruada, como diz Aristóteles. Assim, pois, da alma, veementemente agitada pela malícia, como acontece sobretudo com as velhas, resulta, pelo modo supradito, o olhar venenoso e nocivo, sobretudo para as crianças, que têm corpo tenro e facilmente impressionável. Mas, também é possível que, por permissão de Deus, ou ainda, por qualquer pato oculto, coopere para tal a malícia dos demônios, com os quais têm aliança as velhas adivinhas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma está unida ao corpo humano, como forma; e o apetite sensitivo, que de certo modo obedece à razão, como antes se disse, é o ato de um órgão corpóreo. Por onde, é necessário que, para a alma humana apreender, seja movido o apetite sensitivo, por alguma operação corpórea. A apreensão da alma humana não basta porém para imutar os corpos exteriores, senão mediante a imutação do próprio corpo, como já foi dito.

Art. 4 — Se a alma humana separada pode mover os corpos, ao menos localmente.

(De Malo, q. 16, a. 10, ad 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma humana separada pode mover os corpos, ao menos localmente.

1. — Pois, o corpo obedece naturalmente à substância espiritual, quanto ao movimento local, como já se disse. Ora, a alma separada é uma substância espiritual. Logo, pode pelo seu império mover os corpos exteriores.

2. Demais. — No Itinerário de Clemente se diz conforme a narração de Nicetas a Pedro, que Simão Mago, com artes mágicas, conservava a alma de um menino, que matara, pela qual fazia operações mágicas. Mas isto não poderia se dar sem alguma transmutação dos corpos, pelo menos local. Logo, a alma separada tem a virtude de mover localmente os corpos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a alma não pode mover nenhum outro corpo, a não ser o próprio.

SOLUÇÃO. — A alma separada, por virtude natural sua, não pode mover nenhum corpo. Pois, é manifesto que, estando unida ao corpo, não move senão o corpo vivo; por onde, qualquer membro morto do corpo não obedece à alma, quanto ao movimento local. Ora, sendo claro que nenhum corpo é vivificado pela alma separada, resulta que nenhum obedece a esta, quanto à virtude da sua natureza, relativamente ao movimento local, para o que algo pode lhe ser concedido, pela virtude divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há certas substâncias espirituais, cujas virtudes não são determinadas a nenhum corpo, como os anjos, naturalmente separados de corpos; e por isso muitos corpos podem lhes obedecer ao movimento. Porém a virtude motiva de uma substância separada, que for naturalmente determinada a mover algum corpo, poderá mover um corpo menor, mas não um

maior. Assim, segundo o Filósofo, o motor do céu inferior não pode mover o céu superior. Por onde, a alma, que por natureza está determinada a mover o corpo, do qual é forma, não pode mover nenhum outro, por virtude natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho e Crisóstomo, os demônios simulam freqüentemente que são almas de mortos, para confirmarem o erro dos Gentios, que tal acreditavam. Por onde, é crível que Simão Mago fosse iludido por algum demônio, que simulava ser a alma da criança que aquele matara.

Questão 118: Da geração da alma humana.

Em seguida deve-se tratar da geração do homem. E primeiro, quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo.

Sobre a primeira questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma sensitiva é transmitida com o sêmen ou por criação de Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma sensitiva não é transmitida com o sêmen, mas por criação de Deus.

1. — Pois, como nada é gerado, senão da matéria, a substância perfeita, não composta de matéria e forma, não pode ser gerada, mas criada. Ora, a alma sensitiva é uma substância perfeita; do contrário não poderia mover o corpo; e sendo a forma deste, não é composta de matéria e forma. Logo, começa a existir, não por geração, mas, por criação.

2. Demais. — O princípio da geração, nos seres vivos, está na potência geratriz, que, sendo uma das virtudes da alma vegetativa, é inferior à alma sensitiva. Ora, como nada pode ultrapassar a ação da sua espécie, a alma sensitiva não pode ser causada por virtude geratriz do animal.

3. Demais. — Como o gerador gera o seu semelhante, necessário é que a forma do gerado esteja atualmente na causa da geração. Ora, nem a alma sensitiva, em si, nem nenhuma parte sua, está atualmente no sêmen; porque qualquer parte dessa alma só pode estar em alguma parte do corpo e, não há no sêmen nenhuma partícula do corpo, porque não há nenhuma que não seja gerada do sêmen e por virtude dele. Logo, a alma sensitiva não é causada pelo sêmen.

4. Demais. — Se há no sêmen algum princípio ativo da alma sensitiva, esse princípio permanece ou não, depois do animal gerado. Ora, não pode permanecer. Pois, ou se identificaria com á alma sensitiva do animal gerado, o que é impossível, porque então identificar-se-ia o gerador com o gerado, e o que faz com o que é feito, ou seria diferente, o que também é impossível, porque, como já se demonstrou, um animal não pode ter senão um principio formal, que é a alma. Mas também, é impossível não permanecer, porque o é que um agente atue para a corrupção de si mesmo. Logo, a alma sensitiva não pode ser gerada do sêmen.

Mas, *em contrário*. — A virtude do sêmen está para os animais dele gerados, como a dos elementos do mundo, para os animais deles produzidos — p. ex., os gerados da putrefação. Ora, nestes últimos as almas são produzidas pela virtude dos elementos, conforme a Escritura: Produzam as águas répteis de alma vivente. Logo, as almas dos animais gerados do sêmen são produzidas pela virtude deste.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que as almas sensitivas dos animais são criadas por Deus; opinião admissível, se a alma sensitiva fosse um ser subsistente, com existência e operação próprias; e então, teria que ser feita. E como o ser simples e subsistente não pode ser feito senão por criação, essa alma existiria, criada. — Mas, como resulta do que já se estabeleceu, é falso o ponto de partida, que a alma sensitiva tenha existência e operação próprias; porque então não se corromperia com a corrupção do corpo.

Por onde, não sendo forma subsistente, existe como as outras formas corpóreas às quais em si mesmas, não é devida a existência; diz-se que existem porque fazem existir os compostos subsistentes. Por onde, estes é que devem ser feitos. E como o gerador é semelhante ao gerado, necessário é que naturalmente

a alma sensitiva e formas semelhantes tenham a existência produzida por certos agentes corpóreos, que transmutam a matéria, da potência para o ato, por alguma virtude corpórea neles existentes. Ora, quanto mais potente é o agente, tanto mais pode difundir a sua ação a maior distância; assim, quanto mais quente for um corpo tanto mais longe alcançará a sua calefação. Por onde, os corpos não-vivos, sendo inferiores, na ordem da natureza, geram o semelhante, certo, não por meio de outro corpo, mas por si mesmos; assim, o fogo gera por si mesmo o fogo. Mas os corpos vivos, mais potentes, geram o semelhante sem e com intermédio de outro corpo. Sem intermédio na operação nutritiva, pela qual a carne gera a carne; com intermédio, no ato da geração, porque da alma geratriz deriva a virtude ativa do sêmen, mesmo do animal, ou da semente da planta, assim corno, do agente principal, deriva, a virtude motora do instrumento. E assim corno não difere dizer que algo é movido pelo instrumento ou pelo agente principal, assim, não difere, que a alma do gerado seja causada pela do gerador ou pela virtude desta derivada, existente no sêmen.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma sensitiva não é uma substância perfeita subsistente por si. E como já se tratou disto antes, não é necessário repetir aqui.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude geratriz não gera somente por virtude própria, mas pela de toda a alma, da qual é potência. E por isso, a virtude geratriz da planta gera a planta, e a do animal, o animal. Pois, quanto mais perfeita for a alma tanto mais a virtude geratriz se ordena para a perfeição dos efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude ativa do sêmen, derivada da alma geratriz, é por assim dizer moção dessa alma, não sendo alma, ou parte da alma, senão virtualmente; assim como na serra ou no machado não está a forma do leito, mas uma certa moção para tal forma. Por onde, não é necessário que essa virtude ativa tenha um órgão atual, mas funda-se no próprio espírito incluso no sêmen, que é espumoso, como o atesta a sua brancura. E nesse espírito há também certo calor, por virtude dos corpos celestes, por cuja virtude também os agentes inferiores agem, tendendo para a espécie, como já se disse. E como nesse espírito concorre a virtude da alma com a celeste, diz-se que o homem, com o sol, gera o homem. O calor elementar porém comporta-se instrumentalmente em relação à virtude da alma, como também em relação à virtude nutritiva, segundo diz Aristóteles.

RESPOSTA À QUARTA. — Nos animais perfeitos, gerados pelo coito, a virtude ativa está no sêmen do macho, conforme o Filósofo; e a fêmea ministra a matéria do feto. E nesta, logo, desde o princípio, existe a alma vegetal, por ato não segundo, mas, primeiro; assim como a alma sensitiva existe nos adormecidos. Pois, quando começa a alimentar-se, já opera atualmente. Por onde, essa matéria se transmuta pela virtude existente no sêmen do macho até que seja levada ao ato da alma sensitiva; e não que a virtude mesma, que existe no sêmen, venha a ser a alma sensitiva, porque então identificar-se-ia o gerador com o gerado e haveria, antes, nutrição e crescimento, do que geração, como diz o Filósofo. Porém, depois que, por virtude do princípio ativo, que existia no sêmen, foi produzida a alma sensitiva do gerado, quanto à parte principal, então a alma sensitiva do ser gerado começa a operar, como complemento do corpo próprio, nutrindo-se e crescendo. Porém, a virtude ativa, existente, no sêmen, deixa de existir com a dissolução deste e como o evanesci mento do seu espírito. Nem é isto inconveniente, porque essa virtude não é o agente principal, mas o instrumental; ora, a moção instrumental cessa com a existência do efeito.

Art. 2 — Se a alma intelectiva é causada pelo sêmen.

(Supra. q. 90, a. 2; II Sent., dist. XVIII, q. 2, a. I; II Cont. Gent., cap. LXXXVI, LXXXVIII, LXXXIX; De Pot., q. 3, a. 9; Quodl. XI, q. 5, ad I, 4; XII, q. 7, a . 2; Compend. Theol., cap. XCIII; Ad Rom., cap. V. Iect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva é causada pelo sêmen.

1. — Pois, diz a Escritura: Todas as pessoas que tinham saído da coxa de Jacó eram ao todo sessenta e seis. Ora tudo o que é gerado do homem o é pelo sêmen. Logo, também a alma intelectiva.

2. Demais. — Como já se demonstrou, o homem tem uma mesma alma substancial intelectiva, sensitiva e nutritiva. Ora, a alma sensitiva do homem, bem como a dos animais, é gerada do sêmen; por onde, diz o Filósofo, que o animal não é feito simultaneamente com o homem, mas antes, é feito o animal, com alma sensitiva. Logo, também a alma intelectiva é causada pelo sêmen.

3. Demais. — É de um e mesmo agente a ação que termina na forma e na matéria; do contrário a matéria e a forma não constituiriam, em si, uma unidade. Ora, a alma intelectiva é forma do corpo humano, constituído por virtude do sêmen. Logo, também a alma intelectiva é causada por essa mesma virtude.

4. Demais. — O homem gera o seu especificamente semelhante. Ora, a espécie humana é constituída pela alma racional. Logo, esta provém do gerador.

5. Demais. — É inadmissível dizer que Deus coopera com os pecadores. Ora, se as almas racionais fossem criadas por Deus, ele às vezes cooperaria com os adúlteros, cujo coito ilícito pode ser fecundo. Logo, as almas racionais não são criadas por Deus.

Mas, *em contrário*, diz um autor: as almas racionais não são geradas pelo coito.

SOLUÇÃO. — É impossível a virtude ativa, existente na matéria, estender a sua ação até a produção de um efeito imaterial. Ora, é manifesto que o princípio intelectivo do homem, transcende a matéria, pois, tem uma operação sem nada de comum com o corpo. E portanto, é impossível que a virtude do sêmen produza esse princípio. Também, semelhantemente, porque a dita virtude age pela alma do gerador, a qual é um ato do corpo, que usa deste, para operar. Ora, pela operação do intelecto, a alma nada tem de comum com o corpo. Por onde, a virtude do princípio intelectivo, como tal, não pode provir do sêmen. E por isso, diz o Filósofo: Conclui-se que o intelecto só pode vir de fora. E semelhante mente, a alma intelectiva, cuja operação vital é independente do corpo, é subsistente, como já se estabeleceu; e portanto, deve ter existência e ser feita. Mas, como é uma substância imaterial, não pode ser causada por geração, senão só por criação de Deus. Ensinar, pois, que a alma intelectiva é gerada, é considerá-la não subsistente, e por conseqüência, como havendo de corromper-se com o corpo. Por onde, é herético dizer que a alma intelectiva é gerada do sêmen.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo citado emprega, por sinédoque, a parte pelo todo, i. é, a alma, por todo o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns disseram, que as operações vitais, do embrião não provêm da alma deste, mas da alma da mãe, ou da virtude do sêmen. — Mas, tudo é falso. Pois, as operações vitais, como sentir, nutrir-se e crescer, não podem provir de princípio extrínseco. Por onde, deve-se dizer, que a alma preexiste no embrião, sendo, a princípio, nutritiva; depois, sensitiva e, enfim, intelectiva.

Dizem porém alguns, que à alma vegetativa, existente a princípio, sobrevém a sensitiva; a esta, a intelectiva. E assim, há no homem três almas, sendo uma potencial em re1ação à outra. — O que já se refutou antes.

Por onde, dizem outros, que a mesma alma, a princípio somente vegetativa, em seguida, por ação da virtude do sêmen, transforma-se em sensitiva; e por fim, transforma-se em intelectiva, não por virtude ativa do sêmen, mas pela de um agente superior, Deus, que ilumina de fora. Sendo por isso que o Filósofo diz que o intelecto vem de fora. — Mas esta opinião pode subsistir. — Porque nenhuma forma substancial é susceptível de aumento nem de diminuição; mas a superadição de uma perfeição maior produz outra espécie, assim como adição da unidade causa outra espécie numérica. Ora, não é possível que uma mesma forma pertença a diversas espécies. — Segundo, porque havia de se seguir que a geração do animal é um movimento contínuo, procedendo, paulatinamente, do imperfeito para o perfeito, como acontece na alteração. — Terceiro, porque resultaria que a geração do homem ou do animal não é em si geração, por ser o sujeito dela um ser atual. Se, pois, desde o princípio há na matéria da geração uma alma vegetal, que depois é paulatinamente levada até à perfeição, haverá sempre a adição de uma perfeição superveniente, sem corrupção da precedente, o que vai contra a essência da geração, em si mesma. — Quarto, porque o causado pela ação de Deus é algo de subsistente — e então, há-de ser diferente, necessária e essencialmente, da forma preexistente, que não era subsistente, voltando, por conseqüência, a opinião dos que admitem várias almas no corpo; ou não é nada de subsistente, mas uma perfeição da alma preexistente — e então, necessariamente se segue que a alma intelectiva há de corromper-se uma vez corrupto o corpo, o que é impossível.

Há ainda outra opinião: a daqueles que dizem terem todos um só intelecto. E esta já foi refutada antes.

Por onde, deve dizer-se que, sendo a geração de um ser a corrupção de outro, necessário é admitir que, tanto no homem como nos animais, advindo uma mais perfeita forma, corrompe-se a anterior; de modo que a forma conseqüente tem tudo o que tinha a antecedente, e ainda mais. E assim, depois de muitas gerações e corrupções, é que vem a existir a última forma substancial, tanto no homem como nos animais. O que aparece sensivelmente nos animais gerados da putrefação. Por onde, deve-se dizer que a alma intelectiva é criada por Deus, no último termo da geração humana, e é simultaneamente sensitiva e nutritiva, uma vez corruptas as formas preexistentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente aos diversos agentes não ordenados entre si. Mas se forem muitos os agentes ordenados, nada impede que a virtude do agente superior alcance até a última forma; alcançando as virtudes dos agentes inferiores só alguma disposição da matéria. Assim, ao passo que a virtude do sêmen dispõe a matéria, a da alma dá a forma, na geração do animal. Ora, é manifesto, pelo que já ficou estabelecido, que toda a natureza corpórea age como instrumento da virtude espiritual, e sobretudo de Deus. Por onde, nada impede que a formação corpo resulte de alguma virtude corpórea, sendo a alma intelectiva produzida só por Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — O homem gera o seu semelhante, dispondo, pela virtude do seu sêmen, a matéria, a receber tal forma determinada.

RESPOSTA À QUINTA. — Na ação dos adúlteros, com o que é da natureza, e portanto bom, Deus coopera. Com o que porém é proveniente da volúpia desordenada, e portanto mau, Deus não coopera.

Art. 3 — Se as almas humanas foram criadas simultaneamente, no princípio do mundo.

(Supra, q. 90, a. 4; I Sant., dist. VIII. q. 5. a. 2, ad 6; II Sent., dist. III, q. I, a. 4, ad I; dist. XVII, q. 2, a. 2;· II Cont. Gent., cap.LXXXIII, LXXIV; De Pot., q.3, a. 10; De Malo, q. 5, a. 4; ad Hebr., cap. I, lect. IV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as almas humanas foram criadas simultaneamente, no princípio do mundo.

1. — Pois, diz a Escritura: Deus descansou de toda a obra que fizera. Ora, tal não se daria se cada dia Deus criasse novas almas. Logo, todas foram criadas simultaneamente.

2. Demais. — As substâncias espirituais concorrem, especialmente, para a perfeição do universo. Se, pois, as almas fossem criadas simultaneamente com os corpos, inumeráveis substâncias espirituais seriam acrescentadas quotidianamente à perfeição do mesmo; e então, este, desde o princípio, seria imperfeito. O que vai contra aquilo da Escritura: Deus acabou a obra que tinha feito.

3. Demais. — Fim e princípio de uma mesma cousa se correspondem. Ora a alma intelectiva permanece, uma vez destruído o corpo. Logo; começou a existir antes dele.

Mas, *em contrário*, diz um autor, que a alma é criada simultaneamente com o corpo.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que é acidental à alma intelectiva estar unida ao corpo, considerando-a como da mesma condição que as substâncias espirituais, não unidas a corpo. Donde concluíram que as almas dos homens foram criadas, no princípio, simultaneamente com os anjos.

Mas esta opinião é falsa. — Primeiro, quanto ao ponto de partida. Pois, se fosse acidental à alma estar unida ao corpo, resultaria que o homem, constituído por essa união, seria um ser acidental, ou que a alma seria o homem — tudo o que é falso, como já se demonstrou. — E além disso, que a alma humana não é da mesma natureza que os anjos, a própria diversidade, nos modos de inteligir, o demonstra, como se estabeleceu antes. Assim, o homem intelige recebendo os dados, dos sentidos, e voltando-se para os fantasmas, como antes se demonstrou. E portanto, a sua alma necessita estar unida ao corpo, do qual precisa para a operação da parte sensitiva. O que não se pode dizer do anjo. — Segundo, é falsa a opinião em si mesma. Pois, se é natural à alma estar unida ao corpo, existir sem corpo vai-lhe contra a natureza, e assim existindo, não realiza a perfeição desta. Ora, é inadmissível que Deus começasse a sua obra por criaturas imperfeitas e pelo que é contra a natureza; pois, não fez o homem sem mãos ou sem pés, que são partes naturais dele. E com maior razão, não fez a alma sem o corpo.

Mas, se alguém disser que não é natural à alma estar unida ao corpo, necessário é inquirir à causa porque está unida. Ora, é necessário admitir-se, que o está por sua vontade ou por outra causa. — Por sua vontade, não é admissível. Primeiro, porque essa vontade seria irracional, se, não precisando do corpo, quisesse estar unida com ele; se porém precisasse, ser-lhe-ia natural estar com ele unida, porque a natureza não falha no necessário. Segundo, porque nenhuma razão havia para a vontade da alma, criada no princípio do mundo, decidir, só agora, depois de tanto tempo, a unir-se ao corpo; pois, a substância espiritual, escapando à ação das revoluções do céu, está fora do tempo. Terceiro, porque resultaria que é por acaso que uma determinada alma está unida a um determinado corpo; pois, para isso, é necessário o concurso de duas vontades — a da alma adveniente e a do homem gerador. — Se porém é contra a vontade, e contra a sua natureza, que está unida ao corpo, necessário é que tal se dê por uma causa violenta, e então isso lhe há-de ser penoso e triste, o que é conforme o erro de Orígenes, que dizia estarem as almas unidas ao corpo, como pena do pecado.

Por onde, todas essas conseqüências sendo inadmissíveis, deve-se admitir, absolutamente, que as almas não foram criadas antes dos corpos, mas são criadas ao mesmo tempo que são infundidas neles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que Deus cessou, no sétimo dia, não de fazer qualquer obra, pois, diz a Escritura: Meu Pai opera até hoje; mas, de fazer novos gêneros e espécies de cousas, que ainda não preexistissem de certo modo nas primeiras obras. Assim, pois, as almas atualmente criadas preexistiam, pela semelhança específica, nas primeiras obras, nas quais foi criada a alma de Adão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto ao numero dos indivíduos, algo pode ser acrescentado, cada dia, à perfeição do universo, não, porém, quanto ao elas espécies.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O permanecer a alma sem o corpo resulta da corrupção do corpo, subseqüente ao pecado. E por isso não era conveniente que, por ele, começassem as obras de Deus, porque, como diz a Escritura: Deus não fez a morte, mas os ímpios a chamaram para si com mãos e palavras.

Questão 119: Da propagação do homem quanto ao corpo.

Em seguida, deve-se tratar da propagação do homem, quanto ao corpo.

E sobre esta questão, dois artigos se discute:

Art. 1 — Se algo do alimento se transforma realmente em a natureza humana.

(II Sent., disto XXX, q. 2, a. I; IV, dist. XLIV, q. I, a. 2, qª 4; Quodl. VIII, q. 3, a. I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nada, do alimento, se converte, realmente em a natureza humana.

1. — Pois, diz a Escritura: Tudo o que entra pela boca passa ao ventre, e se lança depois num lugar escuro. Ora, o que é expulso, não se transforma realmente em a natureza humana. Logo, realmente, nada, do alimento, se transforma nessa natureza.

2. Demais. — O Filósofo distingue na carne a espécie e a matéria; e diz que a carne material advém e desaparece. Ora, o gerado do alimento advém e desaparece. Logo, este se converte na carne material, e não na específica. Ora, o que pertence realmente à natureza humana pertence à espécie humana. Logo, realmente o alimento não se transforma em a natureza humana.

3. Demais. — A umidade faz parte, fundamental e realmente, da natureza humana; e uma vez perdida não pode ser recuperada, como dizem os médicos. Ora, podê-lo-ia, se o alimento se convertesse na umidade mesma. Logo, realmente a nutrição não se converte em a natureza humana.

4. Demais. — Se o alimento se convertesse realmente em a natureza humana, o homem não teria nada que, perdido, não pudesse ser recuperado. Ora, a morte sobrevém ao homem por alguma perda. Logo, o homem poderia, alimentando-se, defender-se perpetuamente contra a morte.

5. Demais. — Se o alimento se convertesse realmente em a natureza humana, o homem poderia recuperar tudo o que perde; pois, o que nele é gerado do alimento pode perder-se e ser recuperado. Se, pois, vivesse muito tempo, seguir-se-ia que nada do que nele existia, no princípio da sua geração, permaneceria ao fim. E assim, um homem não seria numericamente idêntico a si mesmo, no decurso total da sua vida; pois, a identidade numérica exige a identidade da matéria. Ora, isto é inadmissível. Logo, o alimento não se transforma, realmente, em a natureza humana.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Os alimentos corruptos da carne, i. é, que perderam a forma, passam a formar os membros. Ora, a formação dos membros pertence realmente à natureza humana. Logo, os alimentos se transformam realmente nessa natureza.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, cada ser está para a verdade, como esta para a existência. Ora, à natureza de um ser pertence, realmente, o que lhe pertence à constituição. Porém a natureza pode ser considerada a dupla luz: em comum, especificamente; e individualmente. Ora, à natureza real de um ser, considerada em comum, pertencem a forma, e a matéria comum; porém, a essa natureza, considerada em particular, pertencem a matéria individual signada e a forma individuada por essa matéria. Assim, a natureza humana, em comum, é, na sua realidade, constituída pela alma e pelo corpo; mas a natureza humana real de Pedro e Martinho é uma determinada alma e um determinado corpo.

Ora, há certos seres cujas formas não podem se conservar senão numa certa matéria signada; assim, a forma do sol que se não pode conservar senão na matéria que ela atualmente contém. E deste modo, alguns ensinaram que a forma humana não pode conservar-se senão numa certa matéria signada, informada por tal forma, desde o princípio, no primeiro homem; por onde, tudo quanto foi acrescentado, além do que os primeiros pais transmitiram aos pósteros, não pertence realmente à natureza humana, por não receber, por assim dizer, a forma dessa natureza. Como porém a matéria do primeiro homem, sujeita à forma humana, multiplica-se, em si mesma, originou-se, do corpo do primeiro homem, a multidão dos corpos humanos. E conforme aos desta opinião, o alimento não se converte realmente em a natureza humana; mas o consideram como um certo fomento para que a natureza, resistindo à ação do calor natural, este não lhe consuma a umidade fundamental. Assim, mistura-se o chumbo ou o estanho com a prata, para esta não ser consumida pelo fogo.

Mas esta opinião é irracional por muitas razões. — Primeiro, porque, pela mesma razão, uma forma pode ser realizada numa certa matéria e abandonar a matéria própria, e, portanto, todos os seres susceptíveis de geração são também susceptíveis de corrupção, é inversamente. Ora, é manifesto que a forma humana pode separar-se de determinada matéria que lhe está sujeita; do contrário, o corpo humano não seria corruptível. Logo, pode unir-se a outra matéria, convertendo-se então realmente, em algo de novo em a natureza humana. — Segundo, em todos os seres, nos quais a matéria está compreendida toda num só indivíduo, este é especificamente uno; como claramente se vê no sol, na lua, e seres semelhantes. — Terceiro, porque a matéria só pode multiplicar-se quantitativamente, como nos seres rarefeitos, cuja matéria é susceptível de maiores dimensões, ou substancialmente. Pois, permanecendo só a mesma substância material, não se pode dizer que a matéria multiplica-se, porque o ser idêntico a si mesmo não constitui multidão, sendo esta, necessariamente causada pela divisão. Por onde, é necessário que a matéria receba qualquer outra substância, por criação ou por conversão de outra causa na dita matéria. Donde se conclui que matéria nenhuma pode se multiplicar, a não ser pela rarefação, como quando, da água, resulta o ar; ou pela adição de outra causa, como quando o fogo se multiplica pela adição de lenha; ou por criação de matéria. Ora, é manifesto, que a matéria, nos corpos humanos, não se multiplica pela rarefação, porque então os corpos dos homens, em idade perfeita, seriam mais imperfeitos que os das crianças. Nem ainda por criação de matéria nova, porque, segundo Gregório, todas as causas foram criadas simultaneamente, quanto à substância material, embora, não, quanto à forma específica. Donde se conclui que a multiplicação do corpo humano só se dá porque o alimento nele se converte realmente. — Quarto, porque o homem, não diferindo dos animais e das plantas, pela alma vegetativa, resultaria que também os corpos destas e daqueles não se multiplicariam pela conversão do alimento no corpo nutrido, mas por uma certa multiplicação. O que não pode ser natural, porque a matéria por natureza não é susceptível senão de uma certa quantidade; e nada cresce naturalmente senão pela rarefação, ou pela conversão de outra coisa, nessa que cresce. E então, todas as operações gerativas e nutritivas, que constituem as virtudes naturais, seriam miraculosas. O que é absolutamente inadmissível.

E por isso, outros disseram, que a forma humana pode começar a existir em alguma outra matéria, considerada a natureza humana em comum; não porém considerada num determinado indivíduo, no qual a forma humana permanece fixa em determinada matéria, na qual foi primàriamente impressa, quando gerado o indivíduo, de modo que este nunca a abandona até a sua corrupção final. E dizem que essa matéria faz parte, principal e realmente da natureza humana. Mas, como tal matéria não tem a quantidade devida, forçoso é que advenha outra, pela conversão do alimento, que seja suficiente para o crescimento necessário. E dizem que essa matéria faz parte, secundária e realmente, da natureza humana, porque não é necessária para o ser primeiro do indivíduo, mas para o seu aumento. E

portanto, tudo o mais, proveniente do alimento, não faz parte, verdadeira e propriamente falando, da natureza humana.

Mas esta opinião também é inadmissível. — Primeiro, porque considera a matéria dos corpos vivos como se fosse dos corpos inanimados, que, embora tenham a virtude de gerar o especificamente semelhante, não têm, contudo, a de gerar o individualmente semelhante, virtude que, nos viventes, é a nutritiva. Do contrário, a virtude nutritiva não acrescentaria nada aos corpos vivos e o alimento não se converteria realmente em a natureza deles. — Segundo, porque, como já se disse, a virtude ativa do sêmen é uma impressão derivada da alma geratriz. E portanto, não pode ter maior virtude de ação, do que a alma mesma, da qual deriva. Se, pois, da virtude do sêmen, uma certa matéria adquire verdadeiramente a forma da natureza humana, com maior razão a alma pode, na nutrição conjunta, imprimir, pela potência nutritiva, a verdadeira forma da natureza humana. — Terceiro, porque a nutrição é necessária, não só para o crescimento — do contrário, não mais seria necessária, terminado este — mas também para a restauração do perdido pela ação do calor natural. Pois, não haveria restauração se o gerado do alimento, não substituísse o perdido. Por onde, se o que primitivamente existia fazia verdadeiramente parte da natureza humana, assim também o faz o que é gerado do alimento. Por onde, segundo outros, deve-se dizer, que o alimento converte-se realmente, em a natureza humana, transformando-se nas espécies da carne, dos ossos e demais partes. E isto mesmo diz o Filósofo, quando escreve, que o alimento nutre porque é carne em potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor não disse que a totalidade do que entra pela boca é expulso organicamente, mas, tudo, no sentido em que, em cada alimento, há algo de impuro, expulso organicamente. — Ou se pode dizer que tudo o que é gerado do alimento pode também ser eliminado pelo calor natural, e expulso por certos poros ocultos, como explica Jerônimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns, pela carne específica entenderam aquilo que primeiro recebe a espécie humana e que provém do gerador; e dizem que isso permanece enquanto durar o indivíduo. Ao passo que a carne material, dizem, é gerada do alimento e não permanece sempre, mas, assim como veio a existir, assim deperece. — Esta opinião, porém, vai contra a intenção de Aristóteles, que diz, no lugar citado: assim como se dá com os seres que têm a espécie material, p. ex., o vegetal e a pedra, assim também com a carne, uma parte é específica e outra material. Ora, é manifesto que a referida distinção não tem lugar nos seres inanimados, não gerados do sêmen, e que não se nutrem. E demais, como o gerado, do alimento, é assimilado por mistura, pelo corpo, que se nutre, — como a água misturada com o vinho, segundo o próprio exemplo do Filósofo — não pode a natureza, do que sobrevém, diferir da do que o recebe, porque já verdadeiramente a mistura operou a unidade. Por onde, nenhuma razão há de ser a carne material consumida pelo calor natural, e a específica, permanecer. — E portanto, deve-se dizer, de outro modo, que a distinção do Filósofo não se refere a carnes diversas, mas à mesma, segundo diversos pontos de vista. Assim, considerada a carne especificamente, i. é, no que tem de formal, então permanece sempre, porque sempre lhe permanece a natureza e a disposição natural. Considerada, porém, materialmente, não permanece, mas se consome e restaura, lentamente, como se vê no fogo da fornalha, cuja forma permanece, ao passo que a matéria consumida lentamente, é substituída por outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — À umidade fundamental pertence tudo o em que se funda a virtude específica; e perdida, não pode ser readquirida, como se se amputasse a mão, o pé ou algo semelhante. Mas a umidade nutritiva é a que ainda não chegou a adquirir perfeitamente a natureza específica, estando em via para esta, como o sangue e outras semelhantes. Por onde, perdida essa umidade, não desaparece, mas permanece fundamentalmente, a virtude específica.

RESPOSTA À QUARTA. — Toda virtude do corpo passível enfraquece pela ação contínua, porque esses agentes também são paciente,s. E por isso, a virtude assimiladora é tão forte, no princípio que pode assimilar, não só o suficiente para a restauração das perdas, mas também para o crescimento. Mais tarde, porém, só pode assimilar o suficiente para restaurar as perdas, e então cessa o crescimento. Finalmente, nem isso o pode, e então começa o deperecimento, até que, faltando a virtude, totalmente o animal morre. Assim como a virtude do vinho que assimila a água que lhe é misturada, a pouco e pouco, pela mistura da água, se enfraquece, até tornar-se aquoso, como exemplifica o Filósofo.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz o Filósofo, quando uma certa matéria, em si, converte-se, em fogo, então se diz que este existe de novo; quando porém ela se converte no fogo preexistente, diz-se que este é alimentado. Por onde, se uma certa matéria, simultaneamente perder de todo, a espécie ígnea, e outra se converter em fogo, este será outro, numericamente. Se porém lentamente queimar-se um lenho, e se lhe substituir outro, e assim por diante, até que o primeiro fique totalmente consumido, permanecerá sempre o mesmo fogo, numericamente, porque sempre o que é acrescentado se transforma no fogo preexistente. E o mesmo, deve entender-se dos corpos vivos, nos quais, pela nutrição, é recuperado o consumido pelo calor natural.

Art. 2 — Se o sêmen é um alimento supérfluo ou faz parte da substância do gerador.

(II. Sent., dist. XXX. q. 2. a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o sêmen não é um alimento supérfluo, mas faz parte da substância do gerador.

1. — Pois, diz Damasceno, que a geração é a obra da natureza, pela qual, da substância do gerador é produzido o gerado. Ora, o gerado o é, do sêmen. Logo, este faz parte da substância do gerador.

2. Demais. — O filho se assimila com o pai, porque deste recebeu alguma coisa. Ora, se o sêmen, do qual o ser é gerado, é um alimento supérfluo, ele nada receberia do avô e dos predecessores, nos quais tal alimento não existia, de nenhum modo. Logo, não teria relações com o avô e os demais ancestrais, como não tem com os outros homens.

3. Demais. — O gerador alimenta-se às vezes da carne do boi, do porco, e de animais semelhantes. Se, pois, o sêmen fosse um alimento supérfluo, o homem gerado do sêmen teria maior afinidade com o boi e o porco do que com o pai e os outros consangüíneos.

4. Demais. — Agostinho diz, que nós existimos em Adão, não só pelo princípio seminal, mas também pela substância do corpo. Ora, tal não se daria, se o sêmen fosse alimento supérfluo. Logo, não é tal.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova abundantemente que o sêmen é um alimento supérfluo.

SOLUÇÃO. — Esta questão depende, de certo modo, do que já foi estabelecido. Se, pois, a natureza humana tem a virtude de comunicar a sua forma à matéria, dela diferente, não só relativamente a outro ser, como relativamente a si mesma, manifesto é que o alimento, dissemelhante a princípio, torna-se semelhante pela forma comunicada. Ora, é ordem natural que um ser passe gradativamente da potência para o ato. Por onde, vemos que os seres gerados são a princípio imperfeitos, aperfeiçoando-se em seguida. Ora, é claro que o comum está para o próprio e o determinado, como o imperfeito, para o perfeito; e por isso, vemos que na geração do animal antes é gerado este, que o homem ou o cavalo.

Assim, pois, também o alimento, em si, primeiro recebe uma virtude comum, em relação a todas as partes do corpo e, afinal, é determinado a esta parte ou aquela outra.

Ora, não é possível considerar como sêmen aquilo que já se converteu resolvendo-se na substância dos membros. Pois, o que se resolveu, se não conservasse nada da natureza do ser donde proveio, então estaria, separando-se da natureza do gerador, em via de corrupção; e, portanto, não teria a virtude de provocar a natureza do todo, senão só a da parte. A menos que alguém diga que se separou de todas as partes do corpo, conservando a natureza de todas elas; porque então o sêmen seria um como animálculo em ato, e a geração animal se daria por divisão, assim como o lodo é gerado do lodo e como acontece com os animais que vivem, cortados em partes. Mas isto é inadmissível.

Conclui-se pois daqui, que o sêmen foi separado não do todo atual, mas do todo potencial; e tem a virtude de produzir todo o corpo, derivada da alma do gerador, como já se disse. E o que é potencial, em relação ao todo, é o que é gerado do alimento, antes de se converter na substância dos membros; e daí é derivado o sêmen. Por onde se diz que a virtude nutritiva serve à geração; pois, o que foi assimilado por essa virtude, a virtude geradora o recebe como sêmen. Para prova do que o Filósofo diz que os animais de copo grande, que necessitam de muito alimento, têm pouco sêmen, relativamente ao tamanho do corpo, e pouca geração; e, semelhantemente, os homens gordos têm pouco sêmen, pela mesma causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A geração faz parte da substância do gerador, nos animais e nas plantas, porque o sêmen tira a sua virtude da forma do gerador, e é potencial em relação à substância deste.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A assimilação do gerador ao gerado não se funda na matéria, mas na forma do agente, que gera o que lhe é semelhante. Por onde, não é necessário, para que alguém seja relacionado com o avô, que neste existisse a matéria corpórea do sêmen, mas que tenha alguma virtude procedente do avô, mediante o pai.

E o mesmo se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Pois, a afinidade não se funda na matéria, mas é, antes, derivada da forma.

RESPOSTA À QUARTA. — Pelas palavras de Agostinho não se deve entender que em Adão existia em ato próximo a virtude seminal de um determinado homem, ou a substância do seu corpo. Mas que ambas estavam em Adão originàriamente. Pois, a matéria corpórea ministrada pela mãe, e a que ele chama substância do corpo, deriva originalmente, de Adão; e semelhantemente, a virtude ativa existente no sêmen do pai, que é o princípio seminal próprio de um determinado homem.

Mas diz-se que Cristo estava em Adão, quanto à substância corpórea, não porém, quanto ao princípio seminal. Porque a matéria do seu corpo, ministrada pela Virgem Maria, era derivada de Adão; não porém a virtude ativa, porque o corpo de Cristo não foi formado por virtude do sêmen viril, mas por obra do Espírito Santo. Pois, tal era a origem que convinha a Deus, bendito sobre todas as causas pelos séculos dos séculos. Amém.

FIM DA PRIMEIRA PARTE.