



S. Tomás de Aquino
SUMA TEOLÓGICA
Pars Prima Secundae

Pars Prima Secundae

O homem é considerado como feito à imagem de Deus, exprimindo imagem, como diz Damasceno, a inteligência, o livre arbítrio e o poder sobre si mesmo. Ora, como já se tratou do exemplar, i. é, de Deus, e do que procede voluntariamente do poder divino, resta considerar-lhe a imagem, i. é o homem, como também o princípio das suas obras, por ter livre arbítrio e ser senhor delas.

Na Pars Prima Secundae será tratado os seguintes temas:

- Tratado da bem-aventurança
- Tratado dos atos humanos
- Tratado das paixões da alma
- Tratado dos hábitos
- Tratado das virtudes em geral
- Tratado dos dons do Espírito Santo
- Tratado dos vícios e pecados
- Tratado da lei
- Tratado da Graça

Tratado da bem-aventurança

Questão 1: Do fim último em comum.

Deve-se tratar aqui primeiro, do fim último da vida humana. Em seguida, dos meios pelos quais o homem pode alcançar esse fim ou dele desviar-se; pois, é do fim que se deduz a natureza daquilo que se a ele ordena.

Ora, como se admite que o fim último da vida humana é a beatitude, necessário é, em primeiro lugar, tratar do fim último, em comum, e depois, da beatitude.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se convém ao homem agir para um fim.

(*infra*, a . 2; q. 6, a . 1; III cont. Gent., cap. II).

O primeiro artigo discute-se assim. — Parece que não convém ao homem agir para um fim.

1. — Pois, o que tem naturalmente prioridade é a causa. Ora, o fim, como a próprio palavra o indica, é por natureza o último. Logo, o fim não exerce a função de causa. Ora, o homem age para a causa da ação, pois, a preposição para designa função causal. Logo, não convém ao homem agir para um fim.

2. Demais. — O fim que é último não existe para outro. Ora, certas ações constituem um fim último, como se vê no Filósofo. Logo, nem tudo o homem faz para um fim.

3. Demais. — O homem age para um fim quando delibera. Ora, praticamos muitos atos sem deliberação e sem mesmo, muitas vezes, neles pensar; assim, enquanto pensamos em outras cousas, movemos o pé ou a mão, ou esfregamos a barba. Logo, nem tudo o homem faz para um fim.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que pertence a um gênero deriva do princípio desse gênero. Ora, como se vê claramente no Filósofo, o fim é o princípio das operações do homem. Logo, a este convém fazer tudo para um fim.

SOLUÇÃO. — Das ações feitas pelo homem só se chamam propriamente humanas as que lhe são próprias, enquanto homem. Ora, este difere das criaturas irracionais, por ser senhor dos seus atos. Por onde, chamam-se propriamente ações humanas só aquelas de que o homem é senhor. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado à faculdade da vontade e da razão. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada; e se há outras que convêm ao homem, essas podem, por certo, chamar-se ações do homem, mas não propriamente humanas, pois não procedem dele como tal. Ora, é manifesto que todas as ações procedentes de uma potência são por esta causadas, quanto à essência do objeto mesmo delas. E como o objeto da vontade é o fim e o bem, necessário é tendam todas as ações humanas para um fim.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Último na execução, o fim é contudo o primeiro na intenção do agente, e por isso tem a natureza de causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Qualquer ação humana que seja fim último há de necessariamente ser voluntária; do contrário não seria humana, como já se disse. Ora, em duplo sentido uma ação é

chamada voluntária. Por ser imperada pela vontade, como andar ou falar; ou por ser dela decorrente, como o querer, em si mesmo. Ora, é impossível que o ato mesmo decorrente da vontade seja fim último. Pois, o objeto da vontade é fim como o da visão é cor. Por onde, assim como é impossível que o primeiro visível seja a visão mesma, porque toda visão se refere a algum objeto visível; assim também é impossível que o primeiro desejável, que é fim, seja o querer em si mesmo. Donde resulta que se alguma ação humana for fim último, há de ser imperada pela vontade. E então, em tal caso, há de haver alguma ação do homem — ao menos, o próprio querer, que seja para um fim. Logo, faça o homem, seja o que for, é verdade dizer-se que age para um fim, mesmo operando um ato que seja o último fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tais ações não são propriamente humanas, por não procederem da deliberação da razão, princípio próprio dos atos humanos. E por isso têm certamente um fim imaginado, não, porém, estabelecido pela razão.

Art. 2 — Se agir para um fim é próprio da natureza racional.

(Infra. q. 12, a . 5; II Cont. Gent., cap. XXIII, cap. I, II, XVI; De Pot., q. 1 a .5; q. 3, a . 15; V Metaph., lect. XVI).

O segundo discute-se assim. — Parece que agir para um fim é próprio da natureza racional.

1. — Pois o homem, a quem é próprio agir para um fim, não age nunca para um fim desconhecido. Ora, há muitos seres que não conhecem o fim, ou porque carecem absolutamente de conhecimento, como as criaturas insensíveis, ou porque, como os brutos, não apreendem a noção de fim. Donde se conclui que é próprio da natureza racional agir para um fim.

2. — Demais. Agir para um fim é ordenar para este a ação própria, o que é obra da razão, e portanto não convém aos seres que dela carecem.

3. — Demais. O bem e o fim são o objeto da vontade. Ora, a vontade está na razão, como diz Aristóteles. Logo, agir para um fim é próprio só da natureza racional.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova que não só o intelecto, mas também a natureza, age para um fim.

SOLUÇÃO. — Todos os agentes agem necessariamente para um fim. Ora, eliminada a primeira, de várias causas ordenadas umas para as outras, necessário é sejam também essas outras eliminadas. Ora, a primeira de todas as causas é a final; pois, a matéria não busca a forma senão quando movida pelo agente, nada passando por si da potência para o ato. O agente porém só move visando um fim, pois se não fosse determinado a certo efeito não produziria antes um de preferência a outro. Ora, para produzir um determinado efeito, necessário é seja determinado a algo certo como natureza de fim. E esta determinação, operada em a natureza racional pelo apetite racional chamado vontade, o é, nos outros seres, pela inclinação natural denominada apetite natural.

Deve-se contudo considerar, que um ser tende para um fim pela sua ação ou pelo seu movimento, de duplo modo: movendo-se por si mesmo para o fim, como o homem; ou movido por outro, ao modo da seta tendendo para um fim determinado, movida pelo sagitante, que dirige para ele a sua ação. Por onde, os seres dotados de razão a si mesmos se movem para o fim, por terem o domínio dos seus atos pelo livre arbítrio, faculdade da vontade e da razão. Ao passo que os privados dela tendem ao fim por inclinação natural, como que movidos por outro e não por si mesmos, por não conhecerem a noção de fim. E portanto, não podem ordenar nada para um fim, mas somente são para este ordenados por

outro, pois toda a natureza está para Deus como o instrumento para o agente principal, conforme já se estabeleceu.

Por onde, é próprio da natureza racional tender para o fim, como conduzindo-se ou dirigindo-se para ele. Ao passo que a natureza irracional, como levada ou conduzida por outro; quer seja o fim apreendido, como pelos brutos dotados de conhecimento, quer não apreendido, como se dá com os seres totalmente dele privados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem conhece o fim quando age para ele, por si mesmo; mas quando levado ou conduzido por outro. p.ex., quando age por império de outrem, ou quando movido por impulso de outrem, não é necessário conheça o fim. E isso se dá com as criaturas irracionais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ordenar para o fim é próprio de quem por si mesmo se dirige para ele. Ao passo que ser ordenado para o fim é próprio de ser, que para o mesmo é levado por outro; o que pode convir à natureza irracional, mas proveniente de um ser dotado de razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O objeto da vontade é o fim e o bem universais. Por onde, por não serem capazes de apreender o universal, os seres privados de razão e de intelecto não podem ter vontade, senão apenas o apetite natural ou sensitivo determinado a um bem particular. Ora, é claro que as causas particulares são movidas pela causa universal; assim, o governador da república, que visa o bem comum, move pelo seu império todas as funções particulares dela. Por onde e necessariamente, todos os seres privados de razão hão-de ser movidos, para fins particulares, por alguma vontade racional, que alcance o bem universal e que é a vontade divina.

Art. 3 — Se os atos humanos não são especificados pelo fim.

(Infra, q. 18, a . 6: q. 72, ^a 3: II Sent. Dist. XL. A . 1; De Virtut., q. 1, ^a 2, ad 3; q. 2, a . 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os atos humanos não são especificados pelo fim.

1. — Pois, o fim é causa extrínseca. Ora, todo especificado o é por algum princípio intrínseco. Logo, os atos humanos não se especificam pelo fim.

2. Demais. — O que dá a espécie tem prioridade. Ora, o fim só existe posteriormente. Logo os atos humanos não se especificam pelo fim.

3. Demais. — O que é uno não pode caber senão em uma espécie. Ora, dá-se que um ato numericamente uno, é ordenado para fins diversos. Logo, o fim não especifica os atos humanos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Sendo o fim culpável ou louvável, louváveis ou culpáveis serão as nossas obras.

SOLUÇÃO. — Tudo o que é especificado o é pelo ato e não pela potência. Assim, os compostos de matéria e forma são especificados pelas formas próprias. E assim também se deve pensar a respeito dos movimentos próprios. Pois, distinguindo-se de certo modo o movimento pela ação e pela paixão, uma e outra se especificam pelo ato: esta, pelo ato, princípio do agir; aquela pelo que é o termo do movimento. Assim, a calefação — ato não é mais do que uma certa moção procedente do calor; e a calefação — paixão, do que o movimento para o calor. E a definição dá a razão da espécie.

Ora, de um e outro modo, os atos humanos, considerados, quer como ações, quer como paixões, especificam-se pelo fim. Pois, esses atos podem ser considerados de ambos os modos, porque o homem se move a si mesmo e é por si mesmo movido. Porém como já se disse, chamam-se humanos os atos procedentes da vontade deliberada. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto, que o princípio dos atos humanos, como tais, é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles. Pois, um ato humano termina naquilo que a vontade visa, como fim; assim como nos agentes naturais a forma do gerado é conforme a do gerador. E porque, como diz Ambrósio, os costumes propriamente são humanos, os atos morais especificam-se propriamente pelo fim, pois, atos morais e atos humanos são o mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim não é, de nenhum modo, algo de extrínseco ao ato, porque está para este como princípio ou termo. Ora, é da essência mesma do ato proceder de um princípio, quanto à ação e tender para um termo, quanto à paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim sendo, intencionalmente, primeiro, como já se disse, pertence à vontade; e assim especifica o ato humano ou moral.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato numericamente o mesmo, como procedente, uma vez, do agente, só se ordena a um fim próximo que o especifica; pode porém ordenar-se a vários fins remotos, dos quais um é fim do outro. É contudo possível seja um ato uno, quanto à natureza específica, ordenado a diversos fins da vontade. Assim o ato uno, quanto à natureza específica, de matar um homem, pode ordenar-se ao fim de conservar a justiça e o de satisfazer à ira. Donde, segundo a espécie moral, serão diversos os atos; pois, um será virtuoso e outro vicioso. Pois, o movimento não se especifica pelo termo accidental mas só pelo termo em si. Ora, fins morais são accidentais ao que é natural; e inversamente, a essência do fim natural é accidental ao moral. Por onde, nada impede que atos idênticos pela natureza específica sejam diversos pela espécie moral, e inversamente.

Art. 4 — Se há um fim último da vida humana, ou se, nos fins, se deve proceder ao infinito.

(II Metaph., lect. IV; I Ethic., lect II).

O quarto discute-se assim. — Parece que não há nenhum fim último da vida humana, mas que em relação aos fins, se deve proceder ao infinito.

1. — Pois, o bem é, por essência, difusivo de si, como se vê claramente em Dionísio. Se portanto, o que procede de um bem é, por sua vez, bem, necessário é seja um difusivo do outro, e então a procedência vai ao infinito. Ora, o bem exerce o papel de fim. Logo, procede-se, quanto aos fins, ao infinito.

2. Demais. — O racional pode multiplicar-se ao infinito. Assim, as quantidades matemáticas aumentam ao infinito; as espécies de números são infinitas porque, dado qualquer número, a razão pode pensar um maior. Ora, o desejo do fim resulta da apreensão da razão.

3. Demais. — O bem e o fim é o objeto da vontade. Ora, esta pode refletir infinitas vezes sobre si mesma; pois, posso querer alguma coisa, e querer que a queira, e assim ao infinito. Logo, em relação aos fins da vontade humana, procede-se ao infinito, sem nenhum fim último.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, os que a levam ao infinito aniquilam a natureza do bem. Ora, este desempenha o papel de fim. Logo, vai contra a essência do fim proceder-se ao infinito, e é portanto necessário admitir-se um último fim.

SOLUÇÃO. — Propriamente falando é impossível, em relação aos fins, proceder-se ao infinito, por qualquer lado que seja. — Pois, em coisas que constituem por si mesmas uma ordem mútua, necessariamente, removida a primeira, removidas serão as que dela dependem. Por onde, como o prova o Filósofo, não é possível, nas causas motoras, proceder ao infinito, pois então deixaria de existir o primeiro motor; e subtraído este, os outros, que só movem enquanto movidos por ele, não podem mover. — Ora, há dupla ordem de fins: a da intenção e a da execução, e em ambas é necessário haver algo de primordial. Pois, o primordial, na ordem da intenção, é como o princípio motor do apetite, eliminado o qual, o apetite por nada seria movido. E quanto à execução, é primordial o princípio que faz a operação começar, subtraído o qual, nada começaria a operar nada. Ora, o princípio da intenção é o último fim; e o da execução é o primeiro dos meios conducentes ao fim. Por onde, por nenhum lado é possível proceder ao infinito; pois, sem último fim nada seria desejado, nenhuma ação terminaria e nem mesmo descansaria a intenção do agente. E se não houvesse nenhum meio primeiro, conducente ao fim, ninguém começaria a fazer nada e nem terminaria o conselho, que procederia ao infinito.

Porém, nada impede que coisas sem nenhuma ordem mútua, por si mesmas, mas só por acidente conjugadas, sejam infinitas; pois, causas acidentais são indeterminadas. E é deste modo que os fins, e os meios a eles conducentes, podem ter infinidade acidental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É da essência do bem ser difusivo de si, mas não, proceder de outro. Por onde, tendo ele a natureza de fim, e sendo o primeiro bem o último fim, a objeção não prova que não o seja, mas que, suposto o primeiro fim, se pode proceder ao infinito, inferiormente, em relação aos meios. E tal se daria, levando-se em conta só a virtude infinita do primeiro bem. Mas a difusão deste sendo segundo o intelecto, pela qual proflui nos causados, segundo uma certa forma, há uma certa forma, há um certo modo inerente ao efluxo dos bens, do primeiro bem, de cuja virtude difusiva eles participam. Por onde, a difusão deles não procede ao infinito, mas, como diz a Escritura (Sb 9), Deus dispôs todas as coisas em número, peso e medida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que é por si, a razão parte de princípios naturalmente conhecidos e avança para um certo termo. Por onde, como o prova o Filósofo, nas demonstrações não há processo ao infinito, porque nelas se atende a uma ordem de coisas mutuamente conexas por si mesmas e não, por acidente. Onde porém a conexão é acidental nada impede a razão proceder ao infinito. Ora, é acidental, à quantidade ou ao número preexistente, como tal, que se lhe acrescenta uma quantidade ou unidade. Por onde, em tal caso, nada impede proceder-se ao infinito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa multiplicação dos atos da vontade reflexa sobre si mesma é acidental em relação à ordem dos fins. E o evidencia o fato de refletir a vontade sobre si mesma, indiferentemente, uma ou várias vezes, em relação ao mesmo ato.

Art. 5 — Se é possível à vontade de um mesmo homem buscar simultaneamente vários fins últimos.

O quinto discute-se assim. — Parece impossível à vontade de um mesmo homem buscar simultaneamente vários fins últimos.

1. — Pois, diz Agostinho, que certos fizeram consistir o último fim do homem em quatro coisas: no prazer, no repouso, nos bens da natureza e na virtude, que constituem manifestamente pluralidade. Logo, o mesmo homem pode fazer consistir em muitas coisas o fim último da sua vontade.

2. Demais. — Onde não há mútuas oposições não há mútuas exclusões. Ora, há na realidade muitas coisas que mutuamente não se opõem. Logo, admitido um fim último da vontade, nem por isso ficam excluídos outros.

3. Demais. — Nem por ter posto em alguma coisa o seu último fim, a vontade perde sua livre potência. Mas antes de havê-lo posto, p. ex., no prazer, podia tê-lo posto em outra coisa, p. ex., nas riquezas. Logo, também, depois de alguém ter feito do prazer o último fim da sua vontade, pode simultaneamente fazê-lo consistir nas riquezas. E, portanto, é possível à vontade de um mesmo homem buscar diversos fins últimos.

Mas, *em contrário*. — O que constitui, como fim último, o repouso de alguém, domina-lhe o afeto, porque daquele lhe decorrem as regras de toda a vida. Por isso, na Escritura (Fp 3, 19) se diz que dos gulosos Deus é o ventre, por constituírem o fim último nos prazeres do ventre. Mas, segundo Mateus (Mt 6, 24), ninguém pode servir a dois senhores, i. é, não ordenados um para o outro. Logo, é impossível ter um mesmo homem vários fins últimos não mutuamente ordenados.

SOLUÇÃO. — É impossível à vontade de um mesmo homem tender simultaneamente para diversos fins últimos. — E pode-se dar disso tríplice razão.

A primeira é que, buscando cada ser a sua perfeição, busca-a como fim último, como bem perfeito e completo de si próprio. Por isso, diz Agostinho: Por fim do bem não entendemos um fim que o esgote, até que não mais exista, mas que o leve até a plenitude da perfeição. Forçoso é, pois, que o fim último satisfaça totalmente o desejo do homem, de modo que, além dele, nada mais se possa desejar. Ora, tal não se daria se fosse necessário algo de estranho à perfeição desse fim. Por onde, não é possível o desejo tender para dois fins, como se fossem ambos o bem perfeito dele.

A segunda razão é que, assim como, no processo da razão, o princípio é o que é naturalmente conhecido, assim, no do apetite racional ou vontade, necessariamente há de ser princípio o que é naturalmente desejado. Ora, este tem de ser um só, porque a natureza não tende senão para um termo. Mas, o princípio, no processo do apetite racional é o último fim. Por onde, necessariamente, na denominação de último se contém uma só tendência da vontade.

A terceira razão é: sendo as ações voluntárias especificadas pelo fim, como já se estabeleceu, necessário é derivar-se do fim último, que é comum, a noção do gênero, assim como os seres naturais tem o gênero fundado na razão formal comum. Ora, sendo tudo o que a vontade deseja, como tal, de um mesmo gênero, forçosamente há de ser uno o último fim. E tanto mais quanto, em qualquer gênero, há um primeiro princípio, e o fim último exerce tal função, como já se disse.

Ora, o fim último do homem, em geral, está para todo o gênero humano, assim como o fim último de um determinado homem está para esse homem. Por onde, assim como todos os homens têm um fim último, naturalmente, assim também necessário é seja, à vontade de um determinado homem, estatuído um fim último.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda essa pluralidade é tomada pela essência do bem perfeito uno, dela constituído, segundo os que em tais coisas põem o último fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora se possam admitir muitas coisas sem oposição mútua, contudo se opõem ao bem perfeito haver algo, fora dele, constitutivo da perfeição de um ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não está no poder da vontade fazer os opostos existirem simultaneamente, o que se daria se ela tendesse para vários fins últimos disparatados, como do sobredito se colhe.

Art. 6 — Se tudo o que o homem quer é por causa do fim último.

(IV Sent., dist. XLIV, q. 1, a. 3, q. 4; I Cont. Gent., cap. CI).

O sexto discute-se assim. — Parece que nem tudo o homem quer por causa do fim último.

1. — Pois, as coisas ordenadas ao último fim são consideradas sérias, sendo como que úteis. Ora, destas distinguem-se as jocosas. Logo, o que o homem faz jocosamente não o ordena ao último fim.

2. Demais. — Diz o Filósofo, que as ciências especulativas são cultivadas por si mesmas. Todavia, não se pode dizer que qualquer delas seja o último fim. Logo, nem tudo o que o homem deseja é por causa do último fim.

3. Demais — Quem ordena algo para algum fim, neste pensa, mas, nem sempre o homem pensa no último fim, em tudo o que deseja ou faz. Logo, nem tudo ele deseja ou faz por causa de tal fim.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O fim do nosso bem é a causa de serem amadas as outras causas; porém esse fim o é por si mesmo.

SOLUÇÃO. — Tudo quando o homem deseja há de forçosamente desejar por causa do último fim. E isso ressalta de dupla razão. — A primeira é que tudo quanto o homem deseja está compreendido em a noção de bem. E se não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, há de necessariamente sê-lo como tendendo para esse bem; pois sempre o que é incoativo se ordena para a própria consumação, como é patente tanto nas obras da natureza como nas da arte. E assim, toda perfeição incoativa se ordena à perfeição consumada, que é o último fim. — A segunda é que o último fim está para a moção do apetite como o primeiro motor para as outras moções. Ora, é manifesto que as causas segundas motoras não movem senão enquanto movidas pelo primeiro motor. Por onde, os apetíveis secundários não movem o desejo senão em ordem ao apetível primário, que é o último fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As ações deleitáveis não se ordenam a nenhum fim extrínseco, mas somente ao bem daquele mesmo que se diverte, enquanto causam deleite ou descanso. Ao passo que o bem consumado do homem é o seu último fim.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO**, quanto à ciência especulativa, desejada como um certo bem do especulador e compreendida no bem completo e perfeito, que é o último fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é necessário pensarmos sempre no último fim, todas as vezes que desejamos ou obramos alguma coisa. Pois, a virtude da primeira intenção, referida a tal fim, perdura no desejo de qualquer coisa, embora não se pense atualmente no último fim. Do mesmo modo que não é necessário quem anda por um caminho pensar no fim a cada passada.

Art. 7 — Se há um só fim último para todos os homens.

(Supra, a. 5; Ethic., lect. IX).

O sétimo discute-se assim. — Parece que não há um só fim último para todos os homens.

1. — Pois, parece que o último e soberano fim do homem é o bem incomutável. Ora, certos dele se desviam, pecando. Logo, não há só um fim último para todos os homens.

2. Demais. — A vida total do homem se regula pelo último fim. Se, pois, este fosse só um para todos os homens resultaria que eles não teriam intentos diversos no viver, o que patentemente é falso.

3. Demais. — O fim é o termo da ação e as ações se referem ao singular. Ora, os homens embora convenham pela natureza específica, diferem contudo pelo que respeita ao indivíduo. Logo, não há um só fim para todos os homens.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: todos os homens convêm no desejar o último fim, que é a felicidade.

SOLUÇÃO. — Sob duplo aspecto se pode considerar o último fim: quanto à sua essência e quanto ao seu conteúdo. — Ora, quanto à essência todos convêm no desejar o fim último; pois todos desejam alcançar a própria perfeição, que é a essência do fim último, como já se disse. — Mas quanto ao conteúdo, nem todos os homens nele convêm. Pois, uns desejam as riquezas, como o bem perfeito: outros porém, o prazer: outros, por fim, outras coisas. Assim como o doce é agradável a todo gosto, mas para este a mais agradável é a doçura do vinho, para aqueles, a do mel ou qualquer outra. Mas necessariamente, a mais delectável há de ser a doçura em que mais se deleita quem tem o gosto perfeito. E semelhantemente é necessário seja completíssimo o bem, que deseja como último fim quem tem o afeto bem disposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os que pecam se transviam do em que verdadeiramente consiste a essência do último fim; não porém, da intenção mesma para este, a qual falsamente os leva para outras coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os homens têm diversos intentos na vida, por causa das coisas diversas em que buscam a essência do sumo bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora as ações se refiram ao singular, contudo é-lhes o princípio primeiro de agir a natureza, que tende para um termo, como já se disse.

Art. 8 — Se todos os outros seres têm o mesmo fim último do homem.

(1, q. 103, a. 2; II Sent., dist. XXXVIII, a. 1, 2; Cont. Gent., cap. XVII, XXV; Verit., q. 5, a. 6, ad 4).

O oitavo discute-se assim. — Parece que todos os outros seres têm o mesmo fim último que o homem.

1. — Pois, o fim corresponde ao princípio Ora, Deus, princípio dos homens, é também o de todos os demais seres. Logo, todos estes têm o mesmo fim do homem.

2. Demais. — Como diz Dionísio, Deus converte tudo para si, como fim último. Ora, ele é o fim último do homem porque só dele é que se há de fruir. Logo, todos os outros seres têm o mesmo fim último do homem.

3. Demais. — O fim último do homem é objeto da vontade. Ora, o objeto desta é o bem universal, fim de todos os seres. Logo, necessário é tenham todos eles o mesmo fim último que o homem.

Mas, *em contrário*, o fim último dos homens é a beatitude, que todos desejam, como diz Agostinho. Ora, não está nos animais desprovidos de razão o serem felizes, como diz ainda Agostinho. Logo, todos os outros seres não têm o mesmo fim último que o homem.

SOLUÇÃO. — No dizer do Filósofo, emprega-se o vocábulo fim em dupla acepção: como o porque se quer e como o pelo que se quer; i. é, como a causa mesma, cuja natureza é boa, e como o uso ou a aquisição dessa coisa. Assim, se dissermos que o fim do movimento do corpo grave é o lugar inferior, como coisa, ou o estar nesse lugar, como uso; e o fim do avarento é o dinheiro, como coisa, ou a posse dele, como uso. — Se, pois, considerarmos o último fim do homem, relativamente à coisa mesma que é o fim, então todos os outros seres têm o mesmo fim que o homem, pois Deus é o fim último tanto dele como deles. — Se porém considerarmos o último fim do homem quanto à consecução, então, as criaturas irracionais não têm o mesmo fim que o homem. Pois, este e as demais criaturas racionais obtêm o último fim conhecendo e amando a Deus; o que não se dá com as outras criaturas que alcançam o fim último, enquanto participam de alguma semelhança de Deus, na medida em que existem, vivem, ou ainda, conhecem.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** — Pois, beatitude significa obtenção do último fim.

Questão 2: Em que consiste a beatitude do homem.

Em seguida devemos tratar da beatitude. Primeiro, no que consiste. Segundo, o que é. Terceiro, como podemos alcançá-la.

Sobre o primeiro ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a beatitude do homem consiste nas riquezas.

(III Cont. Gent., cap. XXX; I Ethic., lect. V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste nas riquezas.

1. — Pois, sendo a beatitude o fim último do homem, há de consistir no que soberanamente lhe atrai o desejo. — Ora, tais são as riquezas, como diz a Escritura (Ecle 10, 19): Todas as coisas obedecem ao dinheiro. Logo, nelas consiste a beatitude do homem.

2. Demais. — Segundo Boécio, a beatitude é o estado perfeito, pela reunião de todos os bens. Ora, com o dinheiro pode-se obter tudo, pois a moeda foi inventada, no dizer do Filósofo, para ser como a fiança com a qual o homem consiga tudo quanto quiser. Logo, a beatitude consiste nas riquezas.

3. Demais. — O desejo do sumo bem nunca sendo vão, há de ser infinito. Ora, isto soberanamente se dá como o dinheiro, pois, como diz a Escritura (Ecle 5, 9), o avarento jamais se fartará de dinheiro. Logo, nas riquezas consiste a beatitude.

Mas, *em contrário*. — O bem do homem consiste, antes em conservar do que em dissipar a beatitude. Ora, como diz Boécio, as riquezas mais brilham gastas do que acumuladas: pois, a avareza sempre faz os odiosos e a liberalidade, os gloriosos. Logo, nas riquezas não consiste a beatitude.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir nas riquezas. Ora, há duas espécies delas, como diz o Filósofo: as naturais e as artificiais. Aquelas são as que o homem busca para satisfazer suas necessidades naturais, como a comida e a bebida, os vestuários, os transportes, a habitação e outras semelhantes. Estas são as que não provêm da natureza, em si mesmas, como o dinheiro, mas que a arte humana inventou para facilitar as trocas e são como a medida das coisas venais.

Ora, claro é que a beatitude do homem não pode consistir nas riquezas naturais. Pois, buscando-as ele para outro fim, a saber, o sustento da sua vida, não lhe podem constituir o fim último, antes, para ele se ordenam como fim delas. Por onde, na ordem da natureza, todas essas coisas são inferiores ao homem e para ele feitas, conforme a Escritura (Sl 8, 7): Todas as coisas sujeitaste debaixo de seus pés.

Quanto às riquezas artificiais, elas não são buscadas senão por causa das naturais; pois, não o seriam se com elas não se comprassem as coisas necessárias ao uso da vida. Logo, com maior razão, não podem desempenhar o papel de fim último.

Por onde, é impossível consistir nas riquezas a beatitude, último fim do homem.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as coisas corpóreas obedecem ao dinheiro, para o sem número de estultos que só conhecem os bens materiais, susceptíveis de serem adquiridos com o dinheiro. Ora, o juízo sobre os bens humanos não o devemos procurar entre os estultos, mas entre os sábios; assim como o juízo sobre o sabor devemos aprendê-lo como os que têm o gosto são.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com dinheiro podem-se adquirir todos os bens venais, não porém os espirituais, não susceptíveis de venda. Por isso, diz a Escritura (Pr 17, 16): De que serve ao insensato o ter grandes riquezas, se ele não pode comprar com elas a sabedoria?

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desejo das riquezas naturais não é infinito, porque bastam à natureza numa certa medida. Mas o é o das artificiais porque serve à concupiscência desordenada, que se não altera, como se vê claramente no Filósofo. Porém, o desejo infinito das riquezas e o desejo do sumo bem diferem. Pois, quanto mais perfeitamente possuído o sumo bem, tanto mais é amado e tanto mais se desprezam as outras coisas, porque, quanto mais possuído, mais conhecido; donde o dito da Escritura (Ecl 24, 29): Aqueles que me comem terão ainda fome. E o contrário acontece com o desejo das riquezas e de quaisquer bens temporais, que quando já possuídos, são desprezados, sendo outros os desejados, como se exprime a Escritura (Jo 4, 13), quando o Senhor diz: Todo aquele que bebe desta água — como o que se designam os bens temporais — tornará a ter sede. E isso por ser a insuficiência deles mais conhecida quando possuídos. Por onde, isso mesmo põe-lhes a nu a imperfeição e o não poder consistir neles o sumo bem.

Art. 2 — Se a beatitude do homem consiste na honra.

(III Cont. Gent., cap. XXVIII; I Ethic., lect V).

O segundo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste na honra.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a beatitude ou felicidade é o prêmio da virtude. Ora, tal prêmio o é por excelência a honra no dizer do mesmo Filósofo. Logo, nela consiste, por excelência a beatitude.

2. Demais. — O que principalmente convém a Deus e aos mais excelentes é a beatitude, bem perfeito. Ora, tal é a honra, como diz o Filósofo e também a Escritura (1 Tm 1, 17): A Deus só seja honra e glória. Logo, a beatitude consiste na honra.

3. Demais. — O maximamente desejado pelos homens é a beatitude. Ora, nada é mais desejável por eles do que a honra; pois, suportam dano em tudo o mais, contanto que não padeçam nenhum detrimento na honra própria. Logo, a beatitude consiste na honra.

Mas, *em contrário*. — A beatitude está em quem é feliz. Ora, a honra não está em quem é honrado, mas antes, em quem honra, que presta reverência ao honrado, como diz o Filósofo. Logo, a beatitude não consiste na honra.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude consistir na honra. Pois, tributamos honra a alguém por alguma excelência sua; e assim é o sinal e o testemunho dessa excelência em quem é honrado. Ora, a excelência do homem se funda sobretudo na beatitude, que é dele o bem perfeito; e nas suas partes, i. é, naqueles bens pelos quais algo se participa da beatitude. Por onde, a honra pode por certo resultar da beatitude, mas esta não pode consistir principalmente naquela.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo no mesmo passo, a honra não é o prêmio da virtude, pelo qual mourejam os virtuosos; mas estes recebem daqueles como de quem nada maior tivesse que dar, como prêmio. Mas o verdadeiro prêmio da virtude é a beatitude mesma, pela qual mourejam os virtuosos. Se, pois, obrassem por causa da honra, já não haveria virtude, mas ambição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A honra é devida a Deus e aos mais excelentes, como sinal ou testemunho da excelência preexistente; mas não que, em si os torne excelentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do desejo natural da beatitude, resultante da honra, como se disse, provém que os homens soberanamente a desejam. Por onde, procuram sobretudo ser honrados pelos virtuosos, com cujo juízo se acreditam excelentes ou felizes.

Art. 3 — Se a felicidade do homem consiste na glória.

(III Cont. Gent., cap. XXIX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste na glória.

1. — Pois, a beatitude consiste no que é atribuído aos santos em recompensa das tribulações sofridas no mundo. Ora, tal é a glória, segundo diz a Escritura (Rm 8, 18): As penalidades da presente vida não têm proporção alguma com a glória vindoura que se manifestará em nós. Logo, a beatitude consiste na glória.

2. Demais. — Como se vê em Dionísio, o bem é difundido de si. Ora, pela glória principalmente é que o bem do homem chega ao conhecimento dos outros, pois, como diz Ambrósio (Agostinho) ela não é senão um conhecimento glorioso acompanhado de louvor. Logo, a beatitude do homem consiste na glória.

3. Demais. — A beatitude é o mais estável dos bens. Ora, tal é a fama ou glória, pela qual os homens de certo modo conseguem a eternidade. Donde o dizer Boécio: Mostrai-vos perpetuadores da vossa imortalidade quando buscais a fama nos tempos futuros. Logo, a beatitude consiste na fama ou glória.

Mas, *em contrário*. — A beatitude é o verdadeiro bem do homem. Ora, a fama ou glória pode ser falsa; pois, como diz Boécio, muitos conseguiram as falsas opiniões do vulgo, muitas vezes, um grande nome. E que de mais torpe se pode pensar? Pois, os que são apregoados falsamente hão de eles próprios se envergonhar dos seus louvores. Logo, a beatitude do homem não consiste na fama ou glória.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir na fama ou glória humana. Pois, a glória não é senão um conhecimento glorioso acompanhado de louvor, como diz (Agostinho) Ambrósio. Ora, a causa conhecida se refere, de um modo, ao conhecimento humano, e de outro, ao divino; pois aquele é causado pela coisa conhecida, e este é a causa desta. Por onde, a perfeição do bem humano, chamada beatitude, não pode ser causada pelo conhecimento humano; mas antes, este procede da beatitude de alguém e é, de certo modo, causado pela própria beatitude humana, incoada ou perfeita. E logo, na fama ou na glória não pode consistir a beatitude do homem; mas o bem deste depende, como da causa, do conhecimento de Deus. Portanto, da glória existente em Deus depende, como da causa, a beatitude do homem, conforme aquilo da Escritura (Sl 90, 16): livrá-lo-ei e glorificá-lo-ei; saciá-lo-ei com diuturnidade de dias e mostrar-lhe-ei o meu salvador.

Mas também devemos considerar, que o conhecimento humano muitas vezes falha, e sobretudo nos singulares contingentes, como os atos humanos. Por onde, freqüentemente a glória humana é falaz. Mas como Deus não pode enganar-se, a sua glória é sempre verdadeira, e por isso diz a Escritura (2 Cor 10, 18): O que é estimável é aquele a quem Deus recomenda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo não se refere, no passo aduzido, à glória procedente dos homens, mas da que procede de Deus, em face dos seus anjos. Por isso diz o Evangelho: O Filho do homem o confessará (na glória do seu Pai) ante os anjos de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem de um homem, que está no conhecimento de muitos, pela fama ou pela glória, se esse conhecimento for verdadeiro necessariamente há de derivar do bem nesse homem existente, e então pressupõe a beatitude perfeita ou incoada. Se porém for falso, não concorda como o objeto e então não existe o bem no que é celebrado pela fama. Por onde é claro que a fama de nenhum modo pode tornar o homem feliz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fama não tem estabilidade; antes, o falso rumor facilmente se perde; e se por vezes perseverar estável, sê-lo-á por acidente. Ora, a beatitude tem por si e sempre a estabilidade.

Art. 4 — Se a beatitude do homem consiste no poder.

(III Cont.Gent., cap. XXXI; Compend. Theol., part. II. cap. IX; De Regina. Princip., lib. I cap. VIII; In Matth., cap. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste no poder.

1. — Pois, todos os seres desejam assimilar-se a Deus, último fim e princípio primeiro. Ora, os homens que tem o poder, consideram-se, pela semelhança deste, semelhantes a Deus em máximo grau; por isso, são chamados deuses na Escritura (Ex 22, 28): Não falarás mal dos deuses. Logo, a beatitude consiste no poder.

2. Demais. — A beatitude é o bem perfeito. Ora, perfeitíssimo é que o homem também possa governar os outros, o que convém aos constituídos no poder. Logo, a beatitude consiste no poder.

3. Demais. — A beatitude sendo soberanamente desejável opõe-se ao que se deve sobretudo evitar. Ora, os homens evitam sobretudo a servidão, à qual se contrapõe o poder. Logo, a beatitude consiste no poder.

Mas, *em contrário*. — A beatitude é o bem perfeito. Ora, o poder é soberanamente imperfeito. Pois, como diz Boécio, o poder humano não pode excluir as apreensões dos cuidados nem evitar o aguilhão dos temores. E ainda: Julgas poderoso o que é rodeado de satélites e que mais teme aqueles que aterroriza? Logo, a beatitude não consiste no poder.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude consistir no poder, por duas razões. — Primeiro, porque o poder exerce a função de princípio, como se vê claro em Aristóteles; a beatitude, porém, de fim último. — Segundo, porque o poder tanto se refere ao bem como ao mal, ao passo que a beatitude é o bem perfeito e próprio do homem. Por onde, uma beatitude poderia consistir, mais, no bom uso do poder, que supõe a virtude, do que no próprio poder.

Por fim, quatro razões gerais podem ser aduzidas para mostrar que em nenhum dos sobreditos bem exteriores pode consistir a beatitude.

E a primeira é que, sendo a beatitude o sumo bem do homem, não se compadece com nenhum mal; ora, todos os bens preenumerados podem-se encontrar tanto nos bons como nos maus.

A segunda razão é que, sendo da essência da beatitude bastar-se a si mesma, como se vê em Aristóteles, necessário é que, uma vez alcançada não falte nenhum bem necessário ao homem. Ora,

obtido cada um dos bens, referidos até aqui, podem ainda faltar muitos outros necessários ao homem, como a sabedoria, a saúde do corpo e outros.

A terceira é a seguinte. Sendo a beatitude o bem perfeito, dela não pode provir nenhum mal para ninguém. Ora, isso não se dá com os referidos bens; pois como diz a Escritura (Ecl 5, 12), as riquezas às vezes se conservam para mal de seu dono; e o mesmo se dá com as outras três espécies de bens.

A quarta razão é a seguinte. O homem ordenando-se à beatitude naturalmente, ordena-se por princípios interiores; ora, os quatro bens aludidos provêm, antes, de causas exteriores e, muitas vezes, da fortuna, donde vem o serem chamados bens da fortuna.

Por onde é claro que de nenhum modo a beatitude neles consiste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O poder divino é idêntico à sua bondade, e por isso não pode usar senão bem desta. Ora, tal não se dá com os homens. Por onde, não basta, para a beatitude, que o homem se assemelhe com Deus pelo poder, se também não se lhe assemelhar pela bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como é ótimo alguém usar bem do poder, no governo do povo, assim é péssimo usar mal; de modo que o poder tanto pode ser usado para o bem como para o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A servidão é um impedimento para o bom uso do poder, e por isso os homens naturalmente, a fogem; mas daí não se deduz seja o poder o sumo bem do homem.

Art. 5 — Se a beatitude do homem consiste nos bens do corpo.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. 1^a; III Cont. Gent., cap. XXXII; Compend. Theol., part. II, cap. IX; I Ethic., lect. X).

O quinto discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste nos bens do corpo.

1. — Pois, diz a Escritura (Ecl 30, 16): Não há riquezas maiores do que as da saúde do corpo. Ora, a beatitude consiste no que é ótimo. Logo, consiste na saúde do corpo.

2. Demais. — Dionísio diz que existir é melhor que viver, e viver, melhor que todos os mais bens. Ora, a existência ou a vida do homem implica necessariamente a saúde do corpo. Sendo, pois a beatitude o sumo bem do homem, resulta que ela implica sobretudo a saúde do corpo.

3. Demais. — Quanto mais comum for uma causa, tanto mais dependerá de um princípio mais alto, porque quanto mais elevada for a causa tanto maior extensão terá a sua agência. Ora, assim como a causalidade eficiente se considera relativamente à sua agência, assim a causalidade final relativamente ao apetite. Logo, assim como a causa eficiente primeira é a que influi em tudo, assim o fim último é o desejado de todos. Ora, a existência é o que soberanamente é desejado de todos. Logo, no que diz respeito à existência do homem, como o é a saúde do corpo, consiste por excelência a beatitude.

Mas, *em contrário*, pela beatitude o homem é excelente sobre todos os animais. Ora, pelos bens do corpo é ele superado por muitos; assim, pelo elefante, na diuturnidade da vida; pelo leão, na força; pelo veado, na velocidade. Logo, a beatitude do homem não consiste nos bens do corpo.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir nos bens do corpo, por duas razões. — A primeira: é impossível que a conservação na existência de uma coisa ordenada para outra como para o fim seja o seu último fim. Assim, o piloto não busca, como último fim, a conservação da nau que lhe foi

confiada, porque a nau é ordenada para outro fim, que é navegar. Assim, pois, como a nau é confiada ao piloto para que a dirija, assim o homem é entregue à vontade e à sua razão, segundo aquilo da Escritura (Ecl 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio, e o deixou na mão do seu conselho. Ora, é manifesto que o homem, não sendo o sumo bem, se ordena para algum fim outro. Por onde, é impossível seja o fim último da razão e da vontade humana a conservação da existência humana. — A segunda é a seguinte. Dado que o fim da razão e da vontade humana fosse a conservação da humana existência, nem por isso se poderia dizer que o fim do homem fosse algum bem do corpo. Pois, o ser do homem consiste em alma e corpo; e embora a existência do corpo dependa da alma, a existência desta, contudo, não depende daquele, como já vimos antes. E este em si, existe para a alma, como a matéria para a forma e os instrumentos para o motor, afim de por eles exercer a sua atividade. Por onde, todos os bens do corpo se ordena aos da alma, como fim. E portanto é impossível consistir a felicidade, que é fim último, nos bens do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como o corpo se ordena para a alma, que é o seu fim, assim os bens exteriores, para o corpo. Por onde, é racional seja o bem deste preferível aos bens exteriores, que é o significado da expressão riquezas; do mesmo modo, o bem da alma é preferível a todos os bens do corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Existir, em si mesmo considerado, encerrando toda a perfeição da existência, tem preeminência sobre a vida e tudo o que dela se segue. E é esse o sentido em que fala Dionísio. Mas, considerado o existir mesmo, enquanto participado por tal ou tal ser, que não encerram a perfeição total da existência, mas a têm imperfeita, como acontece com qualquer criatura, então é manifesto que o existir ao qual se acrescenta uma perfeição é mais eminente. Por onde, no mesmo passo, Dionísio diz, que os seres vivos são melhores que os simplesmente existentes e os inteligentes, que os vivos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o fim corresponde ao princípio, a razão aduzida prova que o fim último, que encerra toda a perfeição da existência, é o princípio primeiro do existir. E a semelhança com ele os entes a buscam, cada um na medida da própria perfeição; assim, uns, só pelo existir; outros, pelo viver; outros enfim, em menor número, pelo viver, pelo inteligir e pelo ser feliz.

Art. 6 — Se a beatitude do homem consiste no prazer.

(IV Sent., dist. XLIV. q. 1 a . 3, q.ª 4, ad 3, 4; III Cont. Gent., cap. XXVII, XXXIII; I Ethic., lect. V).

O sexto discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste no prazer.

1. — Pois a beatitude, sendo o fim último, não é desejada por outra coisa, senão as outras por ela. Ora, tal se dá sobretudo, com o prazer; porquanto, como diz Aristóteles, é ridículo perguntar a alguém porque quer deleitar-se. Logo, a beatitude consiste principalmente no prazer e nos deleites.

2. Demais. — A causa primeira produz impressão mais veemente que a segunda, como se diz no livro Das Causas. Ora, a influência do fim é relativa ao desejo do mesmo. Por onde, tem a natureza de fim último o que move principalmente o desejo; e tal é o prazer. E a prova é que o deleite absorve a vontade e a razão do homem a ponto de fazer desprezar os outros bens. Donde se conclui que o fim último do homem, que é a beatitude, consiste sobretudo no prazer.

3. Demais. — Como o desejo busca o bem, o que todos desejam há de ser ótimo. Ora, todos, sábios, insipientes e mesmo os irracionais, buscam o deleite. Logo, este é ótimo, e portanto no prazer consiste a beatitude, sumo bem.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: Que são tristes as conseqüências dos prazeres, sabem-no todos os que querem lembrar-se das suas sensualidades; pois, se estas pudessem fazer os felizes, nenhuma razão haveria para que também os brutos não fossem considerados tais.

SOLUÇÃO. — Por serem as mais conhecidas de todas, as deleições corpóreas receberam o nome de prazer, como diz Aristóteles, embora haja outros prazeres mais fortes, nos quais todavia não consiste principalmente a beatitude. Pois, uma coisa é o pertencente à essência de um ser, e outra o seu acidente próprio; assim, uma coisa é ser o homem animal racional e outra, um animal que ri. Ora, devemos considerar que toda deleitação é um acidente próprio que acompanha a beatitude, ou alguma parte dela. Pois, deleita-se quem tem algum bem a si conveniente, na realidade, em esperança ou, pelo menos, na memória. Ora, o bem conveniente perfeito é a beatitude mesma do homem; o imperfeito é uma participação próxima, remota ou, pelo menos, aparente da beatitude. Por onde, é manifesto que nem ainda a deleitação resultante do bem perfeito é a essência mesma da beatitude, mas algo que dela procede, como acidentalmente.

Ora, do prazer corpóreo não pode, mesmo do modo já referido, resultar o bem perfeito; pois, resulta do bem apreendido pelo sentido, virtude da alma que se serve do corpo. Ora, o bem pertencente ao corpo e apreendido pelo sentido não pode ser o bem perfeito do homem. Pois, a alma racional, excedendo a capacidade da matéria corpórea, a parte da alma independente do órgão corpóreo tem uma certa infinidade em relação a esse mesmo corpo e às partes da alma a ele ligadas. Pois, o imaterial é de certo modo infinito em relação ao material, porque a forma contrai-se, por assim dizer, e limita-se pela matéria; por onde, a forma separada da matéria é de certo modo infinita. Por isso o sentido, potência corporal, conhece o singular, determinado pela matéria; o intelecto porém, potência independente da matéria, conhece o universal abstrato desta e contém em si infinitos singulares. Por onde, como é claro, o bem conveniente ao corpo que causa, por apreensão do sentido, o prazer corpóreo não é o bem perfeito do homem, antes, é mínimo em comparação com o bem da alma. Por isso diz a Escritura (Sb 7, 9), que todo o ouro em comparação com a sabedoria é um pouco de areia. Assim, pois, nem o prazer corpóreo é a beatitude em si, nem é por si um acidente dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A mesma razão por que se deseja o bem deseja-se o prazer, que não é mais do que a quietação do apetite no bem; assim como pela mesma virtude da natureza um peso é levado para baixo e aí repousa. Por onde, assim como o bem é desejado por si mesmo, assim também o prazer o é, por si, e não por outra coisa, por significar causa final. Significando, porém, causa formal, ou antes, motivo, então é apetível por outra coisa, i. é, por causa do bem, objeto do prazer que lhe e por conseguinte o princípio e lhe dá a forma. Pois o prazer é apetecido porque é o repouso no bem desejado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O apetite veemente do deleite sensível resulta de serem mais perceptíveis às operações dos sentidos, princípio do nosso conhecimento. Donde vem o serem desejados de muitos os deleites sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos desejam os prazeres do mesmo modo por que desejam o bem; e contudo desejam o prazer em razão do bem, e não inversamente, como já se disse. Donde não se segue que o prazer seja o bem máximo e em si mesmo; mas que cada prazer resulta de um bem e que algum prazer resulta do bem máximo e em si.

Art. 7 — Se a beatitude do homem consiste em algum bem da alma.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste em algum bem da alma.

1. — Pois, a beatitude é um dos bens do homem. Ora, estes se dividem em três classes: os bens externos, os bens do corpo e os bens da alma. Ora, a beatitude não consiste nos bens externos, nem do corpo, como já se demonstrou. Logo, consiste nos da alma.

2. Demais. — Mais amamos alguém do que o bem que lhe desejamos; assim, mais amamos o amigo a quem desejamos o dinheiro, do que o dinheiro. Ora, todos desejam para si algum bem e, portanto amam-se a si mesmo mais que todos os outros bens. Mas a beatitude é sumamente amada pois por ela tudo o mais é amado e desejado. Logo, ela consiste em algum bem do próprio homem; e como não consiste nos bens do corpo, há de por força consistir nos da alma.

3. Demais. — A perfeição é algo do ser aperfeiçoado. Ora, a beatitude é uma perfeição do homem. Logo, é algo destes. Mas não pertence ao corpo, como já se demonstrou. Logo, pertence à alma, e assim consiste nos bens desta.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, aquilo que constitui a vida feliz deve ser amado por si. Ora, o homem não deve ser amado por si mesmo; antes, tudo o que nele existe deve ser amado por Deus. Logo, a beatitude não consiste em nenhum bem da alma.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o fim é considerado sob duplo aspecto: como a causa mesmo que desejamos alcançar, e como o uso, a obtenção ou posse dela.

Se, pois consideramos o último fim do homem quanto à coisa mesmo desejada como último fim, é impossível que este seja a alma ou algo dela.

Pois esta, em si considerada, é existente em potência; assim, de ciente, em potência, passa a ciente em ato; de virtuosa em potência, para virtuosa em ato. Ora, sendo o ato como o complemento da potência, é impossível o que é, em si, potencial, ter a natureza de último fim. Por onde, é impossível seja a alma em si o último fim de si mesma. — Também não o pode ser nada dela, potencial, atual ou habitual. Pois o bem, que é o último fim, é o bem perfeito que satisfaz o apetite. Ora, o apetite humano, que é a vontade, deseja o bem universal. Mas qualquer bem inerente à alma mesma é bem participado, é por consequência particularizado. Por onde, é impossível seja algum deles o último fim do homem.

Se considerarmos, porém, o último fim do homem quanto à obtenção mesma dele, à sua posse e a qualquer uso da coisa mesma desejada como fim, então ao último fim pertence algo do homem, por parte da alma, pois por esta é que o homem consegue a beatitude.

Aquilo, porém, que é desejado como fim, é o em que consiste a beatitude e faz feliz; e à consecução disto chama-se beatitude.

Por onde, devemos concluir que a beatitude é algo da alma; mas o em que ela consiste é algo de exterior à alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na medida em que na divisão referida se compreendem todos os bens apetíveis pelo homem, considera-se bem da alma, não só a potência, o hábito ou ato, mas também o objeto, que é extrínseco. E deste modo nada impede considerar como um bem da alma o em que consiste a beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso vertente, a beatitude é amada, sobretudo como bem desejado; ao passo que o amigo é amado como o a quem se deseja o bem; e assim também o homem se ama a si mesmo. Por onde, um e outro amor não tem o mesmo fundamento. Se porém, pelo amor da amizade o homem ama algo acima de si mesmo, isso se há de examinar quando se tratar de caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A beatitude, em si, sendo perfeição da alma, é um certo bem a esta inerente. Mas o em que a beatitude consiste, i. é, em fazer feliz, é algo de exterior à alma, como já se disse.

Art. 8 — Se a beatitude do homem consiste em algum bem criado.

(l. q. 12, a . 1; IV Cont. Gent., cap. LIV; Compend. Theol., part. I cap. CVIII; part. II. cap. IX; De Regim. Princip., lib. I cap. VIII; In Psalm., XXXII)

O oitavo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste em algum bem criado.

1. — Pois, como diz Dionísio, a divina sabedoria une os extremos das naturezas primárias aos princípios das secundárias; donde, pode-se concluir, o que é sumo em a natureza inferior deve atingir o que, na superior, é infinito. Ora, o sumo bem do homem é a beatitude. Sendo, pois o anjo, na ordem da natureza, superior ao homem, como já vimos, resulta que a beatitude deste consiste em atingi-lo, de certo modo.

2. Demais. — O fim último de uma coisa está na sua perfeição; por isso a parte é para o fim, que é o todo. Ora, a universidade total das criaturas, chamada mundo maior, está para o homem, chamado mundo menor, como o perfeito para o imperfeito. Logo, a beatitude do homem consiste na universidade total das criaturas.

3. Demais. — O homem torna-se feliz quando satisfaz o seu desejo natural. Ora, este não se estende a um bem maior que o que ele pode apreender. Não sendo ele pois capaz de um bem que exceda os limites de toda criatura, resulta que pode se tornar feliz por meio de algum bem criado, no qual então consiste a sua beatitude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: como a alma é a vida do corpo, assim, a vida feliz do homem é Deus, de quem diz a Escritura: Bem aventurado o povo que tem ao Senhor por seu Deus.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir em algum bem criado. Pois esta é o bem perfeito que repousa totalmente o apetite; do contrário, se algo ainda restasse a apetecer não seria ele o fim último. Ora, o objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o do intelecto é a verdade universal. Donde resulta claro, que nada pode satisfazer a vontade do homem senão o bem universal. Ora, disto não é capaz nenhum bem criado, mas só Deus, porque toda criatura tem a bondade participada. Por onde, só Deus pode satisfazer a vontade do homem, conforme a Escritura (Sl 102, 5): O que enche de bens o teu desejo. Logo, só em Deus consiste a beatitude dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é superior no homem atingir, por certo, o que é infinito na criatura Angélica, por certa semelhança; mas nem por isso aí repousa como no fim último, mas prossegue até a fonte universal mesma do bem, objeto universal da beatitude de todos os felizes, pois é o bem infinito e perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se um todo não é o último fim, mas se ordena a outro fim ulterior, então o último fim da parte não é o todo mesmo, mas algum outro. Ora, a universalidade das criaturas, para a

qual o homem está como a parte para o todo, não é o último fim, mas se ordena para Deus, que o é. Por onde, o bem do universo não é o último fim do homem, mas Deus mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem criado não é inferior ao que é o bem, intrínseco e inerente à capacidade do homem; porém o é ao bem infinito objeto dessa capacidade. Ora, o bem participado pelo anjo e por todo o universo é um bem infinito e limitado.

Questão 3: Que é a beatitude.

Em seguida devemos tratar da beatitude e o que ela exige.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a beatitude é algo de incriado.

(I. q. 26, a. 3; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 2, q. 1^a).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude é algo de incriado.

1. — Pois, como diz Boécio, é necessário confessar que Deus é a beatitude mesma.

2. Demais. — A beatitude é o mesmo bem. Ora, ser o sumo bem é próprio de Deus. Logo, como não há vários bens sumo, resulta que a beatitude é o mesmo que Deus.

3. Demais. — A beatitude é o fim último, para o qual naturalmente tende a vontade humana. Ora, esta não deve tender para nenhum outro fim, a não ser Deus, só do qual deve gozar, como diz Agostinho. Logo, a beatitude é o mesmo que Deus.

Mas, *em contrário*. — Nada do que é feito é incriado. Ora, a beatitude do homem é algo de feito, pois, segundo Agostinho, devemos gozar das coisas que nos fazem felizes. Logo, a beatitude não é algo de incriado.

SOLUÇÃO. — Como já se disse o fim tem dupla acepção. Numa é a coisa mesma que desejamos alcançar; assim, do avarento o fim é o dinheiro. Noutra, é a obtenção ou a posse ou o uso ou a função da coisa desejada; assim, se se disser que a posse do dinheiro é o fim do avarento e gozar da coisa voluptuosa é o fim do desregrado.

Ora, na primeira acepção, o fim último do homem é o bem incriado, i. é, Deus, que só, pela sua bondade infinita, pode satisfazer perfeitamente à vontade do homem.

Na segunda, porém, esse último fim é algo de criado nele mesmo existente, e que não é senão a obtenção ou o gozo do fim último.

Ora, o fim último chama-se beatitude. — Assim pois, considerada quanto à causa ou ao objeto, a beatitude do homem é algo de incriado. — Considerada, porém, quanto à sua essência mesma, é algo de criado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus é por essência a beatitude; pois é feliz, não pela obtenção ou participação de qualquer outra coisa, mas pela sua essência. Ao passo que os homens são felizes, como no mesmo passo diz Boécio, por participação, assim como são assim chamados deuses, por participação. Ora, a participação mesma da beatitude, pela qual dizemos que o homem é feliz, é algo de criado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a beatitude é o sumo bem do homem, porque é a obtenção ou gozo do sumo bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A beatitude é chamada o último fim no sentido em que a obtenção do fim se chama fim.

Art. 2 — Se a beatitude é operação.

(IV. Sent. dist. XLIX. q. 1, a 2, q a. 2; I Cont. Gent., cap. C; I Ethic., lect. X; IX Metaph., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a beatitude não é operação.

1. — Pois, como diz a Escritura (Rm 6, 22), tendes o vosso fruto em santificação, e por fim a vida eterna. Ora, a vida, sendo a existência mesma dos seres vivos, não é operação. Logo, esta não é a beatitude, o último fim do homem.

2. Demais. — Boécio diz que a beatitude é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, estado não quer dizer operação. Logo, a beatitude não é operação.

3. Demais. — A beatitude, sendo a última perfeição do homem, designa algo de existente em quem é feliz. Ora, operação não significa algo de existente no operante, mas antes, algo dele procedente. Logo, ela não é operação.

4. Demais. — A beatitude é imanente em quem é feliz. Ora, a operação não é imanente, mas transeunte. Logo, não é operação.

5. Demais. — Um homem é susceptível de uma só beatitude. Ora, as operações são muitas. Logo, a beatitude não é operação.

6. Demais. — A beatitude está em quem é feliz, sem interrupção. Ora, a operação humana freqüentemente se interrompe, p. ex., pelo sono ou por qualquer outra inibição, ou pelo repouso. Logo, a beatitude não é operação.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a felicidade é uma operação de virtude perfeita.

SOLUÇÃO. — Na medida em que a beatitude do homem é algo de criado, nele existente, necessário admitir-se que é uma operação, pois é a sua última perfeição. Ora, o que é perfeito o é na medida em que está em ato, porque a potência sem ato é imperfeita. Logo, é necessário que a beatitude consista no último ato do homem. Ora, é manifesto, que a operação é o último ato do operante, sendo por isso denominado pelo Filósofo ato segundo; pois o que tem forma pode ser operante em potência, como o que sabe pode pensar em potência. Donde vem que todas as outras coisas também se consideram como sendo para a sua operação, como diz Aristóteles. Logo, necessário é seja a beatitude uma operação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Vida tem dupla acepção. — Numa, significa a existência mesma do vivente, e então a beatitude não é vida. Pois, como já ficou demonstrado, a existência de um homem, seja ele quem for, não é a sua beatitude, porque só de Deus a beatitude é o se. — Noutra acepção, chama-se vida à operação mesma do vivente, pela qual o princípio da vida se atualiza; assim, falamos de vida ativa ou contemplativa ou voluptuosa. E neste sentido a vida eterna se chama último fim, o que é claro pelo dito da Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Boécio, quando definiu a beatitude, considerou a noção comum mesma dela. Pois, a noção comum da beatitude está em ser ela o bem comum perfeito, e isto exprimiu dizendo que é o estado perfeito pela união de todos os bens, o que não significa senão que o feliz está no estado do bem perfeito. Aristóteles, porém, exprimiu a essência mesma da beatitude, mostrando o que faz o homem estar nesse estado, que é por uma certa operação. Por isso também mostra que a beatitude é o bem perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Aristóteles, dupla é a ação. Uma, procedente do operante para a matéria exterior, como queimar e secar. E tal operação não pode ser beatitude, pois não é ação e perfeição do agente, mas antes, do paciente, como no mesmo passo se diz. Outra é a ação imanente no próprio agente, como sentir, inteligir e querer. E essa é a perfeição e ato do agente e pode ser a beatitude.

RESPOSTA À QUARTA. — Beatitude, significando uma certa perfeição última, na medida em que os diversos seres capazes de beatitude podem alcançar os diversos graus de perfeição, nessa mesma medida necessário é dizer-se que a beatitude tem diversas acepções. — Assim, em Deus está a beatitude essencial, porque o seu ser mesmo é a sua operação, pela qual frui, não de outrem, mas de si mesmo. — Nos santos anjos, porém, a última perfeição relativa a alguma operação pela qual se unem ao bem incriado, e essa operação é-lhes única e sempiterna. — Nos homens, enfim, no estado da vida presente, a última perfeição depende da operação pela qual cada um se une a Deus. E esta não pode ser sempiterna nem contínua, e por consequência nem única porque se multiplica pela intercisão. E por isso, no estado da vida presente, a perfeita beatitude não pode ser conseguida pelo homem. Por onde, o Filósofo, colocando a beatitude do homem nesta vida, diz que é imperfeita, concluindo, depois de muitas reflexões: Nós os consideramos felizes como homens. Mas a beatitude perfeita nos é prometida por Deus quando formos como os anjos no céu, na expressão da Escritura. (Mt 22, 30) — Quanto, porém, à referida beatitude perfeita, cessa a objeção porque nesse estado de felicidade a mente do homem está unida a Deus por operação una, contínua e sempiterna. Enquanto que, na vida presente, na medida em que nos desviarmos da unidade e da continuidade de tal operação, nessa mesma nos desviaremos da perfeição da beatitude. Há, contudo, alguma participação da beatitude, e tanto maior quanto mais contínua e una puder ser a operação. Por onde, na vida ativa, ocupada por muitos negócios, há menos da essência da beatitude, do que na contemplativa, que se ocupa com um só objeto, que é a contemplação da verdade. E se por vezes o homem não pratica atualmente essa operação, contudo, porque pode, sempre que quiser, praticá-la e porque a cessação mesma — p.ex., do sono, ou de qualquer outra inibição natural — ele a ordena para ela, tal operação é considerada como sendo contínua.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS A QUINTA E À SEXTA OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se a beatitude consiste também na atividade dos sentidos.

(III Cont. Gent., cap. XXXIII. Compend. Theol., part. II, cap. IX; I Ethic., lect. X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste na atividade dos sentidos.

1. — Pois, não há nenhuma atividade do homem superior à sensitiva, a não ser a intelectiva. Ora, em nós, esta depende daquela, porque não podemos inteligir sem o fantasma, como diz Aristóteles. Logo, a beatitude consiste também na atividade sensitiva.

2. Demais. — Boécio diz, que a beatitude é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Mas certos bens são sensíveis e nós os atingimos por operação do sentido. Logo, esta é necessária para a beatitude.

3. Demais. — A beatitude é o bem perfeito, como o prova Aristóteles; o que não seria se o homem por ela não se aperfeiçoasse relativamente a todas as suas partes. Ora, certas destas partes se aperfeiçoam pelas operações sensitivas. Logo, são elas necessárias para a beatitude.

Mas, *em contrário*. — A atividade sensitiva nos é comum com os animais. Ora, comum não é a beatitude. Logo, esta não consiste na operação sensitiva.

SOLUÇÃO. — Uma coisa pode respeitar à beatitude de três modos: essencial, antecedente e conseqüentemente.

Essencialmente, por certo, não pode a atividade sensitiva lhe respeitar; pois, a beatitude do homem consiste essencialmente na sua união com o bem incriado, que é o último fim, como já se demonstrou; e a ele o homem não pode unir-se pela atividade dos sentidos. E semelhantemente, porque também, como já se demonstrou, a beatitude do homem não pode consistir nos bens corpóreos, únicos que alcançamos pela operação do sentido.

Porém a atividade dos sentidos pode concernir à beatitude, antecedente e conseqüentemente. — Antecedentemente, quanto à beatitude imperfeita, tal como pode ser obtida na vida presente, pois, a operação do intelecto preexige a do sentido. — Conseqüentemente, quanto à perfeita beatitude, que é esperada no céu; pois, após a ressurreição, da beatitude mesma da alma, como diz Agostinho, haverá uma certa reflúencia para o corpo e os sentidos corpóreos, de modo que se aperfeiçoem nas suas operações; e isto resultará mais claro quando se tratar, a seguir, da ressurreição dos corpos. E então, o ato pelo qual a alma humana se une a Deus, não dependerá do sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção aduzida prova que a operação do sentido exigida, antecedentemente, para a beatitude imperfeita, tal como ela pode ser adquirida nesta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude perfeita, tal como os anjos a têm absorve todos os bens pela união com a fonte universal de todo o bem; e ele não precisa, para isso, de cada um dos bens particulares. Mas para a beatitude imperfeita atual, é necessária a reunião dos bens suficientes à mais perfeita atividade desta vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na beatitude perfeita o homem totalmente se aperfeiçoa; mas quanto à parte inferior, por uma redundância da superior. Porém na beatitude imperfeita da vida presente, inversamente, da perfeição da parte inferior procede-se à da superior.

Art. 4 — Se a beatitude consiste no ato da vontade.

(I, q. 26, a. 2, ad 2; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. 2; III Cont. Gent. cap. XXVI; Quodl. VIII, q. 9, a. 1; Compend. Theol., cap. CVII),

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste no ato da vontade.

1. — Pois, como pensa Agostinho¹⁴, a beatitude do homem consiste na paz, por onde diz a Escritura (Sl 147, 14): O que estabeleceu a paz nos teus limites. Ora, a paz diz respeito à vontade. Logo, a beatitude do homem consiste na vontade.

2. Demais. — A beatitude é o sumo bem. Ora, o bem é objeto da vontade. Logo, a beatitude consiste na operação da vontade.

3. Demais. — Ao primeiro movente corresponde o último fim; assim, o último fim de todo um exército é a vitória, que é o último fim do chefe, que move a todos. Ora, o primeiro movente à operação é a vontade, que move toda as outras virtudes, como a seguir se dirá. Logo, a beatitude pertence à vontade.

4. Demais. — Se a beatitude é uma operação, necessariamente há de ser a mais nobre operação do homem. Ora, mais nobre é o amor de Deus, que é ato da vontade, do que o conhecimento, operação do intelecto, como se vê claramente na Escritura (1 Cor 13). Logo, a beatitude consiste num ato da vontade.

14 XIX De Civ. Dei.

5. Demais. — Agostinho diz que feliz é quem tem tudo o que quer e nada quer mal; e logo depois acrescenta: Aproxima-se de feliz quem quer bem tudo o que quer; pois, os bens fazem o feliz, dos quais ele já tem algo, que é a boa vontade mesma. Logo, a beatitude consiste no ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, na Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Ora, a vida eterna é o fim último, como já se disse. Logo, a beatitude do homem consiste no conhecimento de Deus, ato do intelecto.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, duas coisas supõe a beatitude; a essência dela e a deleitação que acompanha e que lhe é como um acidente.

Digo, pois, que é impossível a beatitude essencial consistir em ato da vontade, por ser manifesto, pelo já estabelecido, que ela é a consecução do último fim e este não consiste em tal ato. Pois, a vontade busca o fim ausente, quando o deseja, e se compraz repousando no fim presente. Ora, como é manifesto, o desejo em si do fim não é a consecução dele, mas tendência para ele. Ao passo que o deleite advém à vontade quando o fim lhe é presente; e não inversamente, pois, não se torna presente uma coisa porque a vontade nela se deleita. Logo, é necessário seja outra, que não o ato da vontade, a causa que torna presente o fim. — E isto se vê manifestamente em relação aos fins sensíveis. Assim, se conseguir dinheiro fosse ato da vontade, o cubitoso, logo, desde o princípio, quando quer tê-lo, conseguiu-lo-ia. Ora, a princípio, este lhe está ausente e o consegue apreendendo-o com a mão ou por outro qualquer meio, e então é que se deleita com o dinheiro adquirido. — E o mesmo, se dá com o fim inteligível. Pois, primeiro, queremos conseguir-lo, e o conseguimos quando ele se nos torna presente por um ato do intelecto: e então a vontade, deleitada, repousa no fim já adquirido. Por onde, a essência da beatitude consiste num ato da vontade.

Porém à vontade pertence o deleite conseqüente à beatitude, segundo a expressão de Agostinho, quando diz ser a beatitude o alegrar-se com a verdade, porque a alegria em si é a consumação da felicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paz diz respeito ao fim último do homem; não que seja essencial a beatitude mesma, mas por lhe ser relativa, antecedente e conseqüentemente. Antecedentemente, enquanto está já removido tudo o que perturba e impede o último fim. E conseqüentemente, quando o homem, alcançado esse fim, fica em paz, com o desejo satisfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto primeiro da vontade não é o seu ato, assim como o objeto primeiro da visão não é a visão, mas o visível. Por onde, do fato mesmo de a beatitude pertencer à vontade, com seu objeto primeiro, resulta que lhe não pertence como ato da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto apreende o fim antes da vontade; contudo, o movimento para o fim começa na vontade. Por onde, a esta cabe o que resulta em último lugar, da consecução do fim, a saber, a deleitação ou fruição.

RESPOSTA À QUARTA. — A dilecção, movendo, tem preeminência sobre o conhecimento; mas este é-lhe anterior, no atingir o objeto, pois só se ama o conhecido, como diz Agostinho. Portanto, atingimos,

primeiro, por ato do intelecto, o fim inteligível; assim como atingimos primeiro, pelo ato do sentido, o fim sensível.

RESPOSTA À QUINTA. — Quem tem tudo o que quer é feliz, por isso; mas não o é por um ato da vontade; senão por outra coisa. Porém não querer nada de mal é necessário à beatitude, como disposição devida para ela. Ora, a boa vontade se considera do número dos bens que fazem feliz, porque é uma certa inclinação para eles; assim como o movimento se reduz ao gênero do seu termo, como a alteração à qualidade.

Art. 5 — Se a beatitude consiste na atividade do intelecto prático.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1 a . 1, q.ª 3; III Ethic., lect. X spp.).

O quinto discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste na atividade do intelecto prático.

1. — Pois, o fim último da criatura consiste em assimilar-se com Deus. Ora, mais se assimila com ele pelo intelecto prático, causa das coisas inteligidas, do que pelo especulativo, cuja ciência é derivada das coisas. Logo, a beatitude do homem consiste, antes, na operação do intelecto prático do que na do especulativo.

2. Demais. — a beatitude é o bem perfeito do homem. Ora, o intelecto prático ordena-se sobretudo ao bem e o especulativo, ao verdadeiro. Por isso, somos considerados bons pela perfeição do intelecto prático e não pela do especulativo, pela qual nos consideram sábios ou inteligentes. Logo, a beatitude do homem consiste, antes, no ato do intelecto prático do que no do especulativo.

3. Demais. — A beatitude é um certo bem próprio ao homem. Ora, o intelecto especulativo se ocupa sobretudo com o que lhe é exterior, ao passo que o prático com o homem mesmo, como as suas operações e paixões. Logo, a beatitude do homem consiste, mais, na operação do intelecto prático que na do especulativo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que contemplação nos está prometida como fim de todas as opções e perfeição eterna das alegrias.

SOLUÇÃO. — A beatitude consiste, mais, na operação do intelecto especulativo, que na do prático.

O que resulta de tríplice consideração.

A primeira é que, se a beatitude do homem é atividade, necessário é seja a mais elevada delas. Ora, esta é relativamente ao objeto mais elevado, o da mais elevada potência, que é o intelecto, cujo objeto por excelência é o bem divino, objeto, não do intelecto prático, mas do especulativo. Por onde, na atividade contemplativa das coisas divinas consiste sobretudo a beatitude. E como, no dizer de Aristóteles, cada ser é considerado como sendo o que nele é ótimo; tal operação há-se ser sobretudo a própria do homem, e a em máximo grau deleitável.

A segunda resulta de ser a contemplação principalmente buscada por si mesma. Ora, o ato do intelecto prático não é buscado, por si mesmo em vista da ação, pois, as ações, em si, se ordenam a algum fim. Por onde e manifesto, que o último fim não pode consistir na vida ativa, pertencente ao intelecto prático.

A terceira resulta de que, na vida contemplativa, o homem comunica com seres superiores, i. é, com Deus e os anjos, com os quais se assimila, pela beatitude. Ora, pelo que pertence à vida ativa, os animais têm de certo modo comunidade com o homem, embora imperfeitamente.

Por onde, a beatitude última e perfeita, esperada na vida futura, consiste totalmente na contemplação. Enquanto a imperfeita, tal como pode ser adquirida nesta vida, consiste primeiro e principalmente na contemplação, e secundariamente na operação do intelecto prático, que ordena as ações e paixões humanas, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A referida assimilação do intelecto prático com Deus é por proporcionalidade, pois está para o seu objeto conhecido, como Deus, para o seu. Ao passo que a assimilação do intelecto especulativo com Deus é por união ou informação, que é assimilação muito maior. E todavia, pode-se dizer que, em relação à sua essência, que é principalmente conhecida, Deus não tem conhecimento prático, mas somente especulativo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto prático se ordena ao bem exterior, ao passo que o especulativo, para o bem em si mesmo, que é a contemplação da verdade. E se esse for perfeito, o homem também o fica totalmente sendo e torna-se bom; ora, esse bem o intelecto prático não o tem, antes ordena para ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procederia se o homem em si fosse o seu último fim.

Pois nesse caso a consideração e a ordenação dos seus atos e paixões seria a sua beatitude. Mas, como o fim último do homem é um bem que lhe é extrínseco, i.é, Deus, que atingimos por operação do intelecto especulativo, por isso a sua beatitude consiste, mais em tal atividade do que na do intelecto prático.

Art. 6 — Se a beatitude do homem consiste na consideração das ciências especulativas.

(III Cont. Gent., cap. XLVIII; Compend. Theol., cap. CIV).

O sexto discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste na consideração das ciências especulativas.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a felicidade é a operação segundo a virtude perfeita. E ao distinguir as virtudes, admite só três especulativas — a ciência, a sapiência e o intelecto — concernentes todas à consideração das ciências especulativas. Logo, a beatitude última do homem consiste na consideração dessas ciências.

2. Demais. — A beatitude última do homem é a desejada, naturalmente e por si mesma, por todos os homens. Ora, tal é a consideração das ciências especulativas; pois, como diz Aristóteles, todos os homens desejam naturalmente saber; e acrescenta, logo depois, que as ciências especulativas são buscadas por si mesmas. Logo, a beatitude consiste na consideração de tais ciências.

3. Demais. — A beatitude é a perfeição última do homem. Ora, tudo o que chega à perfeição há de sê-lo na medida em que é reduzido da potência ao ato. Ora, o intelecto humano se reduz ao ato pela consideração das ciências especulativas. Logo, nessa consideração há-de consistir a beatitude última do homem.

Mas, *em contrário*, diz Jeremias (9, 23): Não se glorie o sábio no seu saber, referindo-se à sabedoria das ciências especulativas. Logo, não consiste na consideração delas a beatitude última do homem.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, dupla é a beatitude do homem: uma, perfeita e outra, imperfeita. Há-de considerar-se como perfeita a que realiza a verdadeira essência da beatitude; e como imperfeita, a que não a realiza, mas só participa de uma semelhança particular da beatitude. Assim como a prudência perfeita é a do homem que conhece a razão do que deve agir; ao passo que a imperfeita é a de alguns brutos, que têm uns instintos particulares para certas operações semelhantes às da prudência.

Por onde, a beatitude perfeita não pode consistir essencialmente na consideração das ciências especulativas. E isto é evidente para quem refletir que a consideração da ciência especulativa não ultrapassa o alcance dos seus princípios, pois, nos princípios da ciência está virtualmente contida toda a ciência. Ora, os princípios primeiros das ciências especulativas são derivados dos sentidos, como claramente se vê no Filósofo. Por onde, toda a consideração das ciências especulativas não pode ultrapassar o ponto a que pode levar o conhecimento dos sensíveis. Ora, a beatitude última do homem, que é a sua perfeição última, não pode consistir no conhecimento dos sensíveis. Pois nada se aperfeiçoa pelo que é inferior, senão na medida em que este participa de algum modo do superior. Ora, é manifesto que a forma da pedra, ou de qualquer outro objeto sensível, é inferior ao homem. Por isso, não se aperfeiçoa o intelecto por essa forma, como tal, mas enquanto ela participa da semelhança de algo superior ao intelecto humano, que é o lume inteligível ou algo de tal. Ora, tudo o que existe em virtude de outra coisa se reduz ao existente por si. Por onde, é necessário que a perfeição última do homem se realize pelo conhecimento de algo superior ao intelecto humano. Já se demonstrou, porém, que, pelos sensíveis, não se pode chegar ao conhecimento das substâncias separadas, superiores ao intelecto humano. Donde se conclui que a beatitude última do homem não pode consistir na consideração das ciências especulativas. — Mas assim como as formas sensíveis participam de certa semelhança com as substâncias superiores, assim, a consideração das ciências especulativas e uma participação da beatitude verdadeira e perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, o Filósofo trata da felicidade imperfeita, tal como pode ser obtida nesta vida, segundo já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É desejada naturalmente não só a beatitude perfeita, mas também qualquer semelhança ou participação dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela consideração das ciências especulativas o nosso intelecto se reduz ao ato, de certo modo; não porém ao ato último e completo.

Art. 7 — Se a beatitude do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas, i. é, dos anjos.

(I, q. 64, 1, ad 1; III Cont. Gent., cap. XLIV; In Boet, de Trin., q. 6, a. 4, ad 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas, i. é, dos anjos.

1. — Pois, como diz Gregório: De nada serve participar dos regozijos dos homens se não chegarmos a participar dos angélicos, com o que designa a beatitude final. Ora, podemos participar dos regozijos angélicos pela contemplação deles. Logo, nessa contemplação consiste a felicidade última do homem.

2. Demais. — A perfeição última de um ser consiste em unir-se ao seu princípio; assim, diz-se que o círculo é figura perfeita, porque tem o mesmo princípio e o mesmo fim. Ora, o princípio do conhecimento humano está nos anjos, pelos quais os homens são iluminados, como diz Dionísio. Logo, a perfeição do intelecto humano consiste na contemplação dos anjos. 3. Demais. — Uma natureza é perfeita quando está unida a uma natureza superior; assim, a perfeição última do corpo consiste em estar unido à natureza espiritual. Ora, superiores ao intelecto humano, na ordem da natureza, são os anjos. Logo, a perfeição última desse intelecto está em se unir com os anjos mesmos, pela contemplação.

Mas, *em contrário*, diz Jeremias (Jr 9, 24): Porém nisto se glorie aquele que se gloria, em conhecer-me e em saber. Logo, a glória última do homem, ou a beatitude não consiste senão no conhecimento de Deus.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a beatitude perfeita do homem não consiste em ser a perfeição do intelecto, participativamente, mas em ser tal essencialmente. Ora, como é manifesto, o que constitui a perfeição de uma potência contém em essência o objeto próprio dessa potência. E sendo o objeto, próprio do intelecto a verdade, a contemplação do que tem a verdade participada não torna perfeito o intelecto, por perfeição última. Ora, sendo a disposição das coisas, quanto à existência, a mesma que a disposição quanto à verdade, segundo Aristóteles, todos os seres, por participação são também verdadeiros do mesmo modo. Ora, os anjos têm a existência participada, porque só em Deus a existência é a essência, como já se demonstrou na primeira parte. Donde resulta, que só Deus é a verdade por essência e que a contemplação dele torna perfeitamente feliz. — Nada, porém, impede admitir-se uma certa beatitude imperfeita pela contemplação dos anjos, e mesmo mais alta do que na consideração das ciências especulativas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Participaremos dos regozijos angélicos não só contemplando-os, mas, simultaneamente com eles, Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para os que consideram as almas humanas criadas pelos anjos, é mui conseqüente consista a beatitude do homem na contemplação deles, sendo essa como que a união com o seu princípio. Mas isto é errôneo, como na primeira parte já se disse. Por onde, a perfeição última do intelecto humano procede da união com Deus, princípio tanto da criação da alma como da sua iluminação. Ao passo que o anjo ilumina como ministro, conforme já se estabeleceu na primeira parte. Por onde, pelo seu ministério, ajuda o homem a chegar à beatitude, não sendo porém o objeto da beatitude humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De dois modos pode ser a natureza superior atingida pela inferior. Primeiro, quanto ao grau da potência participante, e então a perfeição última do homem estará em chegar a contemplar como os anjos contemplam. Segundo, como o objeto é atingido pela potência, e então a perfeição última de uma potência está em atingir aquilo em que plenamente se encontra a essência do seu objeto.

Art. 8 — Se a beatitude do homem consiste na visão da essência divina em si mesma.

(l. q. 12, a. 1; De Verit., q. 8, a. 1; Quodl. X, q. 8; Compend. Theol., part. I. cap. CIV, CVI; part. II, cap. IX; In Matth., cap. V; In Ion., cap. I lect. XI).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem não consiste na visão da divina essência em si mesma.

1. — Pois, no dizer de Dionísio, pelo supremo intelecto o homem se une a Deus como ao completamente desconhecido. Ora, o que é visto em essência não é completamente desconhecido. Logo, a perfeição última do intelecto ou beatitude não consiste em ver Deus em essência.

2. Demais. — A perfeição da natureza mais alta é mais elevada. Ora, a perfeição própria do divino intelecto é contemplar a sua própria essência.

Logo, tal não alcança a perfeição do intelecto humano, que lhe é inferior.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele e o veremos bem como ele é.

SOLUÇÃO. — A beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência, para a evidência do que duas coisas se devem considerar. A primeira é que o homem não é perfeitamente feliz, enquanto lhe resta algo a desejar e a buscar. A segunda é que a perfeição de uma potência é relativa à natureza do seu objeto. Ora, o objeto do intelecto é a quiddidade, i. é, a essência da coisa, como diz Aristóteles. Por onde, a perfeição do intelecto está na razão direta do seu conhecimento da essência de uma coisa. De um intelecto, pois, que conhece a essência de um efeito sem poder conhecer, por ele, o eu a causa essencialmente é, não se diz que atinge a causa em si mesma, embora possa, pelo efeito, saber se ela existe. Por onde, permanece naturalmente no homem o desejo de também saber o que é a causa, depois de conhecido o efeito e de sabido que tem causa. E tal desejo é o de admiração e provoca a indagação, como diz Aristóteles. Por ex., quem contempla um eclipse do sol, considera-lhe a causa e, não sabendo qual seja, admira-se e, admirando-se, perquire; esta perquirição não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa. — Se, pois, o intelecto humano, conhecendo a essência de um efeito criado, somente souber que Deus existe, a sua perfeição ainda não atingiu a causa primeira em si mesmo, restando-lhe ainda o desejo natural de perquirir a causa, e por isso não é perfeitamente feliz. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como o objeto em que só consiste a beatitude do homem, conforme já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao conhecimento dos que estão na via, em busca da beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse, em dupla acepção se pode considerar o fim. Como a coisa mesma que é desejada, e então como já se disse, o fim da natureza superior é idêntico ao da inferior, e mesmo ao de todas as coisas. E como a aquisição dessa coisa mesma, e então o fim da natureza superior é diverso do fim da inferior, conforme a relação diversa com uma determinada coisa. Assim, pois, mais elevada é a beatitude de Deus, que compreende pelo intelecto a sua essência, que a do homem ou a do anjo, que vê mas não compreende.

Questão 4: Do necessário à beatitude.

Em seguida deve-se tratar do necessário à beatitude. E sobre esta Questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a deleitação é necessária à beatitude.

(Supra, q. 3, a. 4; II Sent., dist. XXXVIII, a. 2; dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. 2; q. 3, a. 4, q. 4; Compend. Theol., cap. CVII, CLXV; X Ethic., lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a deleitação não é necessária para a beatitude.

1. — Pois, como diz Agostinho, a visão é toda a mercê da fé. Ora, o prêmio ou mercê da virtude é a beatitude, como se vê no Filósofo. Logo, nada mais é necessário à beatitude, além da visão.

2. Demais. — A beatitude é o bem por si sufficientíssimo, como diz o Filósofo. Ora, o que necessita de qualquer outra coisa não é por si suficiente. Consistindo, pois, a essência da beatitude na visão de Deus, como já se demonstrou, resulta que a deleitação não é necessária à beatitude.

3. Demais. — A operação da felicidade ou da beatitude há-de ser não impedida, como diz Aristóteles. Ora, a deleitação impede a ação do intelecto, pois, corrompe a apreciação da prudência, conforme Aristóteles. Logo, ela não é necessária para a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a beatitude é o alegrar-se com a verdade.

SOLUÇÃO. — De quatro modos se pode dizer que uma coisa é necessária a outra. Primeiro, como preâmbulo ou preparação; assim, a disciplina é necessária à ciência. Segundo, como aperfeiçoamento; assim, a alma é necessária à vida do corpo. Terceiro, como coadjuvante extrínseco; assim, amigos são necessários para fazer alguma coisa. Quarto, como algo de concomitante; assim, se dissermos que o calor é necessário ao fogo. E deste modo é que a deleitação é necessária à beatitude, pois é causada pelo repouso do apetite no bem alcançado. Por onde, não sendo a beatitude senão a obtenção do sumo bem, não pode ela existir sem a concomitante deleitação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade de quem merece repousa só pelo fato de lhe ser feita mercê; o que é deleitar-se. Por onde, em a noção mesma de mercê feita já se inclui a deleitação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A deleitação resulta da visão mesma de Deus. Por onde, a quem vê a Deus não lhe pode faltar a deleitação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A deleitação concomitante à operação do intelecto não a impede, antes, a conforta, como diz Aristóteles; pois, no que fazemos com prazer, agimos mais atenta e perseverantemente. Ao passo que a deleitação estranha impede a operação. Umas vezes, por distraimento da intenção, pois, como já se disse, a nossa intenção se dirige sobretudo aquilo com que nos deleitamos; e quando intencionamos veementemente uma coisa, necessário é que a nossa intenção se retraia de outras. Por vezes, também, por contrariedade; assim, a deleitação do sentido, contrária à razão, impede a ponderação da prudência mais do que a do intelecto especulativo.

Art. 2 — Se a deleitação, na beatitude, tem prioridade sobre a visão.

(II Sent., dist. XXXVIII, a . 2, ad 6; III Cont. Gent., cap. XXVI; X Ethic., lect VI).

O segundo discute-se assim. — Parece que a deleitação tem, na beatitude, prioridade sobre a visão.

1. — Pois, como diz Aristóteles, a deleitação é a perfeição do ato. Ora, a perfeição é mais excelente que o perfectível. Logo, a deleitação tem prioridade sobre a operação do intelecto, que é a visão.

2. Demais. — Tem prioridade aquilo que faz uma coisa ser apetecível. Ora, as operações são apetecidas pelas suas deleições; por isso, a natureza após a deleitação às atividades necessárias à conservação do indivíduo e da espécie, para que tais operações não fossem abandonadas pelos animais. Logo, a deleitação tem prioridade, na beatitude, sobre a visão, operação do intelecto.

3. Demais. — A visão corresponde à fé; ao passo que a deleitação, ou fruição, à caridade. Ora, esta é maior que a fé, como diz o Apóstolo (1 Cor 13). Logo, a deleitação ou fruição tem prioridade sobre a visão.

Mas, *em contrário*. — A causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, a visão é causa da deleitação. Logo, tem prioridade esta sobre aquela.

SOLUÇÃO. — O Filósofo suscita esta Questão e a deixa irresoluta. Mas, quem a considerar diligentemente há de por força concluir que a visão, operação do intelecto, tem prioridade sobre a deleitação. Pois, esta consiste na quietação da vontade; ora, a vontade só repousa em um objeto por causa da bondade do mesmo. Portanto, se repousa em alguma operação, esse repouso procede da bondade da operação. Nem a vontade busca o bem por causa do repouso, porque então ao ato mesmo dela seria o fim, o que vai contra o já estabelecido. Antes, busca repousar na operação, porque esta é o seu bem.

Por onde é manifesto, que a operação mesma, em que repousa a vontade tem prioridade sobre o repouso da vontade no bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo no mesmo passo, a deleitação completa a operação como a beleza, a juventude, pois, esta resulta daquela. Por onde, a deleitação é uma perfeição concomitante à visão e não uma como perfeição que torna perfeita a visão, na sua espécie.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A apreensão sensitiva não alcança a essência comum do bem, mas um bem particular deleitável. Por isso o apetite sensitivo dos animais é levado ao ato por causa da deleitação. O intelecto porém apreende a essência universal do bem, da consecução da qual resulta a deleitação, e por isso visa, antes, o bem que a deleitação. Donde resulta que o intelecto divino, instituidor da natureza, faz depender a deleitação da atividade. Ora, não se deve julgar nada absolutamente, conforme a ordem do apetite sensitivo, mas, antes, segundo a do intelectivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade não busca o bem amado por causa da deleitação; mas é-lhe conseqüente o deleitar-se no bem alcançado, que ama. E assim, não lhe corresponde, como fim, a deleitação mas, antes, a visão, que primariamente lhe torna presente o fim.

Art. 3 — Se a beatitude supõe a compreensão.

(I, q. 12, a. 7. ad I; I Sent., dist. I, q. a. 1; IV, dist. XLIV, q. 4, a. 5, q.ª 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude não supõe a compreensão.

1. — Pois, diz Agostinho: Alcançar a Deus com a mente é grande beatitude, porém é impossível compreender. Logo, sem compreensão há beatitude.

2. Demais. — A beatitude é a perfeição do homem, quanto à parte intelectual, que não abrange outras potências, senão o intelecto e a vontade, como já se disse na primeira parte. Ora, o intelecto suficientemente se aperfeiçoa pela visão de Deus e a vontade, pela deleitação nele. Logo, não é necessária, como terceiro elemento, a compreensão.

3. Demais. — A beatitude consiste na operação. Ora, as operações se determinam pelos objetos e os objetos gerais são dois; a verdade e o bem. A verdade porém corresponde à visão e o bem, a deleitação. Logo, não é necessária a compreensão, como terceiro elemento.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 9, 24): Correi de tal maneira que o alcancéis. Ora, a carreira espiritual termina em a beatitude; por onde, diz o mesmo (2 Tm 4, 7): Eu pelejei uma boa peleja; acabei a minha carreira; guardei a fé. Pelo mais me está reservada a coroa da justiça. Logo, a beatitude exige a compreensão.

SOLUÇÃO. — Consistindo a beatitude na consecução do último fim, o que ela supõe devemos considerá-lo quanto à ordem mesma do homem em relação ao fim. Ora, o homem se ordena a um fim inteligível, em parte, pelo intelecto e, em parte, pela vontade. Pelo intelecto, enquanto nele preexiste um conhecimento imperfeito do fim. Pela vontade; antes de tudo pelo amor, que é o seu movimento primeiro para algum objeto; em segundo lugar, pela relação real entre o amante e o amado, e que pode ser tríplice. Assim, umas vezes o amado, estando presente ao amante, já não é buscado. Outras, não estando, mas sendo impossível alcançá-lo, não é buscado. Outras, enfim, é possível obtê-lo, mas sendo de tal modo superior à faculdade de quem deve alcançá-lo, não pode ser obtido imediatamente; donde resulta uma relação entre quem espera e o que é esperado, a única que leva à busca do fim. E a cada uma desta tríplice relação corresponde algo na beatitude. Assim, o conhecimento perfeito corresponde à relação imperfeita; enquanto que a presença do fim, sem si, corresponde à relação de esperança; e afinal a deleitação no fim já presente resulta do amor, como já se disse. Por onde, é necessária, para a beatitude, esta tríplice concorrência: a visão, conhecimento perfeito do fim inteligível; a compreensão, que supõe a presença do fim; a deleitação ou fruição, que supõe o repouso do amante no amado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Compreensão tem duplo sentido. Num significa a inclusão do compreendido no compreensor, e assim tudo o que é compreendido pelo finito é finito; e então, Deus não pode ser compreendido por nenhum intelecto criado. Noutro sentido, compreensão não significa mais do que a posse de uma coisa já tida presencialmente; assim, diz-se que quem busca a outrem o compreende quando o possui. E neste sentido a compreensão é necessária à beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como à vontade pertence à esperança e o amor, porque quem ama alguma coisa não adquirida tende para ela; assim também lhe pertence à compreensão e a deleitação, porque quem tem alguma coisa nela repousa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A compreensão não é operação diferente da visão, mas relação com o fim já adquirido. Por onde, mesmo a visão, em si, ou a coisa vista, enquanto existente presencialmente, é o objeto da compreensão.

Art. 4 — Se a retidão da vontade é necessária para a beatitude.

(Infra, q. 5, a. 7; IV Cont. Gent., cap. XCII; Compend. Theol., cap. CLXVI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude não implica a retidão da vontade.

1. — Pois, como já se disse, a beatitude consiste na atividade do intelecto. Ora, para a perfeita operação deste não é necessária a retidão da vontade, que torna os homens puros. Pois, diz Agostinho: Não aprovo o que disse na oração — Deus, que quiseste que só os puros conhecessem a verdade — porque se pode responder que muitos, embora não puros, conhecem muitas verdades. Logo, a beatitude não implica a retidão da vontade.

2. Demais. — O anterior não depende do posterior. Ora, a operação do intelecto é anterior à da vontade. Logo, a beatitude, operação perfeita do intelecto, não depende da retidão da vontade.

3. Demais. — O que se ordena a um fim já não é necessário, alcançando o fim; assim a nau, depois que se chegou ao porto. Ora, a retidão da vontade, causada pela virtude, se ordena como para o fim, à beatitude. Logo, alcançada esta, já não é necessária aquela.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 5, 8): Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus; e (Heb 12, 14): Segui a paz com todos, e a santidade, sem a qual ninguém verá o Deus.

SOLUÇÃO. — A retidão da vontade é necessária para a beatitude, tanto antecedente como concomitante. — Antecedentemente, por que tal retidão supõe a ordem devida em relação ao último fim. Ora, o fim está para o que se lhe ordena como a forma, para a matéria. Por onde, como esta não pode conseguir aquela, se para ela não estiver disposta de certo modo; assim nada consegue o fim sem estar para ele ordenado de certo modo. E portanto ninguém pode chegar à beatitude sem a retidão da vontade. — E concomitantemente, porque, como já se disse, a beatitude última consiste na visão da essência divina, que é a essência mesma da bondade. Assim, à vontade de quem vê a essência de Deus tudo ama, por força, subordinadamente a Deus; como também à vontade de quem não lhe vê a essência tudo ama, necessariamente, sob a noção comum, de bem. Ora, é isto mesmo o que constitui a vontade reta. Por onde, é manifesto que a beatitude não pode existir sem tal vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao conhecimento da verdade, que não é a essência mesma da bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todo ato da vontade é precedido por algum ato do intelecto. Há porém atos da vontade anteriores a atos do intelecto, pois, a vontade tende para o ato final do intelecto, que é a beatitude. E portanto, a reta inclinação da vontade é preexigida para a beatitude, assim como o movimento reto da seta à percussão do alvo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que é ordenado a um fim cessa, alcançado o fim; mas somente aquilo que se inclui em a noção de imperfeição e de movimento. Donde, os meios conducentes ao movimento não são necessários, uma vez que se chegou ao fim. Mas a ordem devida, em relação ao fim, é necessária.

Art. 5 — Se o corpo é necessário à beatitude.

(IV Cont. Gent., cap. LXXIX, XCI; De Pot., q. 5, a . 10; Compemd. Theol., cap. CLI).

O quinto discute-se assim. — Parece que o corpo é necessário à beatitude.

1. — Pois, a perfeição da virtude e da graça pressupõe a da natureza. Ora, a beatitude é a perfeição da virtude e da graça. A alma porém, sem o corpo, não tem a perfeição da natureza, porque é naturalmente parte da natureza humana, e toda parte é imperfeita, separada do seu todo. Logo, a alma sem o corpo não pode ser feliz.

2. Demais. — Como já se disse, a beatitude é uma atividade perfeita. Ora, esta resulta do ser perfeito, porque nada age, senão enquanto é atual. Não tendo a alma porém o ser perfeito, quando separada do corpo, pois nenhuma parte separada do todo o tem, resulta que, dele separada, não pode ser feliz.

3. Demais. — A beatitude é a perfeição do homem. Ora, a alma sem corpo não é homem. Logo, a beatitude não pode existir, na alma, sem o corpo.

4. Demais. — Segundo o Filósofo, o ato da felicidade, no qual consiste a beatitude, não pode ser impedido. Ora, a atividade da alma separada fica impedida, pois, como diz Agostinho, é-lhe inerente um certo desejo natural de governar o corpo que, de certo modo, lhe retarda o encaminhar-se, com total contensão, ao supremo céu, i. é, à visão da essência divina. Logo, a alma sem o corpo não pode ser feliz.

5. Demais. — A beatitude é o bem suficiente e aquieta o desejo. Ora, tal não convém à alma separada, que ainda deseja a união com o corpo, como diz Agostinho. Logo, a alma separada do corpo não é feliz.

6. Demais. — O homem, na beatitude, se equipara aos anjos. Ora, tal não se dá com a alma sem o corpo, como diz Agostinho. Logo, não é feliz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ap 14, 13): Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor.

SOLUÇÃO. — Dupla é a beatitude: a imperfeita, que conseguimos nesta vida; e a perfeita, que consiste na visão de Deus. — Ora, é manifesto que a beatitude desta vida necessariamente implica o corpo. Pois essa beatitude é operação do intelecto especulativo ou prático. E tal operação, nesta vida, não podendo existir sem o fantasma, que só existe no órgão corpóreo, como na primeira parte já se viu, resulta que a beatitude desta vida depende, de certo modo, do corpo.

Mas quanto à beatitude perfeita, uns ensinam que a alma, sem o corpo, não pode obtê-la. E dizem: as almas dos santos, separadas dos corpos, não chegarão a tal beatitude, até o dia do juízo quando os corpos ressurgirem. — Tal doutrina, porém, a rejeita como falsa, tanto a autoridade como a razão. — A autoridade porque está na Escritura (2 Cor 5, 6): Enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor; e acrescenta-se, mostrando a razão desse peregrinar: Porque andamos por fé e não por visão. Donde resulta que, enquanto andamos por fé e não por visão, sem a visão da divina essência ainda não estamos presentes a Deus. Ora, as almas dos Santos, separadas dos corpos, são-lhe presentes, e por isso acrescenta-se: Mas temos confiança, e ansiosos queremos mais ausentar-nos do corpo, e estar presentes ao Senhor. Por onde é manifesto, que essas almas, separadas dos corpos, andam por visão, contemplando a essência de Deus, na qual consiste a verdadeira beatitude. — E isto mesmo também se demonstra pela razão. Pois o intelecto, para a sua operação, só precisa do corpo por causa dos fantasmas, nos quais descobre a verdade inteligível, como na primeira parte se disse. Ora, como também já se demonstrou nessa mesma parte, a divina essência não pode ser vista pelos fantasmas.

Donde, consistindo a perfeita beatitude não depende do corpo humano, e portanto sem este a alma pode ser feliz.

Cumpra porém saber que de duplo modo uma coisa respeita à perfeição de outra. Como lhe constituindo a essência; assim, a alma é necessária à perfeição do homem. E como lhe contribuindo para o bem estar, assim a beleza do corpo ou a presteza do engenho contribuem para a perfeição do homem. Ora, embora o corpo não seja necessário à perfeição da beatitude humana, quanto ao primeiro modo, o é contudo quanto ao segundo. Pois, dependendo a operação da natureza do ser, quanto mais perfeita for a alma em sua natureza tanto mais perfeita será a sua operação, na qual consiste a felicidade, E por isso Agostinho, indagando se aos espíritos dos defuntos, sem corpos pode ser concedida a suma beatitude, responde: não podem ver a incomutável substância, como a vêm os anjos, seja por uma causa mais oculta, seja porque há neles um certo desejo natural de governar o corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A beatitude é a perfeição da alma, quanto ao intelecto, pelo qual ela transcende os órgãos do corpo; não porém que seja a forma natural deste. Por onde, essa perfeição natural permanece, pela qual à alma é devida a beatitude; embora não permaneça a perfeição da natureza pela qual é a forma do corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma se comporta, em relação à existência, diferentemente das outras espécies de partes. Pois a existência do todo não é a de cada uma das suas partes. Por onde, destruído o todo, ou a parte deixa totalmente de existir, como as partes do animal, quando este é destruído. Ou, se permanecem, têm existência atual diversa, como a parte da linha que tem existência diversa da linha total. Ora, à alma uma lhe resta a existência de composto, depois da destruição do corpo. E isto porque a existência da matéria é a mesma que a da forma, o que vem a ser a existência mesma do composto. Ora, a alma subsiste no seu ser, como na primeira parte se demonstrou. Donde se conclui que, depois da separação do corpo, tem o ser perfeito, e portanto é susceptível de operação perfeita, embora não tenha a natureza perfeita da espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem, tendo a beatitude pelo intelecto, pode, permanecendo este, possuir aquela. Assim como os dentes de um Etíope que permitem seja considerado branco, podem ser alvos, mesmo depois de arrancados.

RESPOSTA À QUARTA. — De duplo modo pode uma coisa ser impedida por outra. Por contrariedade, como quando o frio impede a ação do calor; e tal impedimento da operação repugna à felicidade. E por defeito, como quando a coisa impedida não tem tudo o que implica a sua omnimoda perfeição; e tal impedimento da operação não repugna à felicidade, senão a omnimoda perfeição dela. Assim dizemos que a separação da alma do corpo a retarda a tender, com toda a contensão, a visão da divina essência. Pois, ela deseja gozar de Deus de modo que essa fruição redunde no corpo, como é possível. E portanto, enquanto frui de Deus, sem o corpo, o seu apetite repousa, no que possui, de modo tal que quereria que o seu corpo disso obtivesse participação.

RESPOSTA À QUINTA. — O desejo da alma separada se satisfaz totalmente, quanto ao desejável, pois, tem o que basta ao apetite. Mas não se satisfaz totalmente quanto ao apetente, que não possui o bem na totalidade do modo por que quereria possuí-lo. E portanto, reassumido o corpo, a beatitude aumenta, não intensiva, mas extensivamente.

RESPOSTA À SEXTA. — O que se diz no passo aduzido, que os espíritos dos defuntos não vêm a Deus como os anjos, não se deve entender quanto à desigualdade quantitativa, porque, já agora, certas almas de Santos foram elevadas às ordens superiores dos anjos, e vêm a Deus mais claramente que os anjos

inferiores. Mas deve ser entendido quanto à desigualdade proporcional, porque os anjos, mesmo os íntimos, têm toda a perfeição da beatitude que deverão ter; não, porém, as almas separadas dos Santos.

Art. 6 — Se a perfeição do corpo é necessária à perfeita beatitude do homem.

(III, q. 15, a. 10; IV Sent., dist. XLIX, q. 4, a. 5, q. 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que a perfeição do corpo não é necessária à perfeita beatitude do homem.

1. — Pois, a perfeição do corpo é um bem temporal. Ora, como já se demonstrou, a beatitude não consiste nos bens corpóreos. Logo, à beatitude do homem não é necessária nenhuma perfeita disposição do corpo.

2. Demais. — A beatitude do homem consiste na visão da divina essência, como já se demonstrou. Ora, para esta operação em nada contribui o corpo, conforme se disse. Logo, nenhuma disposição do corpo é necessária à beatitude.

3. Demais. — Quanto mais abstrato do corpo for o intelecto, tanto mais perfeitamente entende. Ora, a beatitude consiste na operação perfeitíssima do intelecto. Logo, necessariamente há de a alma, de todos os modos, ser abstrata do corpo. Portanto, de nenhum modo é necessária qualquer disposição deste para a beatitude.

Mas, *em contrário*. — O prêmio da virtude é a beatitude, donde o dito da Escritura (Jo 13, 17): Bem-aventurados sereis, se as praticardes. Mas por seu lado, é prometida aos Santos, como prêmio, não só a visão de Deus e a deleitação, mas também a boa disposição do corpo, segundo Isaías (Is 66, 14): Vós o vereis, e folgará o vosso coração, e os vossos ossos como erva brotarão. Logo, a boa disposição do corpo é necessária à beatitude.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à beatitude do homem tal qual pode ser obtida nesta vida, é claro que ela implica a boa disposição do corpo. Pois, essa beatitude consiste, segundo o Filósofo, na operação da virtude perfeita. Ora, é manifesto, que pela invalidade do corpo o homem pode ser impedido de toda atividade virtuosa.

Se nos referimos porém à beatitude perfeita, então alguns afirmam que lhe não é necessária nenhuma disposição do corpo, antes é necessário que a alma esteja completamente separada dele. E por isso Agostinho cita as palavras de Porfírio: para a alma ser feliz deve estar separada de qualquer corpo. — Mas tal doutrina é inadmissível, porque sendo natural à alma estar unida a um corpo, não é possível que a perfeição dela exclua a sua natural perfeição.

Por onde, devemos admitir que à beatitude perfeita implica a todos os respeitos, a perfeita disposição do corpo, tanto antecedente como conseqüentemente. — Antecedentemente, porque, como diz Agostinho, sendo o corpo tal que o seu governo seja difícil e oneroso, como a carne que corrompe e onera a alma, a alma desvia-se da visão do sumo céu. Donde conclui que, quando o corpo atual já não for animal, mas espiritual, então equiparar-se-á aos anjos e ser-lhe-á glória o que lhe foi empecilho. — E conseqüentemente, porque a beatitude da alma redundará no corpo, de modo que este entre em posse da sua perfeição. E por isso diz Agostinho: Deus fez a alma de tão poderosa natureza, de modo a redundar a sua pleníssima beatitude, em a natureza inferior, o vigor da incorrupção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A beatitude não consiste no bem corpóreo, como seu objeto; mas, tal bem pode contribuir para o decoro ou perfeição da beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o corpo não contribua, em nada, para a operação do intelecto pela qual vemos a essência de Deus, pode contudo impedir essa visão. Por isso, é necessária a perfeição do corpo para não ficar impedida a elevação da mente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A perfeita operação do intelecto implica por certo a separação deste corpo corruptível, que onera a alma; não porém a do corpo espiritual, que estará totalmente sujeito ao espírito. E disto tratará a terceira parte desta obra.

Art. 7 — Se para a beatitude são também necessários bens externos.

(2.2, q. 186, a 3, ad 4).

O sétimo discute-se assim. — Parece que para a beatitude são também necessários os bens externos.

1. — Pois o prometido aos Santos como prêmio se conclui na beatitude. Ora, a eles lhe estão prometidos os bens externos, como a comida e a bebida, as riquezas e o reinado, conforme a Escritura (Lc 22,30): Para que comais e bebais à minha mesa no meu reino: Mas entesourai para vós tesouros no céu; e (Mt 6, 20): Vinde benditos de meu Pai, possui o reino. Logo, para a beatitude, são necessários os bens externos.

2. Demais. — Segundo Boécio, a beatitude é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, os bens externos são bens do homem, embora mínimos, como diz Agostinho. Logo, também eles são necessários para a beatitude.

3. Demais. — O Senhor diz (Mt 5, 12): O vosso galardão é copioso nos céus. Ora, estar nos céus significa estar em um lugar. Logo, ao menos um lugar externo é necessário para a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 72, 25): Pois que tenho eu no céu? E, fora de ti, que desejei eu sobre a terra? Que é como se dissesse: Não quero senão o seguinte — (72, 28) para mim é bom unir-me a Deus. Logo, além de Deus nada mais é necessário à beatitude.

SOLUÇÃO. — Para a beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nesta vida, são necessários os bens externos; não que lhe constituam a essência, mas como lhe servindo de instrumento, a ela que consiste na operação da virtude, como diz Aristóteles. Pois, precisa o homem nesta vida de bens necessários ao corpo, para a atividade — tanto da virtude contemplativa como da ativa; sendo-lhe ainda, para esta, necessários muitos outros bens pelos quais exerça as obras da virtude ativa.

Para a beatitude perfeita porém, que consiste na visão de Deus, de nenhum modo são necessários tais bens. E a razão é que todos os bens externos são necessários ou para o sustento do corpo animado, ou para certas operações adequadas à vida humana e as quais exercemos pelo corpo animado. Mas, a perfeita beatitude consistente na visão de Deus, há de tê-la a alma sem o corpo, ou unida ao corpo, não já animal, mas espiritual. E portanto, de nenhum modo tais bens externos, ordenados à vida animal, são necessários à beatitude. E sendo, nesta vida, a felicidade contemplativa mais semelhante a Deus, mais que a ativa se assemelha à perfeita beatitude, como resulta do que já foi dito, e portanto, necessita menos dos referidos bens do corpo, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as promessas materiais contidas na Sagrada Escritura devem entender-se metaforicamente, pois nelas se costumam designar as coisas espirituais

por meio das corpóreas, para das coisas conhecidas, nos elevarmos a desejar as desconhecidas, como diz Gregório numa homilia. Assim, pela comida e pela bebida se entende a deleitação da beatitude; pelas riquezas, a suficiência pela qual ao homem basta Deus; pelo reinado, a exaltação do homem até a união com Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os referidos bens, que servem à vida animal, não cabem à vida espiritual, na qual consiste a beatitude perfeita. E contudo, haverá nesta a reunião de todos os bens; pois, tudo o que estes tem de bom, há de totalmente conter-se na suma fonte deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo Agostinho, do galardão dos Santos não se diz que estejam nos céus corpóreas; mas, por céus entende-se a altura dos bens espirituais. — Contudo, haverá para os bem-aventurados um lugar corpóreo, que é o céu empíreo; não que este seja necessário à beatitude, senão por uma como congruência e decoro.

Art. 8 — Se os amigos são necessários à beatitude.

O oitavo discute-se assim. — Parece que os amigos são necessários à beatitude.

1. — Pois, a beatitude futura é freqüentemente designada nas Escrituras com o nome de glória. Ora, esta consiste em ser o bem de um homem levado ao conhecimento de muitos. Logo, à beatitude é necessária a sociedade dos amigos.

2. Demais. — Boécio — (Sêneca) diz, que sem a sociedade não é agradável à posse de nenhum bem. Ora, à beatitude implica a deleitação. Logo, também é necessária a sociedade dos amigos.

3. Demais. — A caridade se aperfeiçoa na beatitude. Ora aquela se estende ao amor de Deus e do próximo. Logo, para esta é necessária a sociedade dos amigos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 7, 11): E todos os bens me vieram juntamente com ela, i. é, com divina sabedoria, que consiste na contemplação de Deus. E portanto, nada mais é necessário à beatitude.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à felicidade da vida presente, o feliz precisa de amigos, como diz Aristóteles; não certo por utilidade, pois basta-se a si mesmo; nem pela deleitação, pois tem-na em si mesmo perfeita, praticando a virtude; mas para beneficiá-los, para deleitar-se vendo-os bem fazer e para ser, no bem fazer, coadjuvante por eles. Portanto, para bem obrar, o homem precisa de auxílio dos amigos, tanto nas obras da vida ativa, como nas da contemplativa.

Mas, se nos referimos à beatitude perfeita da pátria, não implica necessariamente a sociedade dos amigos, porque o homem tem a plenitude total da sua beatitude em Deus. Mas, tal sociedade contribui para a existência completa da beatitude; donde o dizer Agostinho: para a criatura espiritual ser feliz basta seja intrinsecamente coadjuvante pela eternidade, verdade e caridade do Criador; se porém deve dizer-se que é coadjuvante extrinsecamente, talvez isso só se dê pela visão mútua e pelo gáudio da sociedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A glória essencial à beatitude é a que o homem tem, não junto de outro homem, mas junto de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A expressão citada deve entender-se como referente ao bem possuído, que não tem plena suficiência. O que não se aplica no caso vertente, porque o homem tem em Deus a suficiência de todos os bens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A perfeição da caridade é essencial à beatitude, quanto ao amor de Deus, não do próximo. Por onde, se fosse uma única a alma que gozasse de Deus, ela seria feliz sem ter próximo a quem amasse. Mas, suposto este, resulta o amor para com ele, do perfeito amor de Deus. Por isso a amizade é como que concomitante à perfeita beatitude.

Questão 5: Da consecução da beatitude.

Em seguida devemos, tratar da consecução mesma da beatitude. E sobre esta Questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o homem pode alcançar a beatitude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o homem não pode alcançar a beatitude.

1. — Pois, assim como a natureza racional é superior à sensível, assim a intelectual o é à racional, como se vê claramente em muitos lugares de Dionísio. Ora, os brutos, dotados só da natureza sensível, não podem alcançar o fim da natureza racional. Logo, nem o homem de natureza racional, pode alcançar o fim da natureza intelectual, que é a beatitude.

2. Demais. — A verdadeira beatitude consiste na visão de Deus, que é a verdade pura. Ora, é conatural ao homem descobrir a verdade na ordem natural; por isso é que intelige, nos fantasmas, as espécies inteligíveis, como diz Aristóteles. Logo, não pode alcançar a beatitude.

3. Demais. — A beatitude consiste na obtenção do sumo bem. Mas ninguém pode chegar ao que é sumo sem passar pelos meios. Ora, como entre Deus e a natureza humana é média a natureza Angélica, que o homem não pode ultrapassar, resulta que não pode alcançar a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 93, 12): Bem-aventurado o homem a quem tu instruíres, Senhor.

SOLUÇÃO. — Beatitude significa obtenção do bem perfeito. Logo, quem quer que seja capaz de tal bem pode alcançá-la. Ora, como o seu intelecto pode apreender o bem universal e perfeito, e a sua vontade apetecê-lo, conclui-se que o homem é capaz do bem perfeito. E portanto, pode alcançar a beatitude. — E o mesmo também se conclui de ser ele capaz da visão da divina essência, como já se estabeleceu na primeira parte. Ora, dissemos que, nessa visão, consiste a sua perfeita beatitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De modo diferente excede a natureza racional à sensitiva e a intelectual, à racional. Pois, racional excede a sensitiva quanto ao objeto do conhecimento; porque o sentido de nenhum modo pode, ao contrário da razão, conhecer o universal. Porém a natureza intelectual excede a racional quanto ao modo de conhecer a verdade inteligível; pois aquela apreende imediatamente a verdade, que a natureza racional alcança pela perquirição da razão, como resulta claro do já dito na primeira parte. Por onde, como a razão pode, movendo-se, alcançar aquilo que o intelecto apreende, concluí-se que a natureza racional pode alcançar a beatitude, que é a perfeição da natureza intelectual, embora de modo diferente do angélico. Pois os anjos a conseguiram imediatamente desde o princípio da sua condição; ao passo que os homens e ela chegam após certo tempo, enquanto que a natureza sensitiva de nenhum modo pode alcançar tal fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao homem, no estado de vida presente, é conatural o modo de conhecer a verdade inteligível por meio dos fantasmas; mas, passada esta vida, tem outro modo conatural, como já se disse na primeira parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não pode exceder os anjos pelo grau de natureza e de modo que lhes seja naturalmente superior. Pode-o contudo pela atividade do intelecto, inteligindo que existe algo de superior aos anjos, que o beatifica, e que quando o alcançar perfeitamente, será perfeitamente feliz.

Art. 2 — Se um homem pode ser mais feliz que outro.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 4, q. 2, In Matth., cap. XX; In Ioann, cap. XIV, lect. I; Cor., III, lect II).

O segundo discute-se assim. — Parece que um homem não pode ser mais feliz que outro.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a beatitude é o prêmio da virtude. Ora, a todos é dada igual recompensa pelas obras da virtude, conforme a Escritura (Mt 20, 10), quando diz que todos os que trabalharam na vinha não receberam mais que um dinheiro cada um; porque, na expressão de Gregório, tiveram em quinhão uma igual retribuição da vida eterna. Logo, um não será mais feliz que outro.

2. Demais. — A beatitude é o sumo bem. Mas nada pode ser maior do que o que é sumo. Logo, não pode haver uma beatitude maior que a alcançada pelo homem.

3. Demais. — A beatitude, sendo o bem perfeito e suficiente, aquieta o desejo do homem. Ora, esse desejo não se aquieta se faltar algum bem, que possa ser proporcionado; se porém não faltar nada do que possa tê-lo, não pode haver nenhum outro bem maior. Logo, ou o homem não é feliz, ou, se o é, não pode haver outra beatitude maior.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 14, 2): Na casa de meu Pai há muitas moradas, pelas quais, como ensina Agostinho, se entendem as diversas dignidades dos méritos, na vida eterna. Ora, a dignidade da vida eterna, dada ao mérito, é a beatitude mesma. Logo, há diversos graus de beatitude e esta não é igual para todos.

SOLUÇÃO. — Duas coisas se incluem na essência da beatitude: o fim último, em si, que é o sumo bem; e a obtenção ou gozo desse bem. — Ora, quanto ao bem em si, que é o objeto da beatitude e a causa, não pode uma beatitude ser maior que outra, porque só há um sumo bem, que é Deus, por cuja fruição os homens são felizes. — Mas quanto à obtenção ou gozo de tal bem, pode uma ser maior que outra; porque mais feliz será quem mais fruir desse bem. Ora, pode dar-se que um goze mais perfeitamente de Deus, que outro, por ser mais bem disposto ou ordenado a tal gozo. E a esta luz, pode um ser mais feliz que outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade do dinheiro significa a unidade da beatitude, quanto ao objeto; enquanto a diversidade das moradas significa a diversidade da beatitude, quanto ao grau diverso da fruição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude é chamada o sumo bem por ser a posse perfeita ou a fruição do sumo bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nenhum bem-aventurado tem qualquer bem a desejar, porque possui o bem infinito, em si, que é o bem de todo bem, como diz Agostinho. Mas se diz que um é mais feliz que outro, quanto à diversa participação do mesmo bem. — A adição porém dos outros bens não aumenta a beatitude; por onde, diz Agostinho: Quem te conheceu a ti e aos outros bens, não é mais feliz, por estes, mas só por ti é feliz.

Art. 3 — Se a beatitude pode ser obtida nesta vida.

(IV Sent., dist. XLIII, a . 1, q^a 1; dist. XLIX, q. 1, a . 1, q^a 4; Cont. Gent., cap. XLVIII; I Ethic., lect. X, XVI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude pode ser obtida nesta vida.

1. — Pois, diz a Escritura (Sl 118,1): Bem-aventurados os que se conservam sem mácula no caminho, os que andam na lei do Senhor. Ora, isto se dá nesta vida. Logo, nela se pode ser feliz.

2. Demais. — A participação imperfeita do sumo bem não elimina a essência da beatitude; do contrário, um não seria mais feliz que outro. Ora, nesta vida, os homens podem participar do sumo bem, conhecendo e amando a Deus, embora imperfeitamente. Logo, nesta vida o homem pode ser feliz.

3. Demais. — O que é dito por muitos não pode ser totalmente falso; pois se considera natural o que existe em muitos, porque a natureza não falha totalmente. Ora, muitos põem a beatitude nesta vida, como se vê claramente na Escritura (Sl 143, 15): Bem-aventurado chamarão ao povo que tem estas coisas, i. é, os bens da vida presente. Logo, pode-se nesta vida ser feliz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jó 14, 1): O homem nascido da mulher, que vive breve tempo, é cercado de muitas misérias. Ora, a beatitude exclui a miséria. Logo o homem não pode ser feliz nesta vida.

SOLUÇÃO. — Podemos alcançar nesta vida uma certa participação de beatitude; beatitude perfeita porém e verdadeira não pode ser obtida. E isto podemos prová-lo de dois modos.

Primeiro, pela essência comum da beatitude. Pois, sendo ela o bem perfeito e suficiente, exclui todo mal e satisfaz todo desejo. — Ora, nesta vida não podemos excluir todo mal. Pois, a vida presente está sujeita a muitos males, que não podem ser evitados: à ignorância da inteligência; à afeição desordenada do apetite; e a muitos incômodos do corpo, que Agostinho diligentemente enumera. — Semelhantemente, também o desejo do bem não pode ser saciado nesta vida. Pois naturalmente o homem deseja a permanência do bem que possui. Ora, não só os bens da vida presente são transitórios, mas ainda passa a própria vida, que naturalmente desejamos e queríamos permanecesse perpetuamente, porque naturalmente ao homem lhe repugna a morte. Por onde, é impossível nesta vida obter-se a verdadeira beatitude.

Segundo, se se considerar o em que especialmente consiste a beatitude — a visão da essência divina, a que o homem não pode chegar nesta vida, como já se demonstrou na primeira parte.

Donde manifestamente resulta que ninguém nesta vida pode alcançar a verdadeira e perfeita beatitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos se consideram felizes nesta vida, ou pela esperança da beatitude a alcançar, na vida futura, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 24) — Na esperança é que fomos salvos; ou por uma tal ou qual participação da beatitude, relativa a uma certa fruição do sumo bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A participação da beatitude pode ser imperfeita de duplo modo. Quanto ao objeto mesmo da beatitude, que não é visto na sua essência; e tal imperfeição elimina a essência da verdadeira beatitude. E segundo, quanto ao próprio participante que, certo, atinge o objeto da beatitude, em si mesmo, que é Deus, mas imperfeitamente, por comparação com o modo pelo qual Deus a si mesmo se goza. E tal imperfeição não elimina a verdadeira essência da beatitude porque,

sendo esta uma operação, como já se disse, a sua verdadeira essência se considera quanto ao objeto que especifica o ato, e não quanto ao sujeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens julgam haver nesta vida alguma beatitude, por uma certa semelhança com a verdadeira. E assim, não erram totalmente no seu juízo.

Art. 4 — Se a beatitude pode ser perdida.

(I. p. 64, a . 2; q. 94, a . 1; I Sent., dist., VIII, q. 3, a . 2; IV, dist. XLIX, q. 1, a . 1 q . 4; III Cont. Gent., cap. LXII; Compend. Theol., Art. I, cap. CLXVI; pArt. II, cap. IX; In Ioann, cap. X, lect V).

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude pode ser perdida.

1. — Pois, a beatitude é uma perfeição, e toda perfeição está no perfectível, ao modo deste. Ora, sendo o homem mutável por natureza, resulta que a beatitude é participada por ele mutávelmente, e portanto pode perdê-la.

2. Demais. — A beatitude consiste na ação do intelecto, ao qual está sujeita a vontade. Ora, esta exerce entre termos opostos. Donde resulta que pode omitir a operação pela qual o homem se torna feliz, e então este deixa de o ser.

3. Demais. — Ao princípio corresponde o fim. Ora, a beatitude do homem tem princípio, porque ele não foi sempre feliz. Logo, há de ter fim.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 25, 46), falando dos justos, que irão estes para a vida eterna, que é como já se disse, a beatitude dos Santos. Ora, o eterno não pode faltar. Logo, a beatitude não pode ser perdida.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à beatitude imperfeita, tal como pode ser obtida nesta vida, então pode ser perdida. — E isto é patente na felicidade contemplativa, que se perde ou pelo esquecimento, quando, p. ex., a ciência desaparece na doença; ou ainda por certas ocupações que nos desviam da contemplação. — É também patente na felicidade ativa. Pois, a vontade do homem pode transmutar-se, degenerando para o vício, da virtude, em cujo ato consiste principalmente a felicidade. Se porém a virtude permanecer íntegra, as transmutações exteriores podem perturbar a beatitude, impedindo muitas operações virtuosas; não podem contudo eliminá-la totalmente, porque ainda permanece a atividade virtuosa, enquanto o homem arrosta dignamente tais adversidades. — E como a beatitude desta vida pode ser perdida, o que vai contra a essência dela, por isso o Filósofo diz que alguns, nesta vida, são felizes, não absolutamente, mas como homens, cuja natureza está sujeito à mudança.

Se porém nos referimos à beatitude perfeita, esperada depois desta vida, devemos saber que Orígenes, seguindo o erro de alguns platônicos, ensinou que depois de adquirida a beatitude última o homem pode se tornar miserável.

Mas tal opinião resulta manifestamente falsa, de dupla razão.

A primeira é tirada da essência mesma comum da beatitude. Pois, sendo ela o bem perfeito e suficiente, necessário é satisfaça o desejo do homem e exclua todo mal. Ora, o homem deseja naturalmente conservar o bem que possui e ter a certeza de conservá-lo; do contrário necessariamente havia de afligir-se com o temor de perdê-lo ou com a dor pela certeza da perda. Logo, é necessário, para a verdadeira beatitude, que o homem tenha opinião certa de que nunca há de perder o bem possuído. E de tal opinião, sendo verdadeira, resulta que nunca há de perder a beatitude, sendo falsa, já em si é um

mal ter tal opinião; pois a falsidade é o mal do intelecto como o verdadeiro lhe é o bem, segundo diz Aristóteles. Logo, já não será verdadeiramente feliz, se algum mal nele existe.

Em segundo lugar, o mesmo resulta da consideração da essência da beatitude, em especial. Pois, como já se demonstrou, a perfeita beatitude do homem consiste na visão da essência divina. Ora, é impossível que, contemplando a essência divina, não queiramos contempla-la. Porque todo bem possuído, de que queiramos ser privados, ou é insuficiente, e em lugar dele buscamos outro mais suficiente; ou é acompanhado de algum incômodo, que causa aborrecimento. — Ora, a visão da divina essência enche a alma de todos os bens, porque une à fonte de toda vontade. Por onde, diz a Escritura (Sl 16, 15): Saciarme-ei quando aparecer a tua glória; e (Sb 7, 11): E todos os bens me vieram juntamente com ela, i. é, com a contemplação da sabedoria. — E semelhantemente, nenhum incômodo a acompanha; pois da contemplação da sabedoria diz a Escritura (Sb 8, 16): a sua conservação não tem nada de desagradável, nem a sua companhia nada de fastidioso. — É pois claro que, por vontade própria, o bem-aventurado não pode abandonar a beatitude. — E do mesmo modo, também não pode perdê-la, porque Deus dela o prive. Pois a privação da beatitude, sendo uma pena tal privação, não pode provir de Deus, juiz justo, senão por causa de alguma culpa, na qual não pode cair quem lhe vê a essência, porque essa visão é necessariamente acompanhada da retidão da vontade, como já se demonstrou. E semelhantemente, nenhum outro agente pode privar dela. Pois a mente unida com Deus fica elevada acima de tudo o mais; e assim, dessa união, nenhum outro agente pode excluí-la. Por onde, é inadmissível que, por quaisquer vicissitudes dos tempos, passe o homem da beatitude para a miséria, e inversamente; porque, tais vicissitudes temporais só podem recair sobre o que está sujeito ao tempo e ao movimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A beatitude é a perfeição consumada, que exclui do bem-aventurado toda deficiência. E portanto, sem mutabilidade, advém ao que a possui, por feito da virtude divina, que eleva o homem à participação da eternidade transcendente a toda mutação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade se exerce entre termos opostos, quanto às coisas ordenadas para o fim; mas ele se ordena por necessidade natural ao fim último, como resulta claro de não poder o homem deixar de querer ser feliz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A beatitude tem princípio, quanto a condição do participante dela; mas não tem fim, por causa da condição do bem cuja participação torna feliz. Por onde uma é a razão porque a beatitude tem início e outra, a por que carece de fim.

Art. 5 — Se o homem pelas suas faculdades naturais pode alcançar a beatitude.

(I. q. 12, a . 4;q. 62, a . 1; infra, q. 62, a . 1; III Sent., dist., XXVII. Q. 2, a . 2; IV, dist. LXIX. q. 2, a . 6; III Cont.Gent., cap. LII, CXLVII).

Parece que o homem pelas suas faculdades naturais pode alcançar a beatitude.

1. — Pois, a natureza não falha no necessário. Ora, nada é tão necessário ao homem como o que o leve ao fim último. Logo, isto não falta à natureza humana, e, portanto, o homem pode, pelas suas faculdades naturais, alcançar a beatitude.

2. Demais. — O homem, sendo mais nobre que as criaturas irracionais, há de ser mais auto-suficiente. Ora, essas criaturas podem, pelas suas faculdades naturais, conseguir os seus fins. Logo, com maior razão, o homem pode, pelas suas, conseguir a beatitude.

3. Demais. — A beatitude é uma operação perfeita, segundo o Filósofo. Ora, o que começa uma coisa também a aperfeiçoa. Por onde, estando a operação imperfeita, que é como o princípio, nas operações humanas, sujeita ao poder natural do homem, pelo qual é senhor dos seus atos, resulta que pela sua potência natural ele pode atingir a operação perfeita, que é a beatitude.

Mas, *em contrário*. — O homem é naturalmente princípio dos seus atos pelo intelecto e pela vontade. Ora, a beatitude última, preparada para os Santos excede o intelecto e a vontade do homem. Pois, diz a Escritura (1 Cor 2, 9): O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais veio ao coração do homem o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Logo, o homem, pelas suas faculdades naturais não pode alcançar a beatitude.

SOLUÇÃO. — A beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nesta vida, o homem pode adquiri-la pelas suas faculdades naturais, do modo por que também adquire a virtude, em cuja operação tal beatitude consiste, como a seguir se dirá. — Mas a beatitude perfeita do homem, como já se disse, consiste na visão da essência divina. Ora, ver a Deus em essência, está acima da natureza, não só do homem, como também de toda criatura, conforme já se demonstrou na primeira parte. Pois, o conhecimento natural de uma criatura é conforme ao modo da sua substância, segundo, da inteligência, se diz no livro Das causas, que conhece o que lhe é superior e inferior, ao modo da sua substância. Ora, todo conhecimento conforme ao modo da substância criada não alcança a visão da divina essência, que excede infinitamente toda substância criada. Por onde, nem o homem, nem nenhuma criatura pode conseguir a beatitude última, pelas suas faculdades naturais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza não falta com o necessário ao homem, pois embora não lhe desse, como aos outros animais, armas e tegumento, deu-lhe a razão e as mãos, com as quais pode adquirir as coisas necessárias. Assim também não lhe falta com esse necessário, embora não lhe desse, o que era impossível, nenhum princípio, pelo qual pudesse alcançar a beatitude, pois deu-lhe o livre arbítrio, pelo qual pudesse voltar-se para Deus, que o havia de tornar feliz. Pois, como diz Aristóteles, o que podemos por meio dos amigos também, de certo modo, por nós o podemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza que pode alcançar o bem perfeito, embora para tal precise de auxílio exterior, é de mais nobre condição que a que não pode alcançar tal bem, senão só o imperfeito, embora para tal não precise do referido auxílio. Assim como, segundo o Filósofo, é melhor disposto para a saúde quem a pode conseguir perfeita, embora com auxílio da medicina, do que quem só pode consegui-la imperfeita, sem tal auxílio. E, portanto, a criatura racional, capaz de alcançar o perfeito bem da beatitude, precisando, para tal, do auxílio divino, é mais perfeita que a irracional, incapaz de tal bem, conseguindo apenas um bem imperfeito por virtude da sua natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo da mesma espécie, o imperfeito e o perfeito podem ser causados pela mesma potência. Mas tal não se dá necessariamente, sendo de espécies diferentes, pois nem tudo o que pode causar uma disposição da matéria pode conferir-lhe a última perfeição. Ora, a operação imperfeita, dependente do poder natural do homem, não é da mesma espécie que a perfeita, que é a sua beatitude última; pois, os atos se especificam pelo objeto. Por onde, a objeção não colhe.

Art. 6 — Se o homem pode tornar-se feliz por obra de uma criatura superior, o anjo.

O sexto discute-se assim. — Parece que o homem pode tornar-se feliz por ato de uma criatura superior, como o anjo.

1. — Havendo nas coisas dupla ordem — uma, a das partes do universo entre si; a outra, a de todo o universo em relação ao bem que lhe é exterior — a primeira se ordena à segunda, como ao seu fim, conforme diz Aristóteles. Assim como a ordem das partes do exército, entre si, é para a de todo o exército, relativamente ao chefe. Ora, a ordem das partes do universo, entre si, funda-se em que as criaturas superiores agem sobre as inferiores, como na primeira parte se disse. Ora, a beatitude consiste na ordem do homem ao bem que está fora do universo e que é Deus. Logo, por ação sobre o homem de uma criatura superior, como o anjo, o homem pode tornar-se feliz.

2. Demais. — O que é potencialmente tal pode atualizar-se pelo que é tal atualmente; assim o cáldo potencial vem a atualizar-se pelo que atualmente já o é. Ora, o homem tem a felicidade em potência. Logo, pode tornar-se feliz em ato, por meio do anjo, que o é atualmente.

3. Demais. — A beatitude consiste, como já se disse, na operação do intelecto. Ora, o anjo pode iluminar o intelecto do homem, conforme se estabeleceu na primeira parte. Logo, pode tornar o homem feliz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 83, 12): O senhor dará a graça e a glória.

SOLUÇÃO. — Estando todas as criaturas da natureza sujeitas a leis, por terem virtude e ação limitada, o que excede a natureza criada não pode ser feito por virtude de nenhuma criatura. E portanto, o que há de fazer-se, de superior à natureza, há de sê-lo imediatamente por Deus, como a ressurreição de um morto, o dar vista a um cego e coisas semelhantes. Ora, como já se demonstrou, a beatitude é bem excedente à natureza criada. Por onde, é impossível seja conferida pela ação de qualquer criatura; e portanto, o homem torna-se feliz pela só ação de Deus, se nos referimos à beatitude perfeita. — Se porém nos referimos à imperfeita, então ela tem a mesma essência da virtude, em cujo ato consiste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quase sempre se dá nas potências ativas ordenadas, que levar ao fim último pertence à suprema potência; e as potências inferiores coadjuvam, dispondo, à consecução desse último fim. Assim, à arte de pilotar, que rege a de construir navios, pertence o uso do navio, e para ela é que o navio é feito. Por onde, na ordem do universo, o homem é seguramente ajudado pelos anjos, na consecução do último fim, supostos certos elementos precedentes, pelos quais se dispõe a tal consecução. Mas o fim último em si é alcançado pelo primeiro agente mesmo, que é Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando a forma de um ser existe, atual, perfeita e naturalmente, pode ser-lhe princípio de ação; assim o cáldo aquece pelo calor. Mas se a forma do ser é imperfeita e não natural, não pode ser princípio de comunicar-se com outra coisa; assim, a intenção da cor, na pupila, não pode causar o branco; e todas as coisas iluminadas ou aquecidas não podem aquecer ou iluminar outras, porque então a iluminação e o aquecimento iriam ao infinito. Ora, o lume da glória, pelo qual se vê a Deus, nele existe, certo, perfeita e naturalmente; em qualquer criatura, porém, imperfeita, similitudinária e participativamente. Por onde, nenhuma criatura feliz pode comunicar a outra a sua felicidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo beato ilumina o intelecto do homem ou mesmo do anjo inferior, quanto a certas razões das obras divinas, não porém quanto à visão da divina essência, como na primeira parte se disse. Pois, para vê-la, todos são iluminados imediatamente por Deus.

Art. 7 — Se são necessárias obras para que o homem alcance de Deus a beatitude.

(l. q. 62, a . 4; Compend. Theol., cap. CLXXII).

O sétimo discute-se assim. — Parece que não são necessárias obras para que o homem alcance, de Deus, a beatitude.

1. — Pois, Deus, agente de virtude infinita, não preexige, para agir, matéria ou disposição desta, mas pode produzir o todo, imediatamente. Ora, as obras do homem, não lhe sendo necessárias para a beatitude, como causa eficiente, segundo se disse, só podem ser exigidas como disposições. Logo, Deus, que não preexige, no agir, disposições, confere a beatitude sem obras precedentes.

2. Demais. — Como Deus é autor imediato da beatitude, assim também institui a natureza imediatamente. Ora, na primeira instituição da natureza, produziu sem nenhuma disposição precedente ou ação da criatura; mas, imediatamente, fez cada ser perfeito na sua espécie. Logo confere a beatitude ao homem sem quaisquer obras precedentes.

3. Demais. — A Escritura diz (Rm 4, 6) que é feliz o homem a quem Deus atribui a justiça sem obras. Logo, não são necessárias quaisquer obras, para que o homem alcance a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 13, 17): Se sabeis estas coisas, bem-aventurados sereis, se as praticardes. Logo, pela ação se chega à beatitude.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, necessariamente a beatitude supõe a retidão da vontade, que não é senão a ordem devida, desta, relativamente ao último fim, e tão indispensável à consecução dele como a devida disposição da matéria à da forma. Mas por aí não se prova que qualquer obra do homem deve preceder-lhe a beatitude. Pois Deus poderia fazer a vontade tender retamente e, simultaneamente, alcançá-lo, como às vezes dispõe a matéria, e simultaneamente lhe confere a forma. Porém a ordem da divina sabedoria exige que tal não se faça. Pois, como diz Aristóteles, dos seres que naturalmente possuem o bem perfeito, uns o possuem sem movimento, outros, por um só movimento e outros, por muitos. Ora, possuir o bem perfeito, imutavelmente, é próprio daquele que naturalmente o possui e possuir naturalmente a beatitude é próprio só de Deus. Por onde, só de Deus é próprio não ser movido para a beatitude por nenhuma obra precedente. E como a beatitude excede toda a natureza criada, nenhuma simples criatura a alcança, convenientemente, sem o movimento do ato pelo qual tende para ela. O anjo, porém, superior ao homem na ordem, da natureza, a alcança por ordem da divina sabedoria, pelo só movimento da obra meritória, como se expôs na primeira parte. Ao passo que os homens a conseguem pelos movimentos múltiplos dos atos chamados méritos. Por onde, também segundo o Filósofo, a beatitude é o prêmio das ações virtuosas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A obra do homem é preexigida para a consecução da beatitude, não por causa da insuficiência da divina virtude beatificante, mas para que seja conservada a ordem nas coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus produziu as primeiras criaturas imediatamente perfeitas, sem nenhuma disposição ou operação precedente da criatura; porque assim instituiu os primeiros indivíduos das

espécies para que, por eles a natureza se propagasse aos pósteros. E semelhantemente, logo desde o princípio da sua concepção, sem nenhuma obra meritória precedente, a alma de Cristo foi bem-aventurada porque dele, que é Deus e homem, a beatitude devia derivar-se para os outros, conforme aquilo da Escritura (Heb 2, 10): que levou muitos filhos à glória. Mas isto é-lhe singular. Pois, às crianças batizadas advém o mérito de Cristo, para alcançarem a beatitude, embora lhe faltem méritos próprios, porque pelo batismo se tornavam membros de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Apóstolo se refere à beatitude da esperança, que se alcança pela graça justificante e que, certo, não é dada por causa de obras precedentes. Pois, ela não tem natureza de termo do movimento, como a beatitude, mas antes, é princípio do movimento pelo qual se tende à beatitude.

Art. 8 — Se todos desejam a beatitude.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 3, q. 1^a).

O oitavo discute-se assim. — Parece nem todos desejam a beatitude.

1. — Pois, sendo o bem apreendido o objeto do apetite, como diz Aristóteles, ninguém pode desejar o que ignora. Ora, muitos ignoram o que seja a beatitude; e o evidência, como diz Agostinho, o terem uns posto a beatitude no prazer do corpo, outros, na virtude da alma, outros, em outras coisas. Logo, nem todos desejam a beatitude.

2. Demais. — Como já se disse, a essência da beatitude é a visão da essência divina. Ora, alguns dizem ser impossível ao homem ver a Deus em essência; e portanto, tal não desejam. Logo, nem todos os homens desejam a beatitude.

3. Demais. — Agostinho diz, que feliz é quem tem tudo o que quer e nada quer mal. Ora, nem todos querem tal, pois, uns querem mal certas coisas, e contudo consentem em querê-las. Logo, nem todos querem a beatitude.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Se um comediante dissesse — Todos quereis ser felizes e não quereis ser miserável — diria algo que ninguém deixaria de confessar, na sua vontade.

SOLUÇÃO. — A beatitude pode ser considerada a dupla luz. — Quanto à sua essência comum, e então necessariamente todo homem a quer. Pois, a essência comum da beatitude está em ser ela o bem perfeito, como já se disse. Ora, sendo o bem o objeto da vontade, o bem perfeito de alguém é o que lhe satisfaz totalmente à vontade. Por onde, desejar a beatitude não é senão desejar que a vontade seja saciada, o que todos querem. — De outro modo, podemos considerar a beatitude quanto à sua noção especial, i. é, quanto ao em que ela consiste. E então, nem todos a conhecem porque não sabem a que coisa convenha à essência comum dela. E por conseguinte, nesta acepção nem todos a querem.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade segue a apreensão do intelecto ou da razão; mas assim como acontece que uma coisa, idêntica na realidade, é todavia diversa quanto à consideração da razão; assim também se dá que uma coisa é idêntica, na realidade, e todavia, sob um aspecto, é desejada e, sob outro, não. A beatitude, portanto, pode ser considerada quanto à noção de bem final e perfeito, e nisso consiste a essência comum dela; e, então, a vontade tende para ela, necessariamente, como já se disse. E pode também ser considerada sob outros pontos de vista especiais quanto à operação mesma, ou

quanto à potência operativa, ou quanto ao objeto; e então a vontade não tende para ela necessariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A definição de beatitude dada por certos — Feliz é quem tem tudo o que quer, ou, a quem tudo lhe sucede como deseja — entendida de um modo, é boa e suficiente; de outro modo, porém, é imperfeita. — Assim, se a entendermos, absolutamente, de todas as coisas que o homem quer com desejo natural, então é verdade que quem tem tudo o que quer é feliz. Pois nada sacia o apetite natural do homem, senão o bem perfeito, que é a beatitude. — Entendida, porém do que o homem quer pela apreensão da razão, então o possuir o homem certas coisas, que quer, é antes miséria que beatitude, enquanto tais coisas, possuídas impedem-no de possuir o que quer naturalmente; assim como a razão recebe como verdadeiras, às vezes, coisas que impedem o conhecimento da verdade. — E conforme este ponto de vista, Agostinho acrescenta, para a perfeição da beatitude, que nada quer mal. Embora a primeira expressão — feliz é quem tem tudo o que quer — bem entendida, já podia bastar.

Tratado dos atos humanos

Questão 6: Do voluntário e do involuntário.

Como é necessário, pois, chegar-se à beatitude por meio de certos atos, é preciso, conseqüentemente, tratar dos atos humanos, para conhecermos os que a ela conduzem ou dela desviam. Mas, como as operações e os atos dizem respeito ao singular, toda ciência operativa se completa, considerada em particular. Por onde, a ciência moral, que versa sobre os atos humanos há de ser tratada, primeiro, em universal e, segundo, em particular.

Quanto à consideração universal dos atos humanos, há-se, primeiro de tratar deles, em si mesmos; segundo, dos seus princípios. Ora, desses atos, uns são próprios ao homem; outros são-lhe comuns com os animais. E como a beatitude é bem próprio do homem, conduzem a ela mais proximamente os atos propriamente humanos, que os que lhe são comuns com os animais. Portanto, há-se de tratar, primeiro, dos atos próprios ao homem. Segundo, dos que lhe são comuns com os animais, chamados paixões.

Sobre o primeiro ponto duas considerações se apresentam: primeira, da condição dos atos humanos; segunda, da distinção deles. Mas como se chamam atos humanos propriamente ditos, aos voluntários, por ser a vontade o apetite racional próprio do homem, é preciso considerar os atos enquanto voluntários. E portanto, há de se tratar, primeiro, do voluntário e do involuntário em comum; segundo, dos atos voluntários elícitos da vontade mesma, dela procedente imediatamente; terceiro, dos atos voluntários imperados pela vontade, procedentes da vontade mediante outras potências.

E como os atos voluntários têm certas circunstâncias pelas quais são julgados há-se de tratar, primeiro, do voluntário e do involuntário; e conseqüentemente, das circunstâncias dos atos em si, onde se manifesta o voluntário e o involuntário.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se há voluntário nos atos humanos.

(De Verit., q. 23, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há voluntário nos atos humanos.

1. — Pois, como se vê em Gregório Nisseno, Damasceno e Aristóteles, é voluntário o que tem em si mesmo o seu princípio. Ora, o princípio dos atos humanos não está no homem mesmo, mas lhe é exterior; pois, o apetite do homem é movido a agir pelo apetível, que lhe é exterior e é um como motor não-movido, conforme diz Aristóteles. Logo, nos atos humanos não há voluntário.

2. Demais. — Como o prova o Filósofo, não há nos animais nenhum movimento incipiente que não seja precedido de algum movimento exterior. Ora, todos os atos do homem principiam, pois nenhum é eterno. Logo, o princípio de todos os atos humanos é exterior, e portanto não há neles voluntário.

3. Demais. — Quem age voluntariamente pode agir por si. Ora, tal não convém ao homem, pois, diz a Escritura (Jô 15, 5): Vós sem mim não podeis fazer nada. Logo, não há voluntário nos atos humanos.

Mas, *em contrário*, como diz Damasceno, voluntário é o ato que é operação racional. Ora, tais são os atos humanos. Logo, neles há voluntário.

SOLUÇÃO. — Necessariamente há voluntário nos atos humanos. Isto se evidencia considerando que o princípio de certos atos ou movimento está no agente ou no que é movido; e de outros movimentos ou atos o princípio é exterior. Assim, quando a pedra é movida para cima, o princípio dessa moção lhe é exterior; mas, quando movida para baixo, o princípio de tal moção está na pedra mesma. Ora, dos seres movidos por um princípio intrínseco, uns se movem a si mesmos e outros, não. E como todo agente ou ser movido age ou é movido para um fim, são perfeitamente movidos por um princípio intrínseco os seres em que há um princípio intrínseco, não só de serem movidos, mas de serem movidos para um fim. Ora, para que alguma coisa se faça para um fim, é necessário algum conhecimento deste. Por onde, tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim. Enquanto que o que não tem nenhum conhecimento do fim, embora encerre em si o princípio da ação ou do movimento, não contém, contudo o princípio de agir ou ser movido para um fim, em si mesmo, mas em outro ser que lho imprime, para a sua moção em vista do fim. E por isso não se diz que tais seres se movem a si mesmo, mas que são movidos por outros. Ao passo que os que têm conhecimento do fim se consideram como movendo a si mesmos, por terem em si o princípio, não só de agir, mas ainda de agir para um fim. E portanto, como uma e outra coisa, i. é, o agir e o agir para um fim, procede de um princípio intrínseco, os movimentos de tais seres e os seus atos são chamados voluntários; pois, a denominação de voluntário importa em que o movimento e o ato procede da inclinação própria. Donde vem o chamar-se voluntário, conforme a definição de Aristóteles, de Gregório Nisseno e de Damasceno, o que tem um princípio interno, mas com a adição da ciência. Por onde, como o homem conhece por excelência o fim da sua obra e se move a si mesmo, os seus atos implicam o voluntário, em máximo grau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo princípio é princípio primeiro. Embora, pois, seja da essência do voluntário ter princípio intrínseco, não lhe vai contudo contra a essência que esse princípio seja causado ou movido por um princípio externo, pois essa essência não exige que tal princípio seja um princípio primeiro. Deve-se porém saber que pode um princípio de movimento ser primeiro, genericamente e não o ser em si mesmo; assim, no gênero dos seres alteráveis, o alterador primeiro é o corpo celeste, que todavia não é em si mesmo o primeiro motor, mas é movido localmente, pelo motor superior. Assim, pois, o princípio intrínseco do ato voluntário, que é a virtude cognoscitiva e apetitiva, é o primeiro princípio genérico do movimento apetitivo, embora seja movido por um princípio externo, quanto a outras espécies de movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certamente o primeiro movimento do animal é precedido de algum movimento externo, sob duplo aspecto. Primeiro, enquanto por este movimento externo um sensível é apresentado ao sentido do animal, cujo sensível, apreendido, move o apetite. Assim o leão, vendo um veado aproximar-se, pelo seu movimento, começa a ser movido para ele. Segundo, enquanto, pelo movimento externo, o corpo do animal começa, de algum modo, a imutar-se, por imutação natural, p. ex., pelo frio ou pelo calor. Ora, imutado um corpo, pelo movimento de outro corpo externo, também se imuta, acidentalmente, o apetite sensitivo, que é virtude do corpo orgânico; assim quando, por uma alteração do corpo, juntamente se move o apetite à concupiscência. Mas isto não vai contra a essência do voluntário, como já se disse; pois, tais moções por um princípio externo são de outro gênero.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus move o homem a agir, não só propondo-lhe ao sentido o apetível, ou imutando-lhe o corpo, mas também movendo a vontade mesma; porque todo movimento, tanto da vontade como da natureza, dele procede, como primeiro motor. E assim como não é contra a essência da natureza que o seu movimento provenha de Deus, como primeiro motor, por ser a natureza um instrumento de Deus, que se move; assim, não é contra a essência do ato voluntário proceder de Deus,

por ser a vontade movida por ele. É, porém, comum à essência do movimento, tanto natural, como voluntário, proceder de um princípio intrínseco.

Art. 2 – Se há voluntário nos brutos.

(II Sent., dist. XXV, a . 1, ad 6; De Verit., q. 23, a . 1; III Ethic., lect. IV).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há voluntário nos brutos.

1. — Pois, voluntário vem de vontade e esta, fundando-se na razão, não pode existir nos brutos. Logo, neles não há voluntário.

2. Demais. — Por serem os atos humanos voluntários, diz-se que o homem é senhor deles. Ora, os brutos, que não agem, mas antes são levados — como diz Damasceno — não têm o domínio sobre seus atos. Logo, não há neles voluntário.

3. Demais. — Damasceno diz que os atos voluntários tem como seqüência o louvor e o vitupério. Ora, tal não se dá com os atos dos brutos. Logo, não há neles voluntário.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que às crianças e aos brutos é comum o voluntário. E o mesmo diz Gregório Nissen e Damasceno[f]V. supra.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a essência do voluntário implica em o princípio do ato ser interno, como algum conhecimento do fim. Ora, duplo é este conhecimento: o perfeito e o imperfeito. Pelo perfeito não só é apreendida a coisa constitutiva do fim, mas também a idéia de fim e a proporção entre este e o que se lhe ordena. E tal conhecimento do fim só é próprio à criatura racional. O conhecimento imperfeito do fim é o consistente na só apreensão dele, sem se conhecer a idéia de fim e a proporção entre o ato e este. E tal conhecimento existe nos brutos, pelo sentido e pela estimativa natural. — Por onde, do perfeito conhecimento do fim depende o voluntário, na sua essência perfeita, pelo qual alguém pode, apreendido o fim e deliberando sobre ele e sobre o que para ele conduz, ser ou não movido para tal. — Porém, ao conhecimento imperfeito do fim segue-se o voluntário, no sentido imperfeito, enquanto que alguém, apreendendo o fim, não delibera mas é, subitamente, movido para ele. Por onde, o voluntário, na acepção perfeita, só é próprio à natureza racional; mas, na imperfeita, também existe nos brutos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade, designando o apetite racional, não pode existir nos seres carecedores de razão. Ao passo que a denominação de voluntário procede da vontade e pode se aplicar aos seres nos quais há participação da vontade, por alguma conveniência com ela. E deste modo o voluntário se atribui aos brutos, enquanto que, por algum conhecimento, são movidos para o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem é senhor dos seus atos porque delibera sobre eles. Pois, é porque a razão deliberante se refere a termos opostos, que a vontade pode tender para um deles. Mas nesta acepção não há voluntário nos brutos, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O louvor e o vitupério são consecutivos ao ato voluntário, quanto à idéia perfeita de voluntário, que não existe nos brutos.

Art. 3 — Se o voluntário pode existir sem algum ato.

(Infra, q. 71, a . 5, ad 2; II Sent., dist. XXXV, a . 3; De Maio, q. 2, a . 1, ad 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o voluntário não pode existir sem algum ato.

1. — Pois, chama-se voluntário o que procede da vontade. Ora, nada pode proceder da vontade a não ser por algum ato, ao menos, da própria vontade. Logo, o voluntário não pode existir sem algum ato.

2. Demais. — Assim como se diz que alguém quer, por um ato da vontade, assim se diz que não quer, cessando tal ato. Ora, não querer causa o involuntário, que se opõe ao voluntário. Logo, este não pode existir, cessando o ato da vontade.

3. Demais. — Da essência do voluntário é o conhecimento, como já se disse. Ora, o conhecimento implica a existência de algum ato. Logo, o voluntário não pode existir sem qualquer ato.

Mas, *em contrário*. — Chama-se voluntário aquilo de que somos senhores. Ora, nós o somos de agir ou não, de querer ou não querer. Logo, como agir e querer é voluntário, do mesmo modo o é não agir e não querer.

SOLUÇÃO. — Chama-se voluntário o que procede da vontade. Ora, diz-se que uma coisa procede de outra, de duplo modo. Diretamente, quando uma coisa procede de outra, que é agente; assim, a calefação, do calor. Indiretamente, quando procede de outra porque esta não age; assim, dizemos que a submersão de um navio procede do piloto, porque este deixou de dirigi-lo. Ora, deve-se saber, que nem sempre o resultante da inação tem como causa a inação do agente; mas só é assim, quando este podia e devia agir. Se, pois, o piloto não pudesse dirigir o navio ou o governo deste lhe não fosse cometido, não se lhe havia de imputar a submersão causada pela sua ausência.

Como pois a vontade, querendo e agindo, pode e às vezes deve impedir o não querer e o não agir, um e outro lhe é imputado, como proveniente dela. E assim, o voluntário pode existir sem nenhum ato; às vezes, sem ato externo, mas com ato interno, como quando quer não agir; outras vezes, porém, também sem ato interno, como quando não quer agir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se voluntário não só o que procede da vontade agente, diretamente, mas também o que procede dela não agente, indiretamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não querer tem dupla acepção. — Ora, é tomado com força de expressão una, como infinitivo do verbo não querer. Quando, pois, digo — não quero ler — o sentido é — quero não ler; e assim — não querer ler — significa — querer não ler. E então não querer causa o voluntário. — Noutra acepção, é tomado com força de oração, e então não é afirmado o ato da vontade, e portanto não querer não causa o involuntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato do conhecimento é necessário, para o voluntário, do mesmo modo por que o é o da vontade; a saber, de maneira que esteja no poder de alguém pensar, querer e agir. E então, assim como não querer e não agir, a seu tempo, é voluntário, assim também não pensar.

Art. 4 — Se se pode violentar a vontade.

(I, q. 82, a . 1; II Sent., dist. XXV, a . 2; IV. Dist. XXXIX, a . 1; De Verit., q. 22, a . 5, 8).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade pode ser violentada.

1. — Pois, um ser pode ser violentado por outro, que lhe é superior. Ora, há um ser — Deus — mais poderoso que a vontade humana. Logo, esta pode ser coagida por ele.

2. Demais. — Tudo o que é passivo é coagido pelo ativo correspondente, quando imutado por este. Ora, a vontade, motor movido, como diz Aristóteles, é virtude passiva. Sendo ela, pois, às vezes movida pelo ativo, correspondente, resulta, que às vezes é coagida.

3. Demais. — Movimento violento é o que vai contra a natureza. Ora, o movimento da vontade é às vezes contra a natureza, como é claro no movimento dela para pecar, contrário à natureza, conforme Damasceno. Logo, o movimento da vontade pode ser coagido.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, o que se faz por vontade não se faz por necessidade. Logo, o que se faz por vontade não pode ser coagido, e portanto a vontade não pode ser coagida a agir.

SOLUÇÃO. — Duplo é o ato da vontade: um é ato seu imediato, como elícito e é o querer; outro é o ato por ela imperado e exercido mediante outra potência, como andar e falar, imperados pela vontade, exercidos porém pela potência motiva. Nestes, a vontade pode sofrer violência pela qual os membros externos podem ser impedidos de executarem o império da vontade. Mas, o ato próprio da vontade, em si mesmo, não pode ser violentado. E a razão, é que tal ato não é mais do que uma inclinação procedente do princípio cognoscitivo interior, assim como o apetite natural é uma inclinação procedente do princípio interno, sem conhecimento. Ora, o que é coagido ou violento procede de um princípio exterior. Por onde, vai contra a essência mesma do ato da vontade ser coagido ou violento. Assim, como é contra a essência da inclinação natural ou do movimento da pedra o ser levada para cima, embora tal se possa dar por violência; não podendo porém esse movimento violento proceder da natural inclinação dela. Assim também o homem pode ser arrastado por violência mas que tal lhe proceda da vontade repugna à essência da violência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, mais poderoso que a vontade humana, pode movê-la, conforme aquilo da Escritura (Pr 21, 1): O coração do rei se acha na mão do Senhor; ele o inclinará para qualquer parte que quiser. Ora, se tal fosse por violência, já não seria com ato da vontade, nem seria movida a vontade, mas algo contra ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem sempre, que um ser passivo é imutado pelo ativo correspondente o movimento é violento; mas só quando tal se dá contra a inclinação interior do passivo. Do contrário todas as alterações e gerações dos corpos simples seriam não naturais e violentas. São porém naturais, pela aptidão interior da matéria ou do sujeito, para tal disposição. E semelhantemente, quando a vontade é movida pelo apetível, conforme a sua inclinação própria, o movimento não é violento, mas, voluntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo para o que tende a vontade, pecando, é mau e contra a natureza racional, na verdade das coisas; contudo, é apreendido como bom e conveniente à natureza; por ser conveniente ao homem quanto a alguma paixão do sentido, ou a algum hábito corrupto.

Art. 5 — Se a violência causa o involuntário.

(Infra. q. 73. a . 6; III Ethic., lect. I).

O quinto discute-se assim. — Parece que a violência não causa o involuntário.

1. — Pois, voluntário e involuntário procedem da vontade. Ora, esta, como já se disse, não pode ser violentada. Logo, a violência não pode causar o involuntário.

2. Demais. — O involuntário é acompanhado de tristeza, como diz Damasceno e o Filósofo. Ora, podemos às vezes sofrer violência sem nos contristarmos. Logo, ela não causa o involuntário.

3. Demais. — O que procede da vontade não pode ser involuntário. Ora, há certa violência procedente da vontade; assim quando alguém sobe, carregando um corpo pesado; e quando inflecte os membros contra a flexibilidade natural deles. Logo, a violência não causa o involuntário.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno e o Filósofo, que há involuntário por violência.

SOLUÇÃO. — A violência se opõe diretamente ao voluntário, como também ao natural. Pois a um e outro é comum proceder de princípio intrínseco, pela razão seguinte. Assim como no ser carente de conhecimento, a violência causa o que vai contra a natureza; assim, nos seres que conhecem, a violência produz o que vai contra a vontade. Ora, assim como o que vai contra a natureza se chama inatural, assim, o que vai contra a vontade, involuntário. Por onde, a violência causa o involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O involuntário se opõe ao voluntário; pois, como já se disse, voluntário se chama não só o ato procedente, imediatamente, da vontade mesma, mas também o imperado por ela. Quanto ao primeiro, a vontade não pode ser violentada, como já se disse; por onde, a violência não pode tornar tal ato involuntário. Mas, quanto ao ato imperado, a vontade pode padecer violência e então, relativamente a tal ato, a violência causa o involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como se chama natural ao que é conforme a inclinação da natureza, assim, voluntário ao que é conforme à da vontade. Ora, natural se toma em dupla acepção. Numa, significa o procedente da natureza como princípio ativo; assim; aquecer é natural ao fogo. Noutra, como princípio passivo, e isso porque há, em a natureza, inclinação a receber a ação de princípio extrínseco; assim, diz-se que é natural o movimento do céu, por causa da aptidão natural do corpo celeste a tal movimento. Embora seja motor voluntário. E semelhantemente, voluntário pode ser tomado em dupla acepção. Numa, relativo à ação, como quando alguém quer fazer alguma coisa; noutra, relativo à paixão, como quando alguém quer sofrer alguma coisa, de outrem. Por onde, sendo a ação causada por algo exterior, e permanecendo, no qual sofre, a vontade de sofrer, não há, no caso, violento em si; porque, embora o que sofre não contribua para a ação, contribui contudo, querendo sofrer e, por isso, não pode ser considerado involuntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, o movimento do animal pelo qual às vezes se move contra a inclinação natural do corpo, embora não seja natural a este, é contudo de certo modo natural ao animal, porque lho é o ser movido conforme o apetite. E portanto, não há violento, absoluta, mas relativamente falando. E o mesmo devemos dizer quando inflectimos os membros contra a disposição natural. Pois isto é violento relativamente, a saber, quanto ao membro particular; não porém absolutamente, quanto ao homem agente, em si mesmo.

Art. 6 — Se o medo causa o involuntário absoluto.

(VI Sent., dist. XXIX, q. 1, a . 1; Quodi. V. q. 5, a 3; II Cor., cap. IX, Lect. 1; III Ethic., lect. I, II).

O sexto discute-se assim. — Parece que o medo causa o involuntário absoluto.

1. — Pois, assim como a violência é relativa ao que contraria presencialmente à vontade, assim o medo é relativo ao mal futuro, que a ela lhe repugna. Ora, a violência causa o involuntário absoluto. Logo, também o medo.

2. Demais. — O que tem em si tal natureza, assim se conserva com o acréscimo seja do que for; p.ex., o quente em si permanece tal, unido seja ao que for. Ora, o que se faz por medo é em si involuntário. Logo, permanece tal, mesmo sobrevivendo o medo.

3. Demais. — O que tem natureza condicional a tem relativamente; mas o que a tem sem nenhuma condição absolutamente a tem. Assim o necessário condicional o é relativamente; porém o necessário absolutamente, o é em si mesmo. Ora, o que se faz por medo é involuntário absolutamente; logo, não é voluntário absolutamente; logo, não é voluntário senão condicional, i. é, para evitar-se o mal temido. Logo, o que se faz por medo é involuntário absolutamente.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) e também o Filósofo, que as ações feitas por medo são mais voluntárias que involuntárias.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo e Gregório Nisseno (Nemésio), as ações feitas por medo incluem um misto de voluntário e involuntário. Pois, consideradas em si, não há nelas voluntário; mas há o voluntário ocasional, i. é, o que evita o mal temido.

Mas, se bem se atentar, tais ações — voluntárias, absolutamente, e involuntárias, relativamente — são mais voluntárias que involuntárias. Pois, considera-se absoluto o atual; e o existente só na apreensão não existe absoluta, mas relativamente. Ora, os inspirados no medo são atuais na medida em que são praticados. E como os atos dizem respeito ao singular, e este, como tal se realiza num determinado lugar e tempo, um ato praticado é atual por se realizar em tal lugar e tal tempo e sob as outras condições individuais. Assim, pois, o praticado por medo é voluntário, por se realizar em determinado lugar e tempo e como sendo, em determinado caso, impedimento a um maior mal, temido; p. ex., a projeção de mercadorias ao mar torna-se voluntária em tempo de tempestade, pelo temor do perigo. Por onde é manifesto, que é voluntário absolutamente e verifica portanto a essência do voluntário, por ser o seu princípio interior. Mas o considerar-se, fora do caso figurado, o ato praticado por medo como repugnante à vontade, isto não o é senão em virtude de tal consideração. E portanto, é involuntário, relativamente, i. é, enquanto considerado como fora do caso vertente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ações feitas por medo e por violência diferem, não só quanto ao presente e ao futuro, mas ainda no seguinte. O praticado por violência é absolutamente contra o movimento da vontade, que nisso não consente; ao passo que o praticado por medo se torna voluntário porque tal movimento o visa não em si mesmo, mas por outra causa, i. é, para afastar o mal temido. Pois basta à essência do voluntário, que o seja por causa de outro fim, porque é voluntário não só o que é querido por si mesmo, como fim, mas também o querido por causa de outra coisa, como sendo o fim. Por onde, como é claro, no feito por violência a vontade interior não age; mas age, no feito por medo. E, portanto, como diz Gregório Nisseno (Nemésio), a definição de violento para excluir o feito por medo, não só se diz que violento é o que procede de princípio extrínseco, mas se acrescenta, sem

que o paciente em nada contribua para tal; pois, no feito por medo em algo concorre a vontade de quem teme.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que tem designação absoluta, como o cáldo e o branco, permanece como é, acrescentando-se seja o que for; mas o que a tem relativa varia segundo respeita coisas diversas; assim, o grande comparado com uma coisa é pequeno comparado com outra. Ora, o voluntário é assim chamado não só em si mesmo, como absolutamente, mas também por causa de outra coisa; como relativamente. E, portanto, nada impede seja voluntário no atinente a um ato, o que não o seria no atinente a outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O praticado por medo é voluntário sem condição, i. é, enquanto atualmente feito; mas é involuntário condicionalmente, i. é, se tal medo não estivesse iminente. Por onde, da objeção proposta antes se pode concluir o oposto.

Art. 7 — Se a concupiscência causa o involuntário.

(III Ethic., lect. II, IV).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a concupiscência causa o involuntário.

1. — Pois, como o medo, também a concupiscência é uma paixão. Ora, aquele causa, de certo modo, o involuntário. Logo também a concupiscência o causa.

2. Demais. — Assim como por temor o tímido age contra o que propusera, assim também o incontinente, por concupiscência. Ora, o temor causa, de certo modo, o involuntário. Logo, também a concupiscência.

3. Demais. — O voluntário supõe o conhecimento. Ora, esta a concupiscência o corrompe, pois, como diz o Filósofo, a deleitação, ou concupiscência da deleitação, corrompe a estimativa da prudência. Logo, a concupiscência causa o involuntário.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: O involuntário é feito com tristeza e é digno de misericórdia ou indulgência. Ora, nada disto cabe ao feito por concupiscência. Logo, esta não causa o involuntário.

SOLUÇÃO. — A concupiscência não causa o involuntário, mas, antes o voluntário. Pois este é assim chamado por inclinar-se a vontade para ele. Ora, pela concupiscência a vontade é inclinada a querer o desejado. Logo, a concupiscência causa, antes, o voluntário que o involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor é relativo ao mal; a concupiscência porém ao bem. Ora, ao passo que aquele é contrário, esta é consona à vontade. Por onde, o temor, mais que a concupiscência, causa o involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em quem age por medo, repugna a vontade ao que faz, em si considerado. Mas no que age por concupiscência, como o incontinente, não permanece a vontade anterior, pela qual repudiava o que deseja, senão que se muda a querer o que antes repudiava. E portanto, no feito por medo, há de certo modo involuntário; mas este de nenhum modo existe no feito por concupiscência. Pois o incontinente, por concupiscência, age contra o que antes propusera. Não, porém, contra o que atualmente quer. Ao passo que o tímido age contra o que ainda atualmente quer, em si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a concupiscência travasse totalmente o conhecimento, como se dá com os que ela torna amantes, resultaria a eliminação do voluntário. Mas nem por isso haveria aí propriamente

involuntário; pois nos privados do uso da razão não há voluntário nem involuntário. Às vezes, porém, no feito por concupiscência não fica totalmente travado o conhecimento, porque não se elimina o poder de conhecer, mas só a consideração atual relativa ao que se vai fazer. Ora, isto mesmo é voluntário, porque voluntário se chama o que está no poder da vontade, como não agir, não querer, e semelhantemente, não considerar, pois, a vontade pode resistir à paixão, como a seguir se dirá.

Art. 8 — Se a ignorância causa o involuntário.

(Infra, q. 76, a. 3; II Sent., dist. XXXIX, q. 1, a. 1, ad. 4; dist. XLIII, a. 1, ad 3; De Malo, q. 3, a. 8; III Ethic., lect. I, III).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a ignorância não causa o involuntário.

1. — Pois, como diz Damasceno, o involuntário merece vênia. Ora, às vezes o feito por ignorância não a merece, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 14, 38): Se alguém, porém, o quer ignorar, será ignorado. Logo, a ignorância não causa o involuntário.

2. Demais. — Todo pecado supõe ignorância, conforme a Escritura (Pr 14, 22): Os que obram mal erram. Se pois a ignorância causasse o involuntário, resultaria que todo pecado seria involuntário, o que colide com o dito de Agostinho: todo pecado é voluntário.

3. Demais. — O involuntário é acompanhado de tristeza, como diz Damasceno. Ora, certos atos são feitos por ignorância e sem tristeza, como quando alguém mata o inimigo, que quer matar, pensando matar um cervo. Logo, a ignorância não causa o involuntário.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno e o Filósofo, que há involuntário por ignorância.

SOLUÇÃO. — A ignorância pode causar o involuntário, privando do conhecimento que ele implica, como já se disse. Mas, não é qualquer ignorância que priva desse conhecimento, pois, há-se de saber que a ignorância mantém tríplex relação com o ato da vontade: concomitante, conseqüente e antecedente.

A concomitante diz respeito ao que se faz e igualmente se havia de fazer, ainda que se soubesse. E então, a ignorância não induz a querer o que se faz; mas, por acidente, o feito é simultaneamente ignorado. Assim, no exemplo supra-aduzido, quando alguém mata, ignorando, o inimigo que quer matar, julgando matar um cervo. E tal ignorância não causa o involuntário, como diz o Filósofo, porque não causa nada de repugnante à vontade; mas, causa o não voluntário, (noluntário), porque não pode ser atualmente querido o ignorado.

A ignorância conseqüente à vontade é a voluntária, o que de dois modos se dá, conforme os dois modos de voluntário sobre-estabelecidos. — Um é quando o ato da vontade se apóia na ignorância; assim, quem quer ignorar para ter escusa do pecado ou para não se abster dele, conforme a Escritura (Jó 21, 14): Nós não queremos conhecer os teus caminhos. E esta ignorância se chama afetada. — Outro é quando alguém pode e deve saber, pois ao não agir e ao não querer chama-se voluntário, como já se disse. Assim, deste modo há ignorância quando alguém não considera atualmente o que pode e deve considerar; e essa é a ignorância da má eleição e procede da paixão ou do hábito. Ou quando alguém não cura de adquirir o conhecimento que deve ter. E conforme a este modo, a ignorância dos princípios universais do direito, que devam ser conhecimentos de todos, considera-se voluntária, quase procedente da negligência. — Sendo pois a ignorância voluntária, destes dois modos, não pode causar o involuntário absolutamente, mas causa o voluntário relativo, por preceder o movimento da vontade, levada a fazer o que não faria se houvesse ciência.

A ignorância antecedente à vontade não é voluntária, e contudo é causa de se querer o que de outro modo não se quereria. Assim, quando alguém, ignorando, por não ser obrigado a saber, alguma circunstância do ato que pratica, não o faria se a soubesse; p. ex., uma pessoa depois de ter empregado estudo, não sabe que um transeunte passa pela rua, atira uma seta e o mata. E tal ignorância causa o involuntário, absolutamente.

Donde se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. — Pois, a primeira se funda na ignorância do que se está obrigado a saber. — A segunda, na ignorância de eleição que, de certo modo, é voluntária, como se disse. — A terceira, enfim, na ignorância concomitante à vontade.

Questão 7: Das circunstâncias dos atos humanos.

Em seguida devemos tratar das circunstâncias dos atos humanos.

E sobre esta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a circunstância é acidente do ato humano.

(Infra. q. 18, a . 3; IV Sent., dist. XVI, q. a . 1, q.^a 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a circunstância não é um acidente do ato humano.

1. — Pois, como diz Túlio, é pela circunstância que a oração dá autoridade e firmeza à argumentação. Ora, a oração dá firmeza à argumentação, sobretudo pelo que é substancial, como a definição, o gênero, a espécie e coisas semelhantes, com as quais, ensina ainda Túlio, o orador deve argumentar. Logo, a circunstância não é acidente do ato humano.

2. Demais. — É próprio do acidente existir no ser. Ora, tal não se dá como o que circunsta, que é antes exterior. Logo, as circunstâncias não são acidentes dos atos humanos.

3. Demais. — Não há acidente de acidente. Ora, os atos humanos já são acidentes. Logo, as circunstâncias não são acidentes dos atos.

Mas, *em contrário*. — As condições particulares de uma coisa singular chamam-se acidentes, que a individualizam. Ora, o Filósofo diz que as circunstâncias são particulares, i. é, condições particulares dos atos singulares. Logo, elas são acidentes individuais dos atos humanos.

SOLUÇÃO. — Sendo os nomes, segundo o Filósofo, sinais das coisas inteligidas, necessariamente, o processo de denominar há-de ser correlativo ao do conhecimento intelectual. Ora, o nosso conhecimento intelectual procede do mais para o menos conhecido; e por isso aplicamos os nomes das coisas mais conhecidas a significarem as menos conhecidas. Donde vem que, como diz Aristóteles, das coisas situadas num lugar derivou o nome de distância para todos os contrários; e semelhantemente, usamos dos nomes relativos ao movimento local para significar outros movimentos, porque os corpos, circunscritos pelo lugar são os que mais conhecemos. Donde resulta ter-se derivado o nome de circunstância, das coisas situadas num lugar, para os atos humanos.

Ora, diz-se que circunstância, localmente, o que embora extrínseco a uma coisa, com ela tem contato ou dela se aproxima, localmente. Por onde, todas as condições exteriores à substância do ato e que, contudo, respeitam de algum modo o ato humano, chamam-se circunstâncias. Ora, o que é exterior à substância de uma coisa, mas que à coisa mesma pertence, chama-se acidente. Donde o se denominarem as circunstâncias acidentes dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A oração dá, certo, firmeza à argumentação, primeiro, pela substância do ato; e secundariamente, pelas circunstâncias dele. Assim, primeiro, torna-se acusável quem perpetrou um homicídio; secundariamente, porque o perpetrou com dolo, com fito de lucro, em tempo ou lugar sagrado, ou de modos semelhantes. E por isso diz Túlio, significativamente, que pela circunstância e como secundariamente, a oração acrescenta a firmeza à argumentação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo se atribui o acidente a um ser. Porque neste existe como quando se diz que branco é acidente de Sócrates. Ou porque existem ambos, simultaneamente, no mesmo sujeito; assim, considera-se o branco como accidental ao músico, por convirem ambos e de certa

maneira se tocarem, num mesmo sujeito. E deste modo é que as circunstâncias se chamam acidentes dos atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, considera-se um acidente como pertencente a outro, pela conveniência de ambos, num mesmo sujeito, o que de dois modos pode dar-se. Ou por se fundarem eles nesse sujeito, sem nenhuma ordem — assim branco e músico, em Sócrates — ou, numa certa ordem, como quando o sujeito recebe um acidente mediante outro — assim, o corpo recebe a cor, mediante a superfície. Ora, de ambos esses modos, as circunstâncias se referem aos atos. Pois, umas, ordenadas para o ato, dizem respeito ao agente, sem mediação de nenhum outro ato, p. ex., o lugar e a condição da pessoa. Outras porem mediante o ato mesmo; assim, o modo de agir.

Art. 2 — Se as circunstâncias dos atos humanos devem ser consideradas pelo teólogo.

O segundo discute-se assim. — Parece que as circunstâncias dos atos humanos não devem ser consideradas pelo teólogo.

1. — Pois, os atos humanos não são considerados pelo teólogo senão enquanto qualificados, i. é, enquanto bons ou maus. Ora, as circunstâncias não podem qualificá-los, porque nenhuma coisa é qualificada, formalmente falando, pelo que lhe é exterior, senão pelo que nela existe. Logo, as circunstâncias dos atos não devem ser consideradas pelo teólogo.

2. Demais. — As circunstâncias são acidentes dos atos. Ora, um mesmo ato tem infinitos acidentes, e por isso, como diz Aristóteles, nenhuma arte ou ciência, senão só a sofística, se ocupa com o ente accidental. Logo, o teólogo não tem que considerar as circunstâncias dos atos humanos.

3. Demais. — Considerar as circunstâncias pertence ao retórico. Ora, a retórica não é parte da teologia. Logo, a consideração das circunstâncias não pertence ao teólogo.

Mas, *em contrário*. — A ignorância das circunstâncias causa o involuntário, como diz Damasceno e Gregório Nisseno (Nemésio). Ora, o involuntário escusa da culpa, cuja consideração incumbe ao teólogo. Logo, também a este incumbe a consideração das circunstâncias.

SOLUÇÃO. — As circunstâncias pertencem à consideração do teólogo por tríplice razão. — A primeira é que o teólogo considera os atos humanos enquanto por eles o homem se ordena à beatitude. Ora, tudo o que se ordena ao fim deve a este ser proporcionado. Ora, o ato é proporcionado ao fim por uma certa comensuração mediante as devidas circunstâncias. Por onde, a consideração das circunstâncias pertence ao teólogo. — A segunda é que o teólogo considera os atos humanos enquanto há neles bem e mal, melhor e pior; e isto se diversifica pelas circunstâncias, como a seguir se verá. — A terceira é que o teólogo considera os atos humanos, quanto à qualidade que têm de meritórios ou demeritórios e para o que é necessário, sejam voluntários. Ora, o ato humano é julgado voluntário ou involuntário, conforme o conhecimento ou ignorância das circunstâncias, como já se disse. E, portanto, a consideração das circunstâncias pertence ao teólogo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem ordenado a um fim e que se chama útil importa numa relação; por onde, diz o Filósofo que, no que é relativo, o bem é o útil. Ora, chama-se relativo não só o existente em outro ser, mas também o que é extrínseco, como bem se vê no que é direito e esquerdo, igual ou desigual e atribuições semelhantes. Por onde, a bondade, existindo nos atos

enquanto úteis ao fim, nada impede sejam considerados bons ou maus enquanto proporcionados a algo extrínseco.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os acidentes que se comportam absolutamente como tais fogem a qualquer arte, pela sua incerteza e infinidade. Mas tais acidentes não desempenham a função de circunstâncias porque, como já disse, estas, embora exteriores ao ato, dizem-lhe contudo respeito de certo modo, como ordenadas que são para ele. Porém, os acidentes, em si, caem sob o domínio da arte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A consideração das circunstâncias pertence tanto ao moralista e ao político como ao retórico. — Ao moralista, enquanto que por elas se atinge ou não o meio termo da virtude, nos atos humanos e nas paixões. — Ao político e ao retórico, porém, enquanto que pelas circunstâncias os atos se tornam escusáveis ou acusáveis. De modo diverso, contudo; pois, ao passo que o retórico persuade, o político discerne. — ao teólogo, enfim, a quem servem todas as outras artes, pertence considerá-las, de todos os modos referidos. Pois, com o moralista considera os atos virtuosos e viciosos; e com o retórico e o político os considera enquanto merecem pena ou prêmio.

Art. 3 — Se as circunstâncias estão convenientemente enumeradas no terceiro livro das Éticas de Aristóteles.

(IV Sent., dist. XVI, q. 3, a . 1, q . 2, 3, De Malo, q. 2, a . 6; III Ethic., let. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as circunstâncias estão inconvenientemente enumeradas no terceiro livro das Éticas de Aristóteles.

1. — Pois, chama-se circunstância de um ato, o que a ele se refere, exteriormente. Ora, tais são o tempo e o lugar. Logo, há só duas as circunstâncias, a saber, quando e onde.

2. Demais. — Das circunstâncias se deduz o que é bem ou mal feito. Ora, isto diz respeito ao modo do ato. Logo, todas as circunstâncias se incluem numa, que é o modo de agir.

3. Demais. — As circunstâncias não pertencem à substância do ato mas sim às causas mesmas do ato. Logo, nenhuma circunstância deve ser deduzida da causa do ato. E portanto, nem quem age, nem a causa por que se age, nem o a respeito de que se age são circunstâncias: pois, quem age se considera como causa eficiente: a causa por que se age, como final; e o a respeito do que se age, como material.

Mas, *em contrário* é a autoridade do Filósofo no terceiro livro das Éticas, em Questão.

SOLUÇÃO. — Túlio, na sua Retórica, ensina sete circunstâncias, contidas no seguinte versículo:

Quem, o que, onde, com que auxílios, porque, de que modo, quando.

Pois devemos considerar quem fez os atos, com que auxílios ou instrumentos os fez, o que fez, onde fez, porque fez, de que modo fez, e quando fez. Aristóteles, porém, acrescenta a circunstância a respeito de que, que Túlio compreende em o que.

E a razão desta enumeração pode se fundamentar da maneira seguinte. Chama-se circunstância o como que existente de modo exterior à substância do ato, mas de certo modo o admitindo. O que de tríplice modo pode dar-se: atingindo o ato, em si; atingindo-lhe a causa; atingindo-lhe o efeito. O ato, em si é atingido a modo de medida, como o tempo e o lugar; ou a modo de qualidade, como o modo de agir. Atinge o efeito, como quando se considera o que alguém fez. A causa, se é final, a ela se refere o por causa do que se age; se é material ou objeto a esta se refere o a respeito do que se age; se é a causa do

agente principal, a ela se refere quem fez; se é a causa do agente instrumental, a ela se refere o com que auxílios fez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O tempo e o lugar circunstanam ao ato, a modo de medida; outras circunstâncias há porém, que atingem de qualquer outro modo, existindo exteriormente à substância dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O modo de ser bom ou mal não é considerado circunstância, mas, conseqüente de todas as circunstâncias. É considerado porém como circunstância especial o modo pertencente à qualidade do ato; p. ex., se alguém anda veloz ou retardamente; se alguém fere forte ou brandamente e assim por diante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A condição da causa da qual depende a substância do ato não é considerada circunstância, mas condição adjunta. Assim como não se considera circunstância o ser alheio o objeto furtado. — o que pertence à substância do furto — mas, o ser grande ou pequeno. E o mesmo se dá com as outras circunstâncias atinentes às outras causas. Pois, o fim, que especifica o ato, não é circunstância, mas sim, o fim adjunto. Assim, não é circunstância se o forte age corajosamente por causa do bem que é a fortaleza; mas, se age corajosamente para a libertação do Estado, do povo cristão ou de modo semelhante. E o mesmo se dá como o que respeita ao que se faz; assim, se alguém, derramando água, lava outrem, isso não é circunstância da ablução; mas, sim, se, lavando resfria ou aquece, sana ou faz mal.

Art. 4 — Se são circunstâncias principais a causa por que se age e o em que se realiza a operação.

(IV Sent., dist. XVI. Q. 3, a . 2, q. 2; III Ethic., lect III).

O quarto discute-se assim. — Parece que não são circunstâncias principais a causa porque se age e o em que se realiza a operação, como diz o Filósofo.

1. — Pois, o em que se realiza a operação parece ser o lugar e o tempo, que não são circunstâncias principais por serem o que há de mais extrínseco ao ato. Logo, o em que se realiza a operação não é a principalíssima das circunstâncias.

2. Demais. — O fim é extrínseco ao ser. Logo, não é a principalíssima das circunstâncias.

3. Demais. — O que é principalíssimo, num ser, é-lhe a causa e a forma. Ora, a causa do ato, sem si, é a pessoa agente; e a forma do ato é o seu modo. Logo, estas duas circunstâncias são as principalíssimas.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio), que as circunstâncias principalíssimas são o fim e o objeto da ação.

SOLUÇÃO. — Propriamente humanos, como já se disse, são os atos voluntários. Ora, o motivo e o objeto da vontade é o fim. E portanto, a principalíssima de todas as circunstâncias é a que constitui o fim do ato, que é a razão por que se age; e secundária é a que atinge a substância do ato, i. e, aquilo que se fez. Ao passo que as outras circunstâncias são mais ou menos principais enquanto mais ou menos se aproximam das primeiras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelo em que se realiza a operação o Filósofo não entende o tempo e o lugar, mas aquilo que se adjunge ao ato mesmo. Por onde, Gregório Nisseno,

como que expondo o dito do Filósofo, em lugar da expressão deste — em que se realiza a operação — diz — aquilo que é feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim, embora não seja da substância do ato, é contudo a causa principalíssima dele, enquanto leva o agente a agir. E é por isso que o ato moral se especifica, sobretudo, pelo fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A pessoa agente é causa do ato, enquanto movida pelo fim, e então ordena-se ao ato principalmente. Ao passo que as outras condições da pessoa não se ordenam assim, principalmente, ao ato. E o modo também não é a forma substancial do ato, que lhe é relativa ao objeto e ao termo ou fim; mas é uma como qualidade accidental dele.

Questão 8: Dos atos em que há vontade.

Em seguida devemos tratar dos atos mesmos da vontade, em especial. E primeiro, dos atos precedentes da vontade, em si, como elícitos dela. Segundo, dos atos imperados pela vontade.

Mas, como a vontade se move para o fim e para os meios, há-se de tratar, primeiro, dos atos pelos quais a vontade se move para o fim; e em seguida, dos atos pelos quais se move para os meios.

Ora, os atos da vontade para o fim são três: querer, fruir e intender. Por onde, trataremos, primeiro, da vontade. Segundo, da fruição. Terceiro, da intenção.

Sobre o primeiro ponto, três questões se consideram. A primeira, em que atos há vontade. A segunda é pelo que ela é movida. A terceira, como é movida.

Sobre a primeira Questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade quer só o bem.

(I, q. 19, a. 9; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 3, q. 1; De Verit., q. 22, a. 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não quer só o bem.

1. — Pois, uma mesma é a potência dos contrários; assim, a vista vê o branco e o negro. Ora, o bom e o mal são contrários. Logo, a vontade quer não só o bem, mas ainda o mal.

2. Demais. — As potências racionais buscam os contrários, segundo o Filósofo. Ora, a vontade é potência racional, pois, reside na razão, como diz Aristóteles. Logo, a vontade busca os contrários e, portanto, quer, não só o bem, mas ainda o mal.

3. Demais. — O bem e o ser se convertem entre si. Ora, a vontade quer, não só o ser, mas também o não-ser; assim, queremos, umas vezes, não andar e não falar; e também queremos, outras, certos futuros, que não são realidades atuais. Logo, a vontade não quer só o bem.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: o mal é contrário à vontade, e: todos os seres apetezem o bem.

SOLUÇÃO. — A vontade é um apetite racional. Ora, todo apetite só pode desejar o bem; pois, o apetite não é mais do que uma inclinação do apetente para alguma coisa; e nada se inclina senão para o que lhe é semelhante e conveniente. Por onde, tudo o que existe sendo, enquanto ente e substância, um certo bem, necessário é que toda inclinação seja para um bem. E daí procede o dito do Filósofo: bem é o que todos os seres desejam.

Deve-se porém considerar que, como toda inclinação resulta de alguma forma, o apetite natural resulta de forma existente em a natureza; ao passo que o apetite sensitivo ou também o intelectivo ou racional, chamado vontade, resulta de forma apreendida. Assim como, pois, o para que tende o apetite natural é o bem existente na realidade, assim, o para que tende o apetite animal, ou voluntário, é o bem apreendido. Portanto, para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a idéia de bem. E por isso diz o Filósofo: o fim é o bem ou o que parece tal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a potência dos contrários seja a mesma, contudo ela não se comporta com ambos, do mesmo modo. Assim, a vontade tende para o bem e para o mal; mas para aquele, apeteendo-o; para este, fugindo. E por isso o apetite atual do bem se chama

vontade, designando esta um ato de vontade; e é neste sentido que estamos agora tratando da vontade. Ao passo que à fuga do mal se chama antes negação da vontade (noluntas). Por onde, assim como a vontade quer o bem, assim a sua negação foge do mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência racional não busca quaisquer contrários, mas só os que se contêm no seu objeto conveniente; pois nenhuma potência busca senão o objeto que lhe convém. Ora, o objeto da vontade é o bem, e por isso ela busca só os contrários compreendidos no bem; assim, o ser movido e o repousar, o falar e o calar e outros semelhantes, para os quais a vontade é levada pela idéia de bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que não é ser real, é considerado ser de razão; por isso, as negações e as privações consideram-se seres de razão. E desse mesmo modo os futuros, enquanto apreendidos, são entes e, como tais, apreendidos sob a idéia de bem, a vontade tende para eles. Donde o dito do Filósofo: não ter mal se compreende na idéia de bem.

Art. 2 — Se a vontade quer também os meios ou só o fim.

(I Sent., dist. XLV, a. 2, ad 1; II dist. XXIV, q. 1^a a. a. 3, ad 3; De Verit., q. 22, a. 13, ad 9).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade não quer os meios, mas só fim.

1. — Pois, diz o Filósofo: a vontade quer o fim; a eleição, porém, os meios.

2. Demais. — As coisas genericamente diversas ordenam-se potências diversas da alma, como diz Aristóteles. Ora, o fim e os meios pertencem a gêneros diversos do bem; pois, o fim que é o bem honesto ou deleitável pertence ao gênero da qualidade, da ação ou da paixão; ao passo que o bem chamado útil, que existe para o fim, é relativo a alguma coisa, como diz Aristóteles. Logo, se a vontade só quer o fim, não pode querer os meios.

3. Demais. — Os hábitos, sendo perfeições das potências, a elas se proporcionam. Ora, dos hábitos chamados artes operativas, uns visam o fim, outros, o meio. Assim, à arte de pilotar cabe o uso do navio, que é o fim deste; à fazer navios porém, a construção da nau, que é meio, para um fim. Logo, querendo o fim, a vontade não quer os meios.

Mas, *em contrário*, nas coisas naturais, pela mesma potência são percorridos os meios e é alcançado o termo. Ora, o que diz respeito ao fim, são meios, pelos quais se chega aquele, como termo. Logo, se a vontade quer o fim há de também querer os meios.

SOLUÇÃO. — Vontade significa, ora, a potência mesma pela qual queremos; ora, o ato mesmo de vontade.

Se, pois, tratamos da vontade enquanto potência, ela se estende tanto ao fim como aos meios. Ora, cada potência se estende a tudo o em que pode existir, de qualquer modo, por natureza o seu objeto; assim, a vista se estende a tudo o que participa de algum modo da cor. Ora, a idéia de bem, objeto da potência da vontade, encontra-se não só no fim mas também nos meios.

Se porém tratamos da vontade, enquanto ato, então propriamente falando ela só quer o fim. Pois todo ato, que tira da potência a sua denominação, designa um ato simples dessa potência, assim, inteligir designa um ato simples do intelecto. Ora, o ato simples de uma potência recai sobre o objeto em si da potência. Ora, o que é, em si mesmo, bem e querido é o fim. Logo, a vontade propriamente quer o fim em si; ao passo que os meios não são bens e nem são queridos, em si mesmos, mas em ordem ao fim. E

por isso a vontade não os quer senão na medida em que quer o fim; portanto este é o que neles ela quer. Assim, inteligir, propriamente, se refere ao que é conhecido, em si, i. é, os princípios; enquanto que do conhecido por meio dos princípios não se diz que há inteligência, senão na medida em que nisso os princípios mesmos são considerados. Assim, pois, o fim está para os apetíveis, como o princípio, para os inteligíveis, segundo Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere à vontade, enquanto ela designa propriamente um ato simples seu; não porém como designando uma potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Coisas genericamente diversas e igualmente independentes, entre si, ordenam-se a potências diversas; assim, ao som e à cor, gêneros diversos de sensíveis, ordena-se à audição e a visão. Ora, o honesto e o útil não são igualmente independentes, entre si; mas estão um para o outro, como o que existe para si e o que existe para outro. E por isso ambos sempre se referem à mesma potência, assim como, pela potência visiva sente-se à cor e a luz, pela qual aquela é vista.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que diversifica o hábito diversifica a potência. Pois os hábitos são certas determinações das potências para alguns atos especiais. Contudo, qualquer arte operativa considera tanto o fim como o meio. P. ex., a arte de pilotar considera, de um lado, como fim, o para o que opera; e de outro, como meio, aquilo que manda. Pelo contrário, a arte de fazer navio considera como meio aquilo que opera e, como fim, aquilo ao que ordena o operado. E assim por diante: em cada arte operativa há um fim que lhe é próprio e algo que é o meio e que lhe pertence, propriamente.

Art. 3 — Se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.

(Infra. q. 12, a . 4; De Verit., q. 22, a . 14).

O terceiro discute-se assim. — Parece que pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.

1. — Pois, segundo o Filósofo, quando uma coisa existe para outra, só uma delas existe. Ora, a vontade não quer o meio senão para o fim. Logo, move-se para um e outro pelo mesmo ato.

2. Demais. — O fim é a razão de se querer o meio, assim como a luz é a da visão das cores. Ora, pelo mesmo ato vê-se a luz e a cor. Logo, pelo mesmo movimento a vontade quer o fim e o meio.

3. Demais. — É o mesmo, numericamente, o movimento natural que, pelos termos médios, tende ao que é último. Ora, os meios estão para o fim como o médio para o último. Logo, pelo mesmo ato a vontade quer o fim e os meios.

Mas, *em contrário*. — Os atos se diversificam pelos objetos. Ora, o fim e o meio, chamado útil, são espécies diversas de bens. Logo, não é pelo mesmo ato que a vontade os quer, a um e outro.

SOLUÇÃO. — Sendo o fim querido por si mesmo, e sendo o meio como tal querido para o fim, é claro que a vontade pode querer aquele sem querer este. Mas pode querer os meios sem querer o fim. Assim pois, a vontade quer o fim em si mesmo, de duplo modo: absolutamente e em si e em razão de querer os meios. Ora, é claro, pelo mesmo movimento uno é que a vontade, de um lado quer o fim, sendo este a razão de querer os meios, e, de outro, quer os meios. Diverso porém é o ato pelo qual quer o fim em si, absolutamente, o que às vezes tem precedência temporal; assim, quando alguém quer primeiramente a saúde e, depois, deliberando como possa curar-se, quer que se chame o médico para curar. E o mesmo se dá com o intelecto. Pois, primeiro, inteligimos os princípios em si; depois, os inteligimos nas conclusões, enquanto damos assentimento a estas por meio daqueles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção feita colhe quando a vontade quer o fim, como razão de querer os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora, sempre que vemos a cor vemos também a luz, pelo mesmo ato, contudo, podemos ver esta sem vermos aquela. — E semelhantemente, quem quer os meios quer sempre e pelo mesmo ato o fim; não porém, inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na execução da obra, os meios exercem a função de termos médios e o fim, de termo último. Donde, assim como o movimento natural para às vezes no meio e não alcança o termo, assim também às vezes realizamos o meio sem contudo conseguirmos o fim. Mas no querer se dá o inverso; pois, pelo fim, a vontade é levada a querer os meios, assim como o intelecto chega às conclusões pelos princípios, considerados meios. Donde, assim como o intelecto às vezes entende o meio sem por ele chegar à conclusão, assim também a vontade quer às vezes, o fim sem entretanto chegar a querer o meio.

E quanto ao que é objetado *em contrário*, a **SOLUÇÃO**. é clara pelo que já ficou dito antes. Pois, o útil e honesto não constituem espécies independentes um do outro, por igual; mas estão entre si como o que existe para si mesmo e o que existe para outra coisa.

Donde, o ato da vontade pode querer um sem querer o outro, mas não inversamente.

Questão 9: Do motivo da vontade.

Em seguida devemos tratar do motivo da vontade.

E sobre esta Questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade é movida pelo intelecto.

(I q. 82, a. 4; III Cont Gent., cap. XXVI; De Verit., q. 22, a. 12; De Malo, q. 6).

O primeiro discute-se assim. — parece que a vontade não é movida pelo intelecto.

1. — Pois, diz Agostinho, comentando aquilo do salmo (Sl 118, 20) — A minha alma desejou ansiosa em todo o tempo as tuas justificações! — O intelecto como que voa na frente, seguindo-se porém um efeito tardo ou nulo; conhecemos o bem mas não nos agrada o agir. Ora, tal não se daria se a vontade fosse movida pelo intelecto, porque o movimento do móvel procede da moção do motor. Logo, o intelecto não move a vontade.

2. Demais. — O intelecto exerce para com a vontade a função de apresentar o apetível, assim como a imaginação o apresenta ao apetite sensitivo. Ora, a esta, assim agindo, não move o apetite sensitivo; antes às vezes tratamos o imaginado como o que se nos mostra numa pintura, que não nos move, segundo diz Aristóteles. Logo, também o intelecto não move a vontade.

3. Demais. — Motor e movido não são idênticos, no mesmo ponto de vista. Ora, a vontade move o intelecto, pois, inteligimos quando queremos. Logo, o intelecto não move a vontade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: o apetível inteligido é motor não movido; ao passo que a vontade é motor movido.

SOLUÇÃO. — Um ser precisa ser movido por outro, na medida em que é potencial em relação a vários atos; pois, é necessário que o potencial seja atualizado pelo que já é atual, chamando-se a isto mover. Ora, de duplo modo uma virtude da alma pode ser potencial em relação a diversos atos: quanto a agir ou não e quanto a fazer tal coisa ou tal outra. Assim, a vista às vezes vê atualmente e às vezes, não; às vezes vê o branco e às vezes, o preto. Logo, precisa de um motor, quanto a esses dois modos, isto é, para o exercício ou uso do ato e para a determinação deste. O exercício depende do sujeito que umas vezes age e outras não; e a determinação, do objeto, que é especificador dos atos.

Ora, a moção do sujeito, em si, provém de algum agente. E como todo agente age para um fim, segundo já se demonstrou, o princípio de tal moção provém do fim. Donde vem que a arte que visa um fim move, pelo seu império, a que visa o meio; assim, a arte de pilotar impera à que constrói a nau, como diz Aristóteles. Ora, o bem em comum, que tem natureza de fim, é o objeto da vontade. E portanto, por este lado, a vontade move, para os seus atos, as outras potências da alma; porque usamos destas quando queremos. Pois, os fins e as perfeições de todas as outras potências estão compreendidos, como bens particulares, no objeto da vontade. E sempre, a arte ou potência que visa o fim universal move a agir a arte ou potência que visa o fim particular, compreendido no universal. Deste modo, o chefe do exército, que visa o bem comum, i. é, a ordem de todo o exército, move, pelo seu império, qualquer dos tribunos, que visa a ordem de um batalhão.

O objeto porém move determinando o ato, a modo de princípio formal, pelo qual, nos seres naturais, a ação é especificada, como a calefação, pelo calor. Ora, o princípio formal primeiro é o ente e o

verdadeiro universal, objeto do intelecto. E, portanto, por este modo de moção, o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Da autoridade citada não se deduz que o intelecto não move, mas, que não move necessariamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a imaginação da forma, sem a apreciação do que é conveniente ou nocivo, não move o apetite sensitivo; assim também a apreensão do verdadeiro, sem a natureza de bem e de apetível, não move o apetite intelectual, que é a vontade. Por onde, não é o intelecto especulativo que move, mas, sim, o prático, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade move o intelecto, quanto ao exercício do ato, pois, o próprio verdadeiro, perfeição do intelecto, está contido, como um bem particular, no bem universal. Mas, quanto à determinação do ato, proveniente do objeto, o intelecto move a vontade, pois, o bem mesmo é apreendido por uma idéia especial compreendida na idéia universal de verdadeiro. Por onde é claro que o motor e o movido não se identificam, no mesmo ponto de vista.

Art. 2 — Se a vontade pode ser movida pelo apetite sensitivo.

(Infra, q. 10, a. 3; q. 77, a. 1; De Verit., q. 22, a. 9, ad 6).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade não pode ser movida pelo apetite sensitivo.

1. — Pois, o motor e o agente são preeminentes ao paciente, como diz Agostinho. Ora, o apetite sensitivo é inferior à vontade, apetite intelectual, assim como o sensitivo o é ao intelecto. Logo, o apetite sensitivo não move o intelectual.

2. Demais. — Nenhuma virtude particular pode produzir efeito universal. Ora, o apetite sensitivo, resultante da apreensão particular do sentido, é uma virtude particular. Logo, não pode causar o movimento da vontade, que é universal, como resultante da apreensão universal do intelecto.

3. Demais. — Como está provado em Aristóteles, o motor não é movido pelo que ele põe em movimento, de maneira que a moção seja recíproca. Ora, a vontade move o apetite sensitivo, enquanto que este obedece à razão. Logo, o apetite sensitivo não move a vontade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Tg 1, 14): Mas cada um é tentado pela sua própria concupiscência, que o abstrai e alicia. Ora, ninguém seria arrastado pela concupiscência que tem a sua sede no apetite sensitivo sem a vontade ser movida por esse apetite. Logo, o apetite sensitivo move a vontade.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o apreendido sob a idéia de bom e de conveniente move, como objeto, a vontade. Ora, uma coisa pode parecer boa e conveniente em dois pontos de vista, conforme se atenda ao que ou a quem é proposta; pois, conveniência supõe relação e portanto depende de um e outro extremo. E daí, vem que o gosto, diversamente disposto, não aceita, do mesmo modo, algo como conveniente e não conveniente. Donde o dito do Filósofo: cada um julga do fim, segundo suas disposições naturais.

Ora, é manifesto que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Por onde, quando levado por uma paixão, parece-lhe conveniente o que lhe não pareceria se dela estivesse isento; assim, o que parece bom ao irado não o parece ao calmo. Deste modo, pois, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede seja mais débil, em certo ponto de vista, o que em si, é preeminente. Assim, a vontade em si, é preeminente ao apetite sensitivo, mas este tem sobreeminência quando a paixão domina e submete.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos e as eleições do homem dizem respeito ao particular. Donde, por isso mesmo que é uma virtude particular, o apetite sensitivo tem grande poder para dispor o homem de tal maneira que este aprecie o particular, de tal modo ou de tal outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, a razão, na qual está a vontade, move, pelo seu império, o irascível e o concupiscível; não, certo, por principado despótico, como é o servo movido pelo senhor, mas por principado real ou político, como os homens livres são regidos pelo governador, os quais contudo podem resistir. Por onde, o irascível e o concupiscível podem resistir à vontade e assim nada impede seja esta às vezes movida por eles.

Art. 3 — Se a vontade se move a si mesma.

(De Malo, q. 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vontade não se move a si mesma.

1. — Pois, todo motor, como tal, existe em ato; ao passo que o movido é potencial, porque o movimento é o ato do que existe em potência, como tal. Ora, nada podendo ser atual e potencial, no mesmo ponto de vista, nada se move a si mesmo. Logo, também a vontade não pode mover-se a si mesma.

2. Demais. — O móvel é movido pelo motor presente. Ora, a vontade estando sempre presente a si mesma, sempre a si mesma havia de mover-se, o que é claramente falso.

3. Demais. — A vontade é movida pelo intelecto, como já se disse. Se pois a si mesma se move, resulta que é movida simultânea e imediatamente por dois motores, o que é inadmissível. Logo, não se move a si mesma.

Mas, *em contrário*, a vontade é senhora dos seus atos e dela depende o querer e o não querer; o que não se daria se não pudesse mover-se a si mesma a querer. Logo, move-se a si mesma.

SOLUÇÃO. — Como já se disse antes, em razão do fim, objeto da vontade, a ela pertence mover as outras potências. Ora, segundo já foi dito, o fim está para os apetíveis como o princípio, para os inteligíveis. Ora, é manifesto que o intelecto, conhecendo o princípio, reduz-se da potência ao ato, quanto ao conhecimento das conclusões, e deste modo a si mesmo se move. E semelhantemente, a vontade, querendo o fim, move-se a si mesma a querer os meios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não sendo no mesmo ponto de vista que a vontade move e é movida, não é também desse modo que é atual e potencial; mas, querendo o fim, atualmente, reduz-se da potência ao ato, em relação aos meios, para os querer em ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência da vontade está sempre e atualmente presente a si mesma; mas o ato pelo qual a vontade quer às vezes o fim nem sempre nela existe, sendo por ele que a si mesma se move. Donde não se segue que sempre se mova a si mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade não é movida pelo intelecto do mesmo modo pelo qual a si mesma se move; pois, ao passo que por aquele é movida quanto à apresentação do objeto, por si mesma o é quanto ao exercício do ato conforme a idéia do fim.

Art. 4 — Se a vontade é movida por algum objeto exterior.

(1, q. 105, a . 4; q. 106, a . 2; q. 111, a . 2; Infra, q. 80, a . 1; q. 109, ^a 2, ad 1; III Cont. Gent., cap. LXXXIX; De Verit., q. 22, a . 9; De Malo, q. 6; Quod., I, q. 4, a . 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida por nenhum objeto exterior.

1. — Pois, o movimento da vontade é voluntário e é da essência deste — como também da essência do que é natural — proceder de um princípio intrínseco. Logo, esse movimento não provém de nenhum objeto exterior.

2. Demais. — A vontade não pode sofrer violência, como já se demonstrou. Ora, violento é o que tem princípio exterior. Logo, a vontade não pode ser movida por nenhum objeto exterior.

3. Demais. — O que é suficientemente movido por um motor não há mister ser movido por outro. Ora, a vontade move-se suficientemente a si mesma. Logo, não é movida por nenhum objeto exterior.

Mas, *em contrário*. — A vontade é movida pelo objeto, como já se disse. Ora, o objeto da vontade pode ser uma coisa exterior proposta ao sentido. Logo, ela pode ser movida por um objeto exterior.

SOLUÇÃO. — É manifesto que quanto ao seu objeto, a vontade pode ser movida por algo de exterior. Mas, é forçoso ainda afirmar que ela é movida por algum princípio exterior, quanto ao exercício do ato. Pois, tudo o que, ora, age atualmente e, ora, é potencial, forçosamente há de ser movido por algum motor. Ora, é manifesto que a vontade começa a querer o que antes não queria. Logo, é necessário que, por alguma coisa, seja movida a querer. Por certo que, como já se disse, ela se move a si mesma, quando, querendo o fim, quer os meios. Ora, isto não se pode dar, senão pelo conselho; assim, quem quer sarar principia a cogitar de que modo pode consegui-lo, e dessa cogitação, conclui que pode sarar por meio do médico, e isso quer. Mas, como nem sempre quis, atualmente, a saúde, necessário é começasse a querer sarar, movida por algum motor. Se porém ela se movesse a si mesma a querer, seria forçoso que tal fizesse, mediante o conselho, em virtude de outra vontade pressuposta. E como tal processo não pode ir ao infinito, necessário é admitir-se que, no seu primeiro movimento, a vontade se move pelo impulso de algum motor externo, como conclui Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É da essência da vontade ter princípio intrínseco; mas não é necessário que este seja um princípio primeiro não movido por outro. E por isso, embora o princípio próximo do movimento voluntário seja intrínseco, contudo o princípio primeiro é extrínseco, assim com o é o princípio primeiro do movimento natural, que move a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para a essência do violento não basta seja o princípio extrínseco, mas é necessário acrescentar: sem que o paciente em nada contribua para tal. Ora, isso se não dá quando a vontade é movida por algo de exterior, pois, embora movida, ela é que quer. Ao passo que esse movimento seria violento se fosse contrário ao movimento da vontade, o que, no caso, não pode ser porque então ela querer e não querer ao mesmo tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade, em certo ponto de vista e na sua ordem, i. é, como agente próximo, move-se suficientemente; mas não pode mover-se a si mesma em relação a tudo, como se demonstrou. E por isso necessita ser movida por um primeiro motor.

Art. 5 — Se a vontade humana é movida pelo corpo celeste.

(I, q. 115, a . 4; Iiac, q. 95, a . 5; II Sent. Dist. XV, 1. q. 1, a . 3; III, Cont. Gent., cap. LXXXVII; De Verit., q. 5, a . 10; De Malo, q. 6; Compend. Theol, cap. CXXVII, CXXVIII; In Math., cap. II; I Perih., lect. XIV; III De Anima, lect. IV; III Ethic., lect. XIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade humana é movida pelo corpo celeste.

1. — Pois, todos os movimentos vários e multiformes se reduzem, como a causa, ao movimento uniforme, que é o do céu, conforme o prova Aristóteles. Ora, os atos humanos são vários e multiformes, pois, primeiro, não existindo, começaram depois a existir. Logo, reduzem-se, ao movimento do céu, naturalmente uniforme, como causa.

2. Demais. — Segundo Agostinho, os corpos inferiores são movidos pelos superiores. Ora, os movimentos do corpo humano, causados pela vontade, não podem se reduzir, ao movimento do céu como causa sem que também a vontade seja movida pelo céu. Logo, este move a vontade humana.

3. Demais. — Pela observação dos corpos celestes, os astrólogos prenunciam certas verdades relativas aos atos humanos futuros, procedentes da vontade. Ora, tal se não daria se os tais corpos não pudessem mover a vontade do homem. Logo, a vontade humana é movida pelo corpo celeste.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: os corpos celestes não são as causas dos nossos atos. Ora, sê-lo-iam se a vontade, princípio dos atos humanos, fosse movida por eles. Logo, aquela não é movida por estes.

SOLUÇÃO. — É manifesto que, do modo pelo qual é movida pelo objeto exterior a vontade, pode ser movida pelos corpos celestes; pois, assim como os corpos exteriores, propostos ao sentido, movem a vontade, assim também os órgãos das potências sensitivas caem sob a ação dos movimentos dos corpos celestes.

Mas certos ensinaram ainda que, assim como a vontade é movida por algum agente exterior, quanto ao exercício do ato, assim também os corpos celestes podem influir diretamente sobre ela. Isto, porém, é impossível. Pois, como diz Aristóteles, a vontade está na razão, que é uma potência da alma não ligada a órgão corpóreo. Donde se conclui que é uma potência absolutamente imaterial e incorpórea. Ora, é manifesto que nenhum corpo pode agir sobre um ser incorpóreo, antes, ao inverso, porque os seres incorpóreos e imateriais têm virtude mais formal e universal que quaisquer seres corpóreos. Logo, é impossível o corpo celeste influir diretamente sobre o intelecto e a vontade. E por isso Aristóteles, expondo a opinião dos que dizem com Homero — a vontade dos homens é tal qual a causa o pai dos deuses e dos homens. — i. é, Júpiter, pelo qual se entende todo o céu, atribui essa mesma opinião aos que diziam não diferir o intelecto, do sentido. Ora, todas as virtudes sensitivas, sendo atos de órgãos corpóreos, podem ser movidas acidentalmente pelos corpos celestes, uma vez que sejam movidos os corpos de que eles são os atos.

Como já se disse porém, que o apetite intelectual é, de certo modo, movido pelo sensitivo, o movimento dos corpos celestes atinge, indiretamente, a vontade, na medida em que as paixões do apetite sensitivo podem movê-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os movimentos multiformes da vontade humana reduzem-se a alguma causa uniforme, superior, contudo, ao intelecto e à vontade. Ora, isso se não pode dizer de qualquer corpo, mas só, de uma substância superior imaterial. Logo, não é necessário que o movimento da vontade seja reduzido ao movimento do céu, como causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os movimentos corpóreos humanos se reduzem ao movimento dos corpos celestes, como causa, na medida em que a disposição mesma dos órgãos, própria para o movimento, provém, de certo modo, da impressão de tais corpos. E enquanto o apetite sensitivo também é movido por essa impressão. E além disso, enquanto os corpos exteriores são movidos conforme ao movimento dos corpos celestes, principiando a vontade, em virtude desse ocurso, a querer ou não alguma coisa, como quando, chegando o frio, começamos a querer fazer fogo. Mas tal moção da vontade procede do objeto apresentado exteriormente e não, do impulso interior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, o apetite sensitivo sendo ato do órgão corpóreo, nada impede que, por impressão dos corpos celestes, uns sejam inclinados, como por compleição natural, à ira, à concupiscência ou a qualquer paixão semelhante. Pois a maior parte dos homens seguem as paixões, às quais só os sábios resistem. Donde vem que, na maior parte dos casos, verifica-se o que é renunciado dos atos humanos, pela consideração dos corpos celestes. Porém, como diz Ptolomeu, o sábio domina os astros, porque, resistindo às paixões, impede, por vontade livre e de nenhum modo sujeita ao movimento celeste, tais efeitos desses corpos. Ou, como diz Agostinho, devemos confessar que por um certo instinto ocultíssimo por que as mentes humanas são levadas, sem o saberem, é que às vezes os astrólogos dizem a verdade. E isso é obra dos espíritos sedutores, quando feito para enganar os homens.

Art. 6 — Se a vontade é movida só por Deus, como princípio exterior.

(I, q. 105, a . 4; q. 106, a . 2; q. 111, a . 2; II Sent., dist. XV, q. 1, a . 3; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII, XCI, XCII; De Verit., q. 22, a . 8, 9; De Malo, q. 3, a 3; q. 6; Compend. Theol, cap. CXXIX).

O sexto discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida só por Deus, como princípio exterior.

1. — Pois, o inferior é por natureza movido pelo superior; assim, os corpos inferiores, pelos corpos celestes. Ora, à vontade humana é superior além de Deus, o anjo. Logo, ela pode ser movida também por este, como princípio exterior.

2. Demais. — O ato da vontade resulta do ato do intelecto. Ora, o intelecto humano é atualizado, não só por Deus, mas também pelo anjo, por meio de iluminação, como diz Dionísio. Logo, pela mesma razão também a vontade.

3. Demais. — Deus é a causa só dos bens, conforme a Escritura (Gn 1, 31): E viu Deus todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas. Se, pois a vontade do homem fosse movida só por Deus, nunca seria movida para o mal; ora, pela vontade é que pecamos e vivemos retamente, como diz Agostinho.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Fp 2, 13): Deus é o que obra em vós o querer e o perfazer.

SOLUÇÃO. — O movimento da vontade, assim como o natural, procede do interior. Pois, embora um motor possa mover uma coisa natural, de cuja natureza ele não é a causa, contudo só pode causar o movimento natural o que é, de certo modo, a causa da natureza. Assim, a pedra é movida para cima pelo homem, que não lhe causa a natureza; mas esse movimento não lhe é natural a ela e só lhe pode ser causado pelo que lhe causou a natureza. E é por isso que o gerador move os corpos graves e leves

localmente, como diz o Filósofo. Por onde, o homem, dotado de vontade, pode ser movido pelo que não lhe é a causa; mas é impossível que o seu movimento voluntário proceda de algum princípio extrínseco, que não seja a causa da vontade.

Ora, só Deus pode ser a causa da vontade; o que de duplo modo se demonstra. Primeiramente, porque a vontade é uma potência da alma racional, que só Deus causa, por criação, como se disse na primeira parte. E depois, porque a vontade, ordenando-se ao bem universal, só Deus, que o é, pode ser a causa dela. Enquanto que qualquer outro bem é por participação e particular; ora, causa particular não pode dar inclinação universal. Logo, nem a matéria prima, potencial em relação a todas as formas, pode ser causada por qualquer agente particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo não é superior ao homem a ponto de lhe ser causa da vontade, a modo dos corpos celestes, causa das formas naturais de que resultam os movimentos naturais dos corpos da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto do homem é movido pelo anjo, quanto ao objeto que lhe é proposto ao conhecimento por virtude de iluminação Angélica. E assim também a vontade pode ser movida pela criatura exterior, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, como universal motor, move a vontade do homem para o bem, objeto universal dela. E o homem, que não pode querer nada, sem essa moção universal, pode contudo pela razão determinar-se a querer tal coisa ou tal outra, que é bem verdadeiro ou aparentemente. — Às vezes, porém, e em especial, Deus move certos a quererem um determinado bem; assim aqueles que move pela graça, como a seguir se dirá.

Questão 10: Do modo pelo qual a vontade é movida.

Em seguida devemos tratar do modo pelo qual a vontade é movida.

E, sobre esta Questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade é movida para alguma coisa, naturalmente.

(I, q. 60 a . 1, 2; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a 2; De Verit;. Q. 22, a . 5; De Malo, q. 6; q. 16, a . 4, ad 5).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida naturalmente para nada.

1. — Pois, agente natural é uma divisão que se opõe a agente voluntário, como se vê em Aristóteles. Logo, a vontade para nada é movida naturalmente.

2. Demais. — O natural a um ser é-lhe sempre inerente; assim, ao fogo, a calidez. Ora, nenhum movimento é sempre inerente à vontade. Logo, nenhum movimento lhe é natural.

3. Demais. — Ao passo que a natureza é determinada a um só termo, a vontade se exerce entre termos opostos. Logo, nada quer naturalmente.

Mas, *em contrário*, o movimento da vontade segue-se ao ato do intelecto. Ora, este entende certas coisas naturalmente. Logo, também a vontade quer naturalmente certas coisas.

SOLUÇÃO. — Como diz Boécio e Aristóteles, muitas acepções tem a palavra natureza. — Ora significa o princípio intrínseco das coisas moveis e então é matéria ou forma material, como se vê em Aristóteles. Outras vezes significa qualquer substância ou qualquer ente e então diz-se natural a um ser o que lhe convém substancialmente e lhe é, assim, inerente, por si. E o que não existe, por si, em qualquer ser, se reduz como ao seu princípio ao desse modo existente. E portanto é forçoso que tomada a natureza nesta acepção, o princípio, relativamente ao que convém ao ser, sempre seja natural. O que se dá manifestamente com o intelecto, pois os princípios do conhecimento intelectual são naturalmente conhecidos.

E também de modo semelhante, é forçoso que o princípio dos movimentos voluntários seja algo de naturalmente querido. Ora, isto é o bem em comum, para o qual a vontade naturalmente tende, como qualquer potência tende para o seu objeto; e também o fim último, que está para os apetíveis como os primeiros princípios das demonstrações, para os inteligíveis; e em geral, tudo o que convém ao ser que quer, segundo a sua natureza. Pois, com a vontade apetecemos não só o que pertence a tal potência, mas ainda o que pertence a cada uma das outras potências e ao homem total. Por onde, o homem quer naturalmente, não só o objeto da vontade, mas também tudo o que convém às outras faculdades. Assim, o conhecimento da verdade, conveniente ao intelecto; o existir, o viver e coisas semelhantes, que respeitam à consistência natural; o que tudo se compreende no objeto da vontade, como determinados bens particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade é uma divisão que se opõe à natureza, do mesmo modo que uma causa se divide de outra, por oposição; pois, certas coisas se fazem natural e outras, voluntariamente. Há porém outra maneira de causar própria à vontade, senhora dos seus atos, além do modo próprio à natureza, que é determinada a um termo. Como porém a vontade se funda em alguma natureza, forçoso é seja de certa maneira participado pela vontade o modo próprio à natureza; assim, o que é próprio à causa anterior é participado pela posterior. Ora, a existência, que é natural, em cada ser, é anterior ao querer, que é voluntário; e, por isso a vontade quer certas coisas, naturalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às coisas naturais é-lhes inerente o que é natural, como resultante só da forma; assim, a calidez, ao fogo. O que porém é natural como conseqüente à matéria não é sempre inerente em ato, mas às vezes só em potência. Pois, ao passo que a forma é ato, a matéria é potência. Ora, o movimento é o ato do que existe em potência, como diz Aristóteles. Portanto, o que nas coisas naturais pertence ao movimento, não lhes é sempre inerente; assim, o fogo nem sempre se move para cima, mas às vezes sai fora do seu lugar. E semelhantemente, não é necessário que a vontade, que passa da potência ao ato, quando quer alguma coisa, queira sempre em ato, mas só quando está em alguma disposição determinada. Ao passo que a vontade de Deus, ato puro, está sempre em ato de querer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sempre corresponde à natureza o que lhe é uno e proporcionado. Assim, à natureza genérica o que é genericamente uno; à específica, o especificamente uno; à individuada, o individualmente uno. Ora, sendo a vontade como o intelecto, uma virtude imaterial, corresponde-lhe naturalmente um objeto comum, o bem, assim como um objeto comum corresponde ao intelecto, que é a verdade, o ser ou a quiddidade. Ora, o bem em comum abrange muitos bens particulares, a nenhum dos quais a vontade é determinada.

Art. 2 — Se a vontade é necessariamente movida pelo seu objeto.

(I, q. 82, a . 1, 2; II Sent., dist. XXV, a . 2; De Verit., q. 22, a . 6; De Malo, q. 6; Perih., lect. XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade é necessariamente movida pelo seu objeto.

1. — Pois, o objeto da vontade está para ela como o motivo para o móvel, conforme se vê em Aristóteles. Ora, o motivo, sendo suficiente, move necessariamente o móvel. Logo, a vontade pode ser movida necessariamente pelo seu objeto.

2. Demais. — Como a vontade é uma virtude imaterial, assim também o intelecto; e ambas essas potências se ordenam a objeto universal, como já se disse. Ora, o intelecto é movido necessariamente pelo seu objeto. Logo, também a vontade pelo seu.

3. Demais. — Tudo o que queremos ou é fim ou algo a este ordenado. Ora, o fim, segundo se sabe, é necessariamente querido, pois é como o princípio, nas ciências especulativas, ao qual assentimos necessariamente. Mas o fim sendo a razão de quereremos os meios, resulta que também estes os queremos necessariamente. Logo, a vontade é movida necessariamente pelo seu objeto.

Mas, *em contrário*, as potências racionais, segundo o Filósofo, se movem entre os contrários. Ora, a vontade é potência racional, pois está na razão, como diz Aristóteles. Logo, move-se entre os contrários e portanto não é movida necessariamente para nenhum deles.

SOLUÇÃO. — De duplo modo é a vontade movida: quanto ao exercício do ato e quanto à especificação dele, procedente do objeto. — Ora, do primeiro modo a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto; pois podemos não cogitar de um objeto e por conseqüência não querê-lo atualmente.

Mas quanto ao segundo modo de moção, a vontade é ora necessariamente movida pelo objeto e, ora, não. Pois no movimento de qualquer potência, pelo seu objeto, deve-se considerar a razão por que este move aquela. Assim, o visível move a vista sob o aspecto de cor atualmente visível; por onde, proposta à vista, a cor necessariamente a move, a menos que a desviemos; e isto pertence ao exercício do ato. Se porém fosse proposta à vista algo de colorido, não atualmente, de todos os modos, mas, de certo modo, sim, e, de certo, não, a vista não veria tal objeto necessariamente; pois, podendo visá-lo por onde não atualmente colorido, não o veria. Ora, assim como o atualmente colorido é o objeto da vista, assim o

bem o é da vontade. Por onde, proposto à vontade um objeto, que seja bom universalmente e sob todos os pontos de vista, a vontade, se quer alguma coisa, há de tender para ele necessariamente, pois não poderia querer o contrário. Se porém se propuser um objeto que não seja bom, sob os pontos de vista, a vontade não tende para ele necessariamente.

E como a falta de qualquer bem tem a natureza de não-bom, só o bem perfeito e indiciente é tal que a vontade não pode deixar de querê-lo; e isso é a beatitude. Ao passo que quaisquer outros bens particulares, enquanto deficientes, podem ser considerados como não-bens e, como tais, ser repelidos ou aceitos pela vontade, cujo objeto pode uma mesma coisa, e luzes diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Motivo suficiente de uma potência só o é o objeto que tem, totalmente, a natureza de motivo; se porém de algum modo for deficiente, não moverá de modo necessário, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto é movido necessariamente pelo objeto que é sempre e necessariamente verdadeiro; não porém pelo que sendo contingente — como já se disse que é o bem — pode ser verdadeiro e falso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fim último move a vontade necessariamente, porque é o bem perfeito. E de modo semelhante, tudo o que é ordenado a esse fim, sem o que este não pode ser alcançado, como existir, viver e meios tais. Tudo porém sem o que o fim pode ser alcançado não é querido necessariamente por quem quer o fim; assim também, as conclusões, sem as quais os princípios podem ser verdadeiros, não as admite necessariamente quem admite os princípios.

Art. 3 — Se a vontade é movida necessariamente pela paixão do apetite inferior.

(Infra. q. 77, a . 7; De Verit., q. 5, a . 10; q. 22, a . 9, ad 3, 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vontade é movida necessariamente pela paixão do apetite inferior.

1. — Pois, diz a Escritura (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem, que quero; mas faço o mal, que não quero; e isso é dito a propósito da concupiscência, que é uma paixão. Logo, a vontade é necessariamente movida pela paixão.

2. Demais. — Como diz Aristóteles, cada qual julga do fim conforme suas disposições pessoais. Ora, não está no poder da vontade submeter imediatamente a paixão. Logo, também nesse poder não está não querer aquilo para o que a paixão se inclina.

3. Demais. — A causa universal não atinge o efeito particular senão mediante a causa particular; e por isso a razão universal não move senão mediante a estimativa particular, como diz Aristóteles. Ora, a razão universal está para a estimativa particular, como a vontade para o apetite sensitivo. Logo, só mediante este é que a vontade é movida a querer um objeto particular. E portanto, o apetite sensitivo estando disposto de certo modo por alguma paixão, a vontade não poderá ser movida em sentido oposto.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 4, 7): A tua concupiscência estar-te-á sujeita, e tu dominarás sobre ela. Logo, a vontade do homem não é necessariamente movida pelo apetite inferior.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a paixão do apetite sensitivo move a vontade, por ser esta movida pelo objeto; i. é, enquanto que um homem, de certo modo disposto pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria tal. E esta imutação do homem pela paixão de duas maneiras pode dar-se.

Primeiramente, ficando ele pela paixão de tal modo ligado, que perde o uso da razão; isso sucede com os loucos e amantes por causa da veemente ira ou concupiscência, ou qualquer outra perturbação corpórea; pois, tais paixões não sobrevivem sem transmutação corpórea. E elas os fazem agir como os brutos, que seguem necessariamente o ímpeto da paixão, pois neles não há algum movimento da razão e, por conseguinte, da vontade.

Outras vezes porém a razão não é pela paixão totalmente absorvida, mas o seu juízo fica em parte livre, e assim, permanece algo do movimento da vontade. Por onde, na medida em que a razão fica livre e não sujeita à paixão, nessa mesma medida o movimento da vontade, que permanece, não tende necessariamente para aquilo a que a paixão inclina.

Assim pois ou não há no homem o movimento da vontade, e só a paixão domina; ou, se esse movimento existe, a vontade não segue a paixão necessária.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade não pode fazer com que não surja o movimento da concupiscência, dizendo, por isso o Apóstolo (Rm 7, 19): Faço o mal que não quero, isto é, tenho dele desejo; pode, contudo, não querer ter desejo ou neste não consentir. E portanto, não segue necessariamente o movimento de concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tendo o homem duas naturezas — a intelectual e a sensitiva — ora, a alma está totalmente num estado uniforme; ou porque a parte sensitiva está toda sujeita à razão, como acontece com os virtuosos, ou, inversamente, porque a razão é totalmente absorvida pela paixão, como se dá com os amantes. Mas às vezes, embora obnubilada pela paixão, a razão conserva-se parcialmente livre, e então podemos repelir totalmente a paixão ou ao menos, comportamo-nos de modo a não segui-la. E em tal disposição, algo lhe aparece como racional e algo como passional, pois o homem diversamente se dispõe em relação às diversas partes da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade é movida, não só pelo bem universal apreendido pela razão, mas também pelo que é apreendido pelo sentido. E portanto, pode ser movida a algum bem particular, sem a paixão do apetite sensitivo. Pois, queremos e obramos muitas coisas, sem paixão, só pela eleição do apetite; o que sobretudo se manifesta naqueles em que a razão luta contra a paixão.

Art. 4 — Se a vontade é necessariamente movida por Deus.

(I, q. 83, a. 1, ad 3; De Verit., q. 24, a. 1, ad 3; De Malo, q. ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade é movida por Deus necessariamente.

1. — Pois, todo agente a que se não pode resistir move necessariamente. Ora, não se pode resistir a Deus, cujo poder é infinito, pois por isso diz a Escritura (Rm 9, 19): Quem é o que resiste à sua vontade? Logo, Deus move a vontade necessariamente.

2. Demais. — Como já se disse, a vontade é movida necessariamente quanto ao que naturalmente quer. Ora, diz Agostinho, é natural a cada ser que Deus nele opere. Logo, a vontade quer necessariamente tudo aquilo a que é movida por Deus.

3. Demais. — É possível aquilo que, posto, não causa nenhuma impossibilidade. Ora, de admitir-se que a vontade não quer aquilo a que Deus a move, resulta uma impossibilidade, a saber que a operação de Deus seria ineficaz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio e o deixou na mão do seu conselho. Logo, não lhe move a vontade necessariamente.

SOLUÇÃO. — Como diz Dionísio, à providência divina é próprio, não corromper, mas conservar a natureza das coisas. Por onde, move todas as coisas conforme à condição delas; e, assim, por moção divina as causas necessárias produzem os seus efeitos necessariamente, e as causas contingentes, os seus contingentemente. Ora, a vontade é um princípio ativo não determinado a um só termo, mas comportando-se indiferentemente em relação a muitos. Por onde, Deus a move sem determiná-la necessariamente a um termo, permanecendo-lhe, antes, o movimento contingente e não necessário, salvo naquilo ao que é naturalmente movida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No poder da divina vontade está não somente operar por meio da coisa que move, mas ainda, fazer tal de modo congruente a essa coisa. E por isso, mais repugnaria à divina moção ser a vontade movida necessariamente, o que não lhe convém à natureza, do que livremente, como lhe convém.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É natural a um ser tudo o que Deus nele opera para que seja o que é; assim, a cada ser convém o que Deus quer lhe convenha. Ora, ele não quer que tudo o operado nas coisas seja natural — p. ex., que os mortos ressurgam — mas sim, que cada ser natural esteja submetido ao poder divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se Deus move a vontade para alguma coisa, é impossível mas não absolutamente, que a vontade para esta não seja movida. Donde não se segue que a vontade seja necessariamente movida por Deus.

Questão 11: Da fruição.

Em seguida devemos tratar da fruição.

E, nesta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se fruir é próprio só da potência apetitiva.

(I Sent., dist. I, q. 1, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que fruir não é próprio só da potência apetitiva.

1. — Pois, fruir não é senão colher o fruto. Ora, o fruto da vida humana, que é a beatitude, colhe-o o intelecto, em cujo ato consiste a felicidade, como já se demonstrou. Logo, fruir não é próprio da potência apetitiva, mas do intelecto.

2. Demais. — Toda potência tem um fim próprio, que é a sua perfeição; pois, o fim da visão é conhecer o visível, o da audição, perceber os sons e assim por diante. Ora, o fim de uma coisa é o seu fruto. Logo, fruir é próprio de todas as potências e não só da apetitiva.

3. Demais. — A fruição importa num certo deleite. Ora, o deleite sensível pertence ao sentido, que se compras no seu objeto; e pela mesma razão o deleite intelectual pertence ao intelecto. Logo, a fruição pertence à potência apreensiva e não à apetitiva.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Fruir é aderir por amor, a alguma coisa, em si mesma. Ora, o amor respeita à potência apetitiva. Logo, também fruir é ato dessa potência.

SOLUÇÃO. — Fruição e fruto respeitam, segundo parece, a uma mesma realidade, e um deriva do outro. Qual seja o derivado, não vem ao caso, senão que, como parece provável, o mais manifesto também foi primeiro denominado. Ora, sendo-nos as coisas mais sensíveis as mais manifestas, o nome de fruição parece derivado dos frutos materiais. Ora, o fruto material é o que por último esperamos da árvore e o que colhemos com certa suavidade. Por onde, a fruição parece pertencer ao amor ou deleite que sentimos ante o termo da nossa expectativa, que é o fim. Ora, o fim e o bem é o objeto da potência apetitiva. Logo, é manifesto ser a fruição ato dessa potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede que a uma só e mesma realidade se refiram diversas potências, sob diversos pontos de vista. Assim, a visão de Deus como tal é ato do intelecto; mas como bem e fim é objeto da vontade e podemos desse modo gozá-lo. De maneira que o intelecto, como potência agente, alcança esse fim; ao passo que a vontade o alcança como potência que move para o fim e deste goza, quando já obtido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse, a perfeição e o fim de cada uma das outras potências estão contidos no objeto da potência apetitiva, como o próprio está contido no comum. Por onde, a perfeição e o fim de qualquer potência, como bem particular, pertence à potência apetitiva; e por isso esta move as outras aos fins próprios e, conseguindo o seu fim, ajuda também as outras a conseguirem os seus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dois elementos há na deleitação: a percepção do conveniente, própria da potência apreensiva; e a complacência no que se apresenta como conveniente, própria da potência apetitiva e em que a deleitação encontra a sua plenitude.

Art. 2 — se fruir é próprio só do homem.

(I Sent., dist. I, q. 4, a 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que fruir é próprio só do homem.

1. — Pois, diz Agostinho, os homens somos os que fruimos e utilizamos. Logo, os brutos não podem fruir.

2. Demais. — Fruimos do fim último. Ora, este não podem conseguir os brutos. Logo, não podem fruir.

3. Demais. — Assim como o apetite sensitivo está sujeito ao intelectivo, assim o apetite natural, ao sensitivo. Ora, se fruir pertence ao apetite sensitivo, parece que, pela mesma razão, pode pertencer ao natural, o que é evidentemente falso, pois, este não pode fruir. Logo, também não o pode o sensitivo, e portanto não é próprio dos brutos fruir.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: não é absurdo pensar que também os brutos fruem do alimento e de qualquer outro prazer corpóreo.

SOLUÇÃO. — Como resulta do que já foi estabelecido, fruir não é ato da potência que chega ao fim, executando-o; mas da que impera a execução, pois, conforme já se disse, tal é próprio da potência apetitiva. Ora, nos seres privados de conhecimento, há, certo, a potência que alcança o fim, como executora; assim, o grave tende para baixo e o leve, para cima. Mas a potência que visa o fim, como imperativa, não reside neles, mas nalguma natureza superior. E esta move toda a natureza pelo seu império, assim como, nos seres que têm conhecimento, o apetite move as outras potências para os atos delas. Logo, é manifesto que os seres privados de conhecimento, embora cheguem ao fim, não podem contudo fruir dele, como o podem só os que têm conhecimento. O conhecimento do fim é porém duplo: o perfeito e o imperfeito. Pelo perfeito, conhecemos não só o fim e o bem, mas a idéia universal do bem e do fim; e tal conhecimento é próprio só da natureza racional. Pelo imperfeito, conhecemos particularmente o fim e o bem e tal conhecimento também existe nos brutos, cujas virtudes apetitivas não imperam livremente, mas são movidas ao que apreendem por um instinto natural. Por onde, à natureza racional convém a fruição na aceção perfeita; aos brutos, na imperfeita e, às demais criaturas, de nenhum modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à fruição perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é necessário que a fruição se refira ao último fim, absolutamente; mas ao que cada um considera como tal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite sensitivo resulta de algum conhecimento; não, porém, o apetite natural, sobretudo enquanto existente nos seres carecentes de razão.

RESPOSTA À QUARTA. — No passo aduzido, — Agostinho se refere à fruição imperfeita, como resulta do modo mesmo por que se expressa; pois, diz, não é absurdo pensar que também os brutos fruem, como não o seria dizer que usam.

Art. 3 — Se há fruição só do último fim.

(I Sent., dist. I, q. 2, a. 1; Ad Philem., lect II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não é só do último fim que há fruição.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Fm 1, 20): Sim, irmão. Eu me gozarei de ti no Senhor. Ora, é manifesto que Paulo não colocou o seu último fim no homem. Logo, não é só do último fim que se frui.

2. Demais. — Fruto é o que se frui. Ora, diz o Apóstolo (Gl 5, 22): O fruto do espírito é a caridade, o gozo, a paz e coisas semelhantes, que não têm natureza de último fim. Logo, não é só deste que há fruição.

3. Demais. — Os atos da vontade refletem-se sobre si mesmos, pois queremos o querer e amamos o amar. Ora, fruir é ato da vontade, pois, como diz Agostinho, com a vontade fruímos. Logo, fruímos da nossa fruição. E não sendo esta o fim último do homem, senão o bem incriado, que é Deus, não é portanto a fruição só do último fim.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não fruímos quando queremos algo, por causa de outra coisa. Ora, só o fim último não é desejado por causa de nada. Logo, só dele há fruição.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a idéia de fruto compreende dois elementos: ser último e aquietar o apetite, com certa doçura e deleitação. Ora, o que é último pode sê-lo absoluta ou relativamente: absolutamente se não se refere a outra coisa; relativamente, se se refere a certas coisas. Ora, chama-se propriamente fruto, do qual fruímos em sentido próprio, aquilo que é absolutamente último, com que nos deleitamos a título de fim derradeiro. — Mas de nenhum modo pode chamar-se fruto ao que não é deleitável em si mesmo, mas desejado somente em dependência de outra coisa; assim uma poção amarga, desejada por causa da saúde. — Ao que porém traz consigo uma certa deleitação, à qual se referem realidades precedentes, podemos de algum modo chamar fruto; mas disso não fruímos, segundo a idéia própria e completa de fruto. Por onde, diz Agostinho: fruímos das coisas conhecidas nas quais descansa a vontade, com delícias. Ora, absolutamente, ela não descansa senão no fim último, pois enquanto está na expectativa de alguma coisa, o movimento da vontade fica suspenso, embora já tenha chegado a um termo. Assim, no movimento local, embora o meio do caminho seja princípio e fim, não é contudo considerado como fim atual senão quando nele repousamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como pondera Agostinho, se o Apóstolo tivesse dito — Eu me gozarei de ti — e não acrescentasse — no Senhor — teria posto aí o fim da deleitação; mas fazendo o acréscimo referido, significou que pôs o fim no Senhor e dele fruiu; como se dissesse que fruiu do irmão, não a título de termo, mas de meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fruto se refere, de um modo, à árvore que o produz e, de outro, ao homem que o goza. Àquela, como o efeito se refere à causa; a este, como último esperado deleitável. Ora, às coisas enumeradas pelo Apóstolo, no passo aduzido, chamam-se frutos porque são certos efeitos do Espírito Santo em nós, sendo por isso denominados frutos do Espírito Santo; não porém que delas fruamos a título de fim último. — Ou, de outro modo, chamam-se frutos, segundo Ambrósio, porque são buscados por si mesmos, não certo por não se referirem à beatitude, mas por terem em si mesmos a razão de nos agradarem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse antes, fim significa, de um modo, a coisa mesma e, de outro, a aquisição dela. Não há aí porém dois fins, mas um só, considerado em si mesmo e aplicado a outro. Ora, Deus é o último fim como a realidade que é buscada por último; e é fruição, como posse do fim

último. Assim, pois, como Deus não é fim diferente da fruição dele, assim pela mesma idéia de fruição fruimos de Deus e da fruição divina. E o mesmo se dá com a beatitude criada, que consiste na fruição.

Art. 4 — Se a fruição é só do bem possuído.

O quarto discute-se assim. — Parece que a fruição não é só do bem possuído.

1. — Pois, diz Agostinho: Fruir é usar, com gáudio, não já da esperança, mas da coisa mesma. Ora, da coisa ainda não possuída não há gáudio, mas esperança. Logo, fruição é só do fim possuído.

2. Demais. — Como já se disse, a fruição, propriamente, só é do último fim; pois só este aquieta o apetite. Ora, o apetite só se satisfaz com o fim já possuído. Logo, a fruição, propriamente falando, só é do fim último.

3. Demais. — Fruir é colher o fruto. Ora, este só é colhido quando já está possuído o fim. Logo, só há fruição do bem possuído.

Mas, *em contrário*. — Fruir é aderir, por amor, a uma coisa, por ela mesma, como diz Agostinho. Ora, isto pode se dar mesmo com uma coisa não possuída. Logo, podemos fruir mesmo do fim ainda não possuído.

SOLUÇÃO. — Fruir importa relação da vontade com o fim último, enquanto que ela considera alguma coisa como tal fim. Ora, o fim último pode ser possuído de duplo modo: perfeita e imperfeitamente. Perfeitamente, quando possuído, não só intencional mas também realmente; imperfeitamente quando possuído só na intenção. Logo, a fruição perfeita é a do fim já realmente possuído; ao passo que a imperfeita é a do fim não real mas só intencionalmente possuído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à fruição perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo fica impedido o repouso da vontade: quanto ao objeto, que não sendo o fim último, ordena-se a outro fim; ou quanto ao que deseja o fim, mas ainda não o alcançou. Ora, ao passo que o objeto especifica o ato, do agente depende o modo de agir, que, conforme a sua condição é perfeito ou imperfeito. Por onde, do fim que não é último, a fruição é imprópria, como deficiente relativamente à idéia de fruição. Do fim último, porém, embora não ainda possuído, a fruição é própria, mas imperfeita, por causa do modo imperfeito de conseguir esse fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que alguém alcança ou possui o fim, não só real mas também intencionalmente, como se viu.

Questão 12: Da intenção.

Em seguida devemos tratar da intenção.

E sobre esta Questão, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se a intenção é ato do intelecto ou da vontade.

(II Sent., dist. XXXVIII, a. 3; De Verit., q. 22, a. 13).

O primeiro discute-se assim. Parece que a intenção é ato do intelecto e não da vontade.

1. — Pois, diz a Escritura (Mt 6, 22): Se o teu olho for simples, todo o teu corpo será luminoso, significando olho, a intenção, como diz Agostinho. Ora, os olhos, sendo instrumentos da visão, significam potência apreensiva. Logo, a intenção não é ato da potência apetitiva, mas da apreensiva.

2. Demais. — No mesmo passo observa Agostinho, que a intenção é chamada luz pelo Senhor, quando o Evangelho diz (Mt 6, 23): Se pois a luz que em ti há são trevas, etc. Ora, a luz diz respeito ao conhecimento. Logo, também a intenção.

3. Demais. — A intenção designa um certo ordenar-se ao fim. Ora, ordenar é próprio da razão. Logo, a intenção pertence a esta e não à vontade.

4. Demais. — O ato da vontade recai sobre o fim ou sobre os meios. Quando recai sobre o fim chama-se vontade ou fruição; quando recai sobre os meios, eleição; ora, de uma e outra difere a intenção. Logo, esta não é ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a intenção da vontade une o corpo visto à vista; e semelhantemente, a imagem existente na memória à fina ponta do espírito, que cogita interiormente. Logo, a intenção é ato da vontade.

SOLUÇÃO. — Intenção, como o próprio nome o indica, significa tender para alguma coisa. Ora, para alguma coisa tende tanto a ação do motor como o movimento do móvel. Ora, pela ação do motor é que o movimento do móvel tende. Logo, a intenção, primária e principalmente é própria do que move para o fim; e por isso dizemos que o arquiteto, bem como todos os que ordenam, move os outros pelo seu império, ao fim para o qual ele tende. Ora, como já se estabeleceu, a vontade move para o fim todas as outras potências da alma. Por onde é manifesto, que a intenção é propriamente ato da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se intenção aos olhos, metaforicamente; não que ela seja própria do conhecimento, mas porque pressupõe este, pelo qual é proposto à vontade o fim para onde ela a move. Assim, com os olhos prevemos para onde devemos corporalmente tender.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se à intenção luz porque é manifesta ao que entende. Por isso também as obras se chamam trevas, porque o homem sabe o que entende, mas não o que resulta da obra, como Agostinho expõe no mesmo passo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por certo que a vontade não ordena, mas tende contudo para alguma coisa, segundo a ordem da razão. Por onde, esse nome de intenção designa um ato da vontade, pressuposta à ordenação da razão, que ordena uma coisa para o fim.

RESPOSTA À QUARTA. — A intenção é ato da vontade relativamente ao fim. Ora, de tríplice modo a vontade visa o fim. Absolutamente, e então chama-se vontade o ato pelo qual queremos, de modo

absoluto, a saúde ou coisa semelhante, que exista. De outra maneira, o fim é considerado como o em que a vontade descansa, e então a fruição respeita ao fim. Em terceiro lugar, o fim é considerado como o termo de algo que para ele ordena, e é assim que a intenção diz respeito ao fim. Pois, não entendemos a saúde só porque a queremos, mas porque queremos alcançá-la por alguma meio.

Art. 2 — Se a intenção só se refere ao fim último.

O segundo discute-se assim. — Parece que a intenção se refere só ao fim último.

1. — Pois, como está no livro das Sentenças de Próspero: o clamor a Deus é a intenção do coração. Ora, Deus é o fim do coração humano. Logo, a intenção só se refere ao fim.

2. Demais. — A intenção, enquanto termo respeita ao fim, como já se disse. Ora, o termo é por natureza último. Logo, a intenção sempre diz respeito ao fim último.

3. Demais. — Como a intenção visa o fim, assim também a fruição. Ora, esta sempre se refere ao fim último. Logo, também aquela.

Mas, *em contrário*. — Só um — a beatitude — é o fim último das vontades humanas. Se pois a intenção fosse relativa só ao fim último, não haveria intenções humanas diversas, o que é claramente falso.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a intenção diz respeito ao fim, como termo que é do movimento da vontade. Ora, relativamente a este, pode-se considerar o fim de duplo modo. Como o termo último, em que se descansa, e que é o termo do movimento total; ou como termo médio, princípio de uma parte do movimento e fim ou termo de outra. Assim, no movimento pelo qual se vai de A para C passando por B, C é o termo último, B, também termo, mas não último; e a ambos pode se referir a intenção. Por onde, embora sempre seja fim, nem por isso é necessário que sempre seja fim último.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se à intenção do coração clamor a Deus, não que Deus seja sempre objeto, mas, sim, o conhecedor da intenção. — Ou porque, quando oramos, dirigimos a Deus a nossa intenção que tem quase a força do clamor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O termo tem a natureza de último, nem sempre, porém, em relação ao todo; mas às vezes, em relação a uma das partes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Fruição importa em repouso no fim, o que é próprio só do fim último. Ao passo que a intenção importa em movimento para o fim; não porém, repouso. Portanto não realizam a mesma noção.

Art. 3 — Se se pode Intender várias coisas simultaneamente.

(De Verit., q. 13, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se podem intender várias coisas simultaneamente.

1. — Pois, como diz Agostinho, o homem não pode intender simultaneamente Deus e as comodidades materiais. Logo, por igual razão, não pode intender duas coisas quaisquer.

2. Demais. — Intenção significa o movimento da vontade para um termo. Ora, um movimento não pode ter, no mesmo ponto de vista, vários termos. Logo, a vontade não pode intender simultaneamente muitas coisas.

3. Demais. — A intenção pressupõe o ato da razão ou do intelecto. Ora, não inteligimos várias coisas simultaneamente, segundo o Filósofo. Logo, também não as entendemos simultaneamente.

Mas, *em contrário*. — A arte imita a natureza. Ora, esta, com um só instrumento, intende duas utilidades; assim, a língua se ordena ao gosto e à locução, como diz Aristóteles. Logo do mesmo modo, a arte ou a razão pode ordenar um meio simultaneamente a dois fins. Portanto, podem-se entender várias coisas simultaneamente.

SOLUÇÃO. — Duas coisas quaisquer podem ser consideradas em duplo aspecto: ordenadas ou não, uma para a outra. Se ordenadas, é claro, pelo que já se disse, que o homem pode entender várias coisas simultaneamente; pois a intenção recai não só sobre o fim último, conforme já se disse, mas também sobre os meios. Assim, podemos entender simultaneamente o fim próximo e o fim último; p.ex., a preparação de um remédio e a saúde. Se porém não forem ordenadas, ainda assim o homem pode entender várias coisas simultaneamente; o que se evidencia quando prefere a outra uma coisa que julga melhor. E entre as condições que tornam uma coisa melhor que outra, está a que a faz servir a mais fins; e por isso, podemos preferi-la. Assim, pois, o homem intende várias coisas simultaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho quer dizer que o homem não pode entender simultaneamente Deus e as comodidades temporais, como fins últimos; porque, conforme já se demonstrou, um mesmo homem não pode ter vários fins últimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um mesmo movimento pode ter, no mesmo ponto de vista, vários termos, se um se ordenar ao outro; mas não o pode, se os termos não forem assim ordenados. Note-se, porém, que pode ser considerado como uno, racionalmente, o que na realidade não é tal. Ora, a intenção é o movimento da vontade para algo de preordenado na razão, como já se disse. Por onde, coisas várias, na realidade, podem ser consideradas, enquanto dotadas de unidade racional, como um só termo da intenção. E isso, porque duas coisas ou concorrem para integrar outra, p. ex., o calor e o frio proporcionados, concorrem para a saúde; ou se incluem em outra que lhes é comum e é o termo da intenção, e assim a aquisição do vinho e de roupas, p. ex., estando contida no lucro, como algo que lhes é comum, nada impede intenda essas duas coisas quem intende o lucro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Conforme já se disse na primeira parte (q. 85 a 4), podemos inteligir várias coisas simultaneamente, contanto que tenham certa unidade.

Art. 4 — Se é um só e mesmo movimento a intenção do fim e a vontade dos meios.

(Supra, q. 8, a . 3; II Sent., q. XXXVIII, a . 4; De Verit., q. 22, a . 14).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é um só e mesmo movimento a intenção do fim e a vontade dos meios.

1. — Pois, diz Agostinho, a vontade de ver uma janela tem como fim a visão dela; e outra é a vontade de ver, pela janela, os transeuntes. Ora, querer ver os transeuntes, pela janela, inclui-se na intenção; querer ver a janela, na vontade, que visa os meios. Logo, é um movimento da vontade a intenção do fim e, outro, o querer os meios.

2. Demais. — Os atos se distinguem pelos seus objetos. Ora, fins e meios são objetos diversos. Logo, querer o fim e os meios são movimentos diversos da vontade.

3. Demais.— À vontade dos meios se chama eleição. Ora, esta não é idêntica à intenção. Logo, a intenção do fim não é movimento idêntico ao da vontade dos meios.

Mas, *em contrário*, os meios estão para o fim como o que é médio para o termo. Ora, nos seres naturais, é o mesmo movimento que, pelo termo médio, chega ao termo último. Logo, também no domínio da vontade, o mesmo movimento é intenção do fim e vontade dos meios.

SOLUÇÃO. — De duplo modo se pode considerar o movimento da vontade para o fim e para os meios. — De um modo, enquanto a vontade se dirige para um e outro encarando-os absolutamente e em si. E então, há dois movimentos absolutos da vontade. — De outro modo, podemos considerar que é por causa do fim que a vontade busca os meios. E assim, por um e mesmo movimento, com o mesmo sujeito, a vontade tende para o fim e para os meios. Por ex., quando digo — quero o remédio por causa da saúde — não designo mais que um mesmo movimento da vontade, e isso porque o fim é a razão de querer os meios. Ora, é o mesmo ato que recai sobre o objeto e sobre a razão que permite apreendê-lo, assim como um mesmo olhar vê a cor e a luz, conforme já se disse. E o mesmo se dá com o intelecto que, por atos diversos, considera absolutamente o princípio e a conclusão; mas por um só ato assente à conclusão por causa dos princípios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à vista da janela e dos transeuntes, por ela, enquanto a vontade exerce esses dois atos absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim, enquanto realidade, é objeto da vontade, diferente dos meios; mas é um e mesmo objeto com eles, enquanto é a razão de serem queridos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O movimento subjetivamente uno pode se diversificar pelo seu princípio e pelo seu fim; assim, a ascensão e a descida, como diz Aristóteles. Por onde, há eleição quando o movimento da vontade recai sobre os meios, enquanto ordenados ao fim. Chama-se intenção o movimento da vontade que recai sobre o fim, enquanto conseguindo pelos meios. E a prova é que pode haver a intenção do fim sem estarem ainda determinados os meios, sobre os quais recai a eleição.

Art. 5 — Se os brutos Intendem o fim.

O quinto discute-se assim. — Parece que os brutos intendem o fim.

1. — Pois, a natureza dos seres carecentes de razão dista mais da natureza do que da natureza sensível dos brutos. Ora, a natureza intende um fim, mesmo nos seres carecentes de razão, como o prova Aristóteles. Logo, com maior razão, os brutos intendem o fim.

2. Demais. — Como a intenção tem por objeto o fim, assim também a fruição, como se disse. Logo, e igualmente, de intenção.

3. Demais. — Não sendo o intender senão tender para algum fim, o que age para um fim o intende. Ora, os brutos agem para um fim, pois o animal se move em busca de alimento e para coisas semelhantes. Logo, intendem o fim.

Mas, *em contrário*. — A intenção do fim importa em ordenar-se para ele, e ordenar é próprio da razão. Ora, como os brutos não a tem, não intendem o fim.

SOLUÇÃO. — como já se disse, intender é tender para alguma coisa, o que é próprio do motor e do movido. — Se pois, se diz que intende o fim o que é movido para ele, então a natureza o intende, movida que é ao seu fim por Deus, assim como a seta pelo sagitante. E deste modo, também os brutos

intendem o fim enquanto movidos pelo instinto natural. — De outro modo, intender o fim é próprio do motor, enquanto ordena ao fim o movimento seu ou alheio, o que é obra só da razão. E nesta sentido, que é o de intender própria e principalmente, os brutos não intendem o fim, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede sendo intender próprio do que é movido para o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fruição não importa, como a intenção, em ordenar-se uma coisa para um ser, mas o descanso absoluto no fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos são movidos para o fim, não considerando que podem alcançá-lo pelo seu movimento, o que é próprio de quem intende; mas desejando-o, são movidos para ele por um instinto natural, quase movidos por outro ser, segundo acontece com tudo o que é naturalmente movido.

Questão 13: Da eleição.

Em seguida devemos tratar dos atos da vontade concernentes aos meios. São três: eleger, consentir e usar. Ora, como à eleição precede o conselho, devemos tratar, primeiro, da eleição; segundo, do conselho; terceiro, do consentimento; quarto do uso.

Sobre a eleição, seis artigos se discutem:

Art. 1 – Se a eleição é ato da vontade ou da razão.

(I, q. 83, ^a 3; II Sent., dist. XXIV, q. 1, a . 2; De Verit., q. 22, a . 15; III Ethic., lect. VI, IX; VI, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a eleição não é ato da vontade, mas da razão.

1. — Pois, a eleição importa numa certa comparação, pela qual se refere uma coisa a outra. Ora, comparar é próprio da razão. Logo, também a esta pertence a eleição.

2. Demais. — A mesma faculdade é a que raciocina e conclui. Ora, raciocinar, na ordem dos atos é próprio da razão. E como a eleição é uma como conclusão, na ordem dos atos, como diz Aristóteles, parece que ela é um ato da razão.

3. Demais. — A ignorância não é própria da vontade, mas, da virtude cognitiva. Ora, há uma certa ignorância da eleição, como diz Aristóteles. Logo, a eleição não pertence à vontade mas, à razão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a eleição é o desejo das coisas que estão em nosso poder.

Ora, o desejo é ato da vontade. Logo, também a eleição.

SOLUÇÃO. — A palavra eleição inclui algo pertencente à razão ou intelecto e algo pertencente à vontade. Pois, como diz o Filósofo, a eleição é o intelecto apetitivo, ou o apetite intelectivo. Ora, sempre que dois elementos concorrem para constituir uma só realidade, um deles é como formal relativamente ao outro. Por onde, Gregório Nisseno (Nemésio), diz que a eleição nem é o apetite, em si mesma, nem só conselho, mas algo de composto desses dois elementos. Pois, assim como dizemos que o animal é composto de corpo e alma, e que nem o corpo existe por si só, nem a alma só, mas ambos; assim também a eleição.

Devemos porém considerar, em relação aos atos da alma, que o ato essencialmente procedente de uma potência ou hábito, recebe a forma e a espécie da potência ou hábito superior, segundo a lei que subordina o inferior ao superior. Assim, se alguém pratica um ato de fortaleza, por amor de Deus, esse ato materialmente é, certo, de fortaleza; formalmente porém de caridade. Ora, como é manifesto, a razão precede de certo modo a vontade e lhe ordena o ato; a saber enquanto a vontade tende para o seu objeto conforme à ordem da razão, pois que a virtude apreensiva apresenta à apetitiva o seu objeto. Por onde, o ato pelo qual a vontade tende para algo que é proposto como bom, desde que é ordenado a um fim pela razão, é, certo, um ato de vontade, materialmente; formalmente, porém é ato de razão. Ora, a substância de tais atos é a matéria, relativamente à ordem imposta pela potência superior. E portanto, a eleição não é, substancialmente, ato da razão, mas da vontade; pois ela se completa por um certo movimento da alma para o bem escolhido. Logo, é de manifesto, ato de potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A eleição importa numa certa comparação precedente; mas não é essencialmente a comparação mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A conclusão do silogismo, mesmo relativo aos atos, pertence à razão e se chama sentença ou juízo, a que a eleição se subordina. E por isso, a conclusão, em si, pertence à eleição como a algo dela resultante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que há ignorância da eleição, não porque a eleição mesma seja ciência, mas por se ignorar o que se deve escolher.

Art. 2 — Se a eleição convém aos brutos.

(II Sent., dist. XXV, a . 1, ad 6, 7; V Metaphys, lect. XVI; III Ethic., lect V).

O segundo discute-se assim. — Parece que a eleição convém aos brutos.

1. — Pois, como diz Aristóteles, a eleição é o desejo de certas coisas em vista de um fim. Ora, os brutos desejam certas coisas em vista de um fim, pois agem para algum fim e são movidos pelo apetite. Logo, nos brutos há eleição.

2. Demais. — O nome mesmo de eleição parece significar que uma coisa é tomada de preferência a outras. Ora, os brutos tomam uma coisa de preferência a outras, como quando a ovelha come uma erva e rejeita outra. Logo há eleição nos brutos.

3. Demais. — Como diz Aristóteles, é pela prudência que escolhemos os meios. Ora, a prudência convém aos brutos, dizendo-se, por isso, que têm prudência, sem formação, todos aqueles que como as abelhas não podem ouvir os sons. E isto também é manifesto aos sentidos. Pois, manifestam-se admiráveis sagacidades nas operações de animais, como as abelhas, as aranhas e os cães. Assim, quando o cão, perseguindo um veado, chega a uma encruzilhada, explora, pelo faro, se o veado passou pelo primeiro caminho ou pelo segundo; assegurado de que não passou por eles, atira-se sem hesitar e sem explorar, pelo terceiro caminho. Ele como que emprega um silogismo disjuntivo, pelo qual poderia concluir que o veado passou por esse caminho desde que não passou pelos dois outros únicos. Logo, parece que a eleição convém aos brutos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) as crianças e os irracionais agem certo, voluntariamente, não, porém, escolhendo. Logo, nos brutos não há eleição.

SOLUÇÃO. — Sendo a eleição a preferência de uma coisa a outra, necessário é seja relativa a várias coisas elegíveis. E, portanto, em seres determinados unilateralmente, não pode haver eleição. Há, porém, diferença entre o apetite sensitivo e a vontade. Pois, como do sobredito resulta, o apetite sensitivo é determinado a um bem particular, conforme a ordem da natureza; ao passo que a vontade é, certo, segundo essa mesma ordem, determinada a algo de comum, que é o bem, mas se comporta indeterminadamente em relação aos bens particulares. Por onde, propriamente, à vontade pertence escolher, não porém ao apetite sensitivo, único existente nos brutos; e, por isso, não lhes convém a eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo desejo de um meio em vista de um fim se chama eleição, mas o que é acompanhado de um certo discernimento de um meio, do outro; ora tal não pode ter lugar senão quando o desejo pode recair sobre vários objetos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O animal prefere uma coisa a outra porque o seu apetite está naturalmente determinado a ela. Por isso, quando pelo sentido ou pela imaginação lhe é apresentado algo a que

naturalmente se lhe inclina o apetite, imediatamente e sem eleição é movido para ela; assim como também, sem eleição, o fogo se move para cima e não para baixo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Aristóteles, o movimento é o ato do móvel procedente do motor. E por isso, a virtude deste aparece no movimento daquele. Por onde, em todos os seres movidos pela razão, manifesta-se a ordem da razão motora, embora os seres por ela movidos não a possuam. Assim, a seta tende diretamente ao alvo pelo movimento do arqueiro, como se ela mesma tivesse a razão dirigente. E o mesmo se vê nos movimentos dos relógios e de todos os engenhos humanos feitos pela arte. Ora, as coisas artificiais estão para a arte humana como todas as naturais, para a arte divina. E por isso, a arte se manifesta tanto nos seres movidos pela natureza como nos movidos pela razão, como diz o Filósofo. Donde resulta que, nas suas operações os brutos manifestam certas sagacidades, por serem dotados de uma inclinação natural para determinados modos de proceder ordenadíssimos e como dispostos por uma arte suma. Donde vem que certos animais são denominados prudentes ou sagazes, não porém que neles exista alguma razão ou eleição. E isso resulta de que todos os seres dotados da mesma natureza operam semelhantemente.

Art. 3 — Se a eleição só existe em relação aos meios.

(I Sent., dist., XLI, a . 1, II, dist. XXV, a . 3, ad 2; De Verit., q. 24, a . 1, ad 20; III Ethic., lect. V).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a eleição não existe só em relação aos meios.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a virtude torna a eleição reta; entretanto, tudo o que naturalmente se faz em vista dela não lhe pertence, mas a outra potência. Ora, o fim é a causa dela qual fazemos alguma coisa. Logo, a eleição recai sobre o fim.

2. Demais. — Eleição importa em preferência de uma coisa a outra. Ora, assim como relativamente aos meios, um poder ser preferido a outro, assim também relativamente aos diversos fins. Logo, a eleição pode recair tanto sobre o fim como sobre os meios.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a vontade visa o fim e a eleição, os meios.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a eleição resulta da sentença ou juízo, que é quase a conclusão de um silogismo operativo. Por onde, inclui-se na eleição aquilo que faz o papel de conclusão no silogismo prático. Ora, nas ações o fim se comporta como princípio e não como conclusão, segundo diz o Filósofo. Logo, o fim como tal não é objeto da eleição.

Mas, como na ordem especulativa, nada impede que o princípio de uma demonstração ou ciência seja a conclusão de outra demonstração ou de outra ciência, se bem o princípio primeiro indemonstrável não possa ser conclusão de nenhuma demonstração ou ciência, também o fim de uma operação pode se ordenar a outra como meio, e então se compreende na eleição. Assim, na ação do médico a saúde é o fim, e por isso não entra na eleição dele, que a supõe como princípio. Mas, a saúde do corpo se ordena ao bem da alma, e, por isso pode ser objeto da eleição, do que cuida da saúde da alma, o ser sã ou enfermo; pois, o Apóstolo diz: Porque quando estou enfermo, então estou forte. O fim último porém de nenhum modo pode ser objeto da eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os fins próprios das virtudes ordenam-se à beatitude como ao seu último fim. E deste modo podem ser objeto de eleição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se estabeleceu antes, o último fim é único. Por onde, quando ocorrem vários fins, pode haver eleição dentre eles, enquanto se ordenam a um fim ulterior.

Art. 4 — Se a eleição só existe em relação aos atos humanos.

O quarto discute-se assim. — Parece que a eleição não existe só em relação aos atos humanos.

1. — Pois, a eleição tem por objeto os meios. Ora, estes não somente são atos, mas também órgãos, como diz o Filósofo. Logo, as eleições não recaem só sobre os atos humanos.

2. Demais. — A ação se distingue da contemplação. Ora, mesmo nesta tem lugar a eleição, p. ex., quando se prefere uma opinião a outra. Logo, a eleição existe não só em relação aos atos humanos.

3. Demais. — Há homens eleitos para certos ofícios seculares ou eclesiásticos, por outros que nenhuma ação tem sobre eles. Logo, a eleição não existe só em relação aos atos humanos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: ninguém escolhe senão o que julga poder fazer por si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como o objeto da intenção é o fim, são os meios o da eleição. Ora, o fim é uma ação ou uma realidade qualquer. E quando esta for o fim, necessário é que intervenha alguma ação humana; quer porque o homem faz essa realidade, que é o fim, como quando o médico produz a saúde, que é o seu fim e, por isso, se diz que produzir a saúde é o fim do médico; quer porque o homem, de algum modo, goza ou frui da realidade, que é o fim, sendo assim o dinheiro ou a sua posse o fim do avarento. E o mesmo se deve dizer do meio. Pois necessário é que este seja uma ação ou alguma realidade em que intervém alguma ação, pela qual o homem produz o meio ou dele usa. E deste modo, a eleição sempre diz respeito aos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os órgãos se ordenam ao fim na medida em que o homem usa deles em vista do fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na própria contemplação há algum ato do intelecto, que assente a uma ou outra opinião. Ao passo que a ação exterior é a que se opõe à contemplação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem elege o bispo ou um chefe do estado escolhe nomeá-lo para tal dignidade. Do contrário, se nenhum ato seu houvesse para constituir o bispo ou o chefe, não lhe competiria a eleição. E semelhantemente, devemos dizer que sempre uma coisa preferida a outra implica alguma operação de quem a escolhe.

Art. 5 — Se há eleição só do possível.

(III Ethic., lect. V).

O quinto discute-se assim. — Parece que a eleição não é só do possível.

1. — Pois, a eleição é ato da vontade, como já se disse. Ora, há vontade do impossível como diz Aristóteles. Logo, também eleição.

2. Demais. — A eleição recai sobre o feito por nós, como se disse. Nada pois importa, quanto à eleição, que seja escolhido o impossível absoluto ou o impossível para quem escolhe. Ora, como freqüentemente não podemos realizar o que escolhemos, isso nos é impossível. Logo, há eleição de impossíveis.

3. Demais. — O homem não tenta fazer nada senão escolhendo. Ora, S. Bento diz que se um prelado mandar algo de impossível, é preciso tentar fazê-lo. Logo, pode haver eleição de impossíveis.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: não há eleição de impossíveis.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, as nossas eleições referem-se sempre às nossas ações. Ora, o que fazemos nos é possível. Logo, necessário é dizer-se que a eleição não recai senão sobre os possíveis.

Semelhantemente, a razão de se escolher um meio é ele nos conduzir ao fim. Ora pelo impossível ninguém pode conseguir um fim. E a prova está em que quando, deliberando, os homens chegam ao que lhes é impossível, recuam, quase não querendo passar além.

E isto também resulta claramente do modo de proceder da razão precedente à escolha. Pois, o meio que a eleição visa está para o fim como a conclusão para o princípio. Ora, é manifesto que uma conclusão impossível não resulta de um princípio possível. Por onde, não pode ser possível o fim sem que o meio também o seja. E ao impossível ninguém é movido. Logo, ninguém tenderia para o fim se não visse que o meio é possível. E portanto, o impossível não constitui objeto de eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade é média entre o intelecto e a operação exterior; pois o intelecto propõe à vontade o seu objeto e esta é a que causa a ação exterior. Assim, portanto, o princípio do movimento da vontade é considerada em relação ao intelecto que apreende algo como bem universal; ao passo que o termo ou perfeição do ato da vontade é considerado relativamente à ordem da operação pela qual tendemos à consecução da coisa; pois o movimento da vontade procede da alma para as coisas. E portanto, a perfeição do ato da vontade está em que há para alguém algum bem a ser realizado. Ora, isto é possível, e portanto só é completa a vontade do possível, que é o bem para quem o quer. Incompleta é porém a vontade do impossível chamada por alguns veleidades, porque o quereríamos se fosse possível. Ora, a eleição designa um ato da vontade já determinado aquilo que alguém deve fazer; logo, de qualquer modo, só recai sobre os possíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo o objeto da vontade o bem apreendido, devemos julgar desse objeto na medida em que se compreende na apreensão. E portanto, assim como às vezes há vontade de algo apreendido como bem, e que contudo não o é verdadeiramente, assim também às vezes há eleição do que é apreendido como possível para o que escolhe, e que contudo não lhe é possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tal diz S. Bento porque o súbdito não deve determinar a seu juízo o que é possível, mas sempre seguir juízo do superior.

Art. 6 — Se o homem elege necessariamente.

(I, q. 83, a. 1; II Sent., dist XXV, a. 2; De Verit., q.22, a. 6; q.24. a. 1; De Malo, q. 6; I Perih., lect. XIV).

O sexto discute-se assim. — Parece que o homem escolhe necessariamente.

1. — Pois, o fim está para o elegível, como os princípios para as suas conseqüências, segundo é patente em Aristóteles. Ora, dos princípios deduzem-se necessariamente as conclusões. Logo, pelo fim somos necessariamente levados a agir.

2. Demais. — Como já se disse, a eleição segue-se ao juízo da razão relativo ao que se deve fazer. Ora, a razão julga necessariamente de certas coisas, por serem necessárias as premissas. Logo, pelo fim somos necessariamente movidos a agir.

3. Demais. — Entre dois bens absolutamente iguais o homem não é movido a um de preferência ao outro; assim, o faminto à vista de alimentos igualmente apetíveis, em diversas partes e em distâncias iguais, não se move a um de preferência a outro, como diz Platão, expondo a razão do repouso da terra no meio, segundo o refere Aristóteles. E com maioria de razão, não é escolhido o que é considerado menos de preferência ao que é considerado igual. Logo, proposto dois ou mais bens, entre os quais um aparece como maior, é impossível escolher qualquer dos outros. Logo, é escolhido necessariamente o que aparece como melhor. Ora, toda eleição recai sobre o que de certo modo consideramos melhor. Portanto, toda eleição é necessária.

Mas, *em contrário*, a eleição é um ato da potência racional que se exerce sobre os contrários, segundo o Filósofo.

SOLUÇÃO. — O homem não escolhe necessariamente, e isto porque o que pode não existir não existe necessariamente. E que é possível escolher ou não escolher pode-se provar pela dupla faculdade do homem: querer ou não, agir ou não; pode também querer tal coisa ou tal outra, fazer isto ou aquilo. E o fundamento disso se deduz da própria virtude da razão. Pois, a vontade pode tender para tudo o que a razão apreende como bem. Ora, a razão pode apreender como bem não só o querer ou agir, mas também, o não querer e não agir. E além disso, em relação a todos os bens particulares, pode considerar o porque de um bem e o defeito de outro, que o torna mal; e deste modo, pode apreender cada um desses bens com elegível ou desprezível. Só o bem perfeito, que é a beatitude, a razão não pode apreendê-lo sob o aspecto de mal ou como tendo qualquer defeito. E por isso, o homem quer a beatitude necessariamente e não pode querer não ser feliz ou ser miserável. Ora, como a eleição não tem por objeto o fim mas, os meios, segundo já se disse, não visa o bem perfeito, que é a beatitude, mas os bens particulares. E portanto, o homem escolhe, não necessária, mas livremente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem sempre a conclusão procede necessariamente dos princípios; mas só quando eles não podem ser verdadeiros, se ela não o é. E semelhantemente, não é necessário que sempre do fim, resulte para o homem a necessidade de escolher os meios; porque nem todo meio é tal que, sem ele, o fim não possa ser conseguido; ou, se for tal, nem sempre é considerado sob esse aspecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sentença ou juízo da razão sobre o que se deve fazer se refere a realidades contingentes, que podem ser feitas por nós; e nessas, as conclusões não resultam necessariamente de princípios necessários, com absoluta necessidade, mas deles resultam só condicionalmente, como quando se diz: se corre, move-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que duas coisas sejam proposta como equivalentes, sob um mesmo aspecto, e contudo, em relação a uma, se considere alguma condição que a torna melhor e a vontade se incline mais para ela que para a outra.

Questão 14: Do conselho.

Em seguida devemos tratar do conselho. E sobre esta Questão, seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o conselho é inquirição.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o conselho não é inquirição.

1. — Pois, como diz Damasceno, o conselho é apetitivo. Ora, não pertence ao apetite o inquirir. Logo, o conselho não é inquirição.

2. Demais. — O inquirir é próprio do intelecto discursivo, e por isso não convém a Deus, cujo conhecimento não é discursivo, como se estabeleceu na primeira parte. Ora, o conselho é atribuído a Deus, pois, como diz o Apóstolo (Ef 1, 11), obra todas as coisas segundo o conselho da sua vontade. Logo, o conselho não é inquirição.

3. Demais. — A inquirição é relativa ao duvidoso. Ora, o conselho se dá em relação a bens certos, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 7, 25): Quanto porém às virgens não tenho mandamento do Senhor; mas dou conselho. Logo, o conselho não é inquirição.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): Todo conselho é uma inquirição; mas, nem toda inquirição é conselho.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a eleição resulta de um juízo da razão relativo ao que se deve fazer. Ora, relativamente ao que se deve fazer há muita incerteza porque os atos versam sobre os singulares contingentes, pela sua variabilidade incertos. Ora, nas coisas duvidosas e incertas, a razão não profere o juízo sem uma inquirição precedente. Logo, é necessária a inquirição da razão antes do juízo relativo ao que se deve escolher. E a essa inquirição se chama conselho; e por isso o Filósofo diz, que a eleição é um desejo do que foi anteriormente deliberado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando os atos de duas potências se ordenam uns aos outros, há em cada um deles algo que depende da outra potência; e portanto, uns e outros podem ser designados pelo nomes de uma e outra potência. Ora, é manifesto que o ato da razão dirigente para os meios; e o ato da vontade subordinado à razão e tendente para eles ordenam-se um para outro. Por onde, de um lado, na eleição, ato da vontade, manifesta-se algo de racional, que é a ordem; e de outro lado, no conselho, ato da razão, manifesta-se de algum modo a vontade. Este elemento voluntário se apresenta como matéria, porque o conselho é relativo ao que o homem quer fazer; e também como movido, pois desde que o homem quer o fim, move-se ao conselho relativo aos meios. E por isso o Filósofo diz, que a eleição é um intelecto apetitivo, para mostrar que esses dois elementos nela concorrem. E Damasceno diz que o conselho é um apetite inquisitivo, para mostrar que pertence de certo modo tanto à vontade, relativamente à qual e pela qual se faz a inquirição, como à razão que inquire.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que se diz de Deus deve ser entendido sem nenhuma das nossas deficiências. Assim, a nossa ciência é das conclusões, obtida discorrendo das causas para os efeitos; ao passo que a ciência de Deus significa certeza relativamente a todos os efeitos, na causa primeira, sem nenhum discurso. E semelhantemente, o conselho é atribuído a Deus, quanto à certeza da sentença ou do juízo, que em nós procede da inquirição do conselho; mas tal inquirição não existe em Deus e portanto, sob este aspecto, o conselho não lhe é atribuído. E por isso Damasceno diz, que em Deus não há conselho, próprio do ignorante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede serem alguns bens certíssimos, no juízo dos sábios e dos homens espirituais, e todavia não o serem no de muitos ou dos homens carnis. E por isso formam-se conselhos a respeito deles.

Art. 2 — Se o objeto do conselho são somente os meios ou também os fins.

(III Sent., dist. XXXV, q. 2, a. 4, q. 1; III Ethic., lect VIII).

O segundo discute-se assim. Parece que o conselho tem por objeto não só os meios, mas também o fim.

1. — Pois, tudo o que encerra dúvida pode ser objeto de inquirição. Ora, em relação às obras humanas, pode haver dúvida quanto ao fim e não só quanto aos meios. Ora, sendo a inquirição no tocante às ações, um conselho, resulta que este pode ter por objeto o fim.

2. Demais. — A matéria do conselho são as ações humanas. Ora, destas, umas são fins, como diz Aristóteles. Logo, o conselho pode ter por objeto o fim.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nissen (Nemésio), o conselho tem por objeto, não o fim, mas os meios.

SOLUÇÃO. — O fim, nas ações, exerce a função de princípio, porque a razão de ser dos meios se deduz do fim. Ora, sobre um princípio não se discute, antes, deve ser suposto em toda inquirição. Por onde, sendo o conselho uma inquirição, tem por objeto, não o fim, mas só os meios. Pode porém acontecer que o fim de uma ação se ordene a outro fim; assim como o princípio de uma demonstração pode ser conclusão de outra. E como o que é considerado fim de uma inquirição pode ser considerado meio em relação a outra, o fim, nesse sentido, pode ser objeto do conselho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é aceito como fim já é determinado. Por isso, enquanto duvidoso, não é tido como fim; e portanto se for objeto do conselho, este não tem por objeto o fim, mas o meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As ações são objeto do conselho, na medida em que se ordenam a algum fim. Donde, a ação humana que for fim não poderá como tal ser objeto do conselho.

Art. 3 — Se o conselho tem por objeto só nossos atos.

(III Ethic., lect. VII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

1. — Pois, o conselho importa numa como conferência. Ora, entre muitos conferentes pode-se tratar também do que é imutável e não feito por nós, como p. ex., as naturezas das coisas. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

2. Demais. — Há homens que às vezes, consultam sobre o estatuído por lei e são chamados por isso jurisconsultos. E contudo, os que assim consultam não podem fazer as leis. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

3. Demais. — Certos também fazem consultas sobre acontecimentos futuros, que todavia não estão em nosso poder. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

4. Demais. — Se o conselho tivesse por objeto só os nossos atos ninguém deliberaria sobre os dos outros. Ora, isto é claramente falso. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): Deliberamos sobre o que depende de nós e por nós pode ser feito.

SOLUÇÃO. — Conselho propriamente, significa conferência entre várias pessoas. Pois, como o próprio nome indica, conselho vem, por assim dizer, de consilium, porque vários se assentam juntos para assim conferenciar. Ora, há de se considerar, que para se conhecer algo de certo nas particularidades contingentes, é preciso que se levem em conta várias condições ou circunstâncias, que, não facilmente examinadas por um só, podem ser apreendidas com maior segurança por vários, pois o que um não percebe ocorrerá o outro. Ao passo que, relativamente ao necessário e universal, a reflexão é mais absoluta e mais simples, porque para tal reflexão mais facilmente um só pode se bastar a si mesmo. E por isso a inquirição do conselho tem propriamente por objeto os singulares contingentes. Porém o conhecimento da verdade, em tais casos, não tem importância tão grande que seja desejado por si mesmo, como se dá com o conhecimento do universal e necessário; mas é desejado, antes, enquanto útil para a ação, pois, as ações versam sobre os singulares contingentes. Portanto, deve-se dizer que o conselho propriamente tem por objeto os nossos atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conselho supõe uma conferência, não qualquer, mas relativa ao que se deve fazer, pela razão já exposta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O estabelecido por lei; embora não resulte da ação do que busca conselho, contudo o dirige para ela; pois, o ordenado por lei é uma razão de agirmos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conselho tem por objeto não só os nossos atos mas também o que se ordena às operações. Diz-se então que uma consulta é feita sobre acontecimentos futuros, enquanto o homem, por tais acontecimentos conhecidos, é levado a fazer ou evitar alguma coisa.

RESPOSTA À QUARTA. — Deliberamos sobre os feitos dos outros, na medida em que se unificam conosco; quer pela união afetiva, como quando alguém é solícito sobre as coisas do amigo, como se fossem suas; quer a modo de instrumento, pois o agente principal e o instrumental formam como uma só causa, agindo um por meio do outro e sendo neste sentido que o senhor delibera sobre o que deve fazer o seu servo.

Art. 4 — Se o conselho respeita tudo o que fazemos.

(III Sent., dist. XXXV, q. 2, a. 4, q. 1; III Ethic., lect. VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que o conselho respeita tudo o que fazemos.

1. — Pois, a eleição é um desejo do que foi anteriormente deliberado, como já se disse. Ora, a eleição se refere a tudo o que fazemos. Logo, também o conselho.

2. Demais. — O conselho supõe inquirição da razão. Ora, sempre que não agimos levados do ímpeto da paixão, procedemos por inquirição racional. Logo, o conselho respeita tudo o que fazemos.

3. Demais. — Como diz o Filósofo, quando um ato pode ser realizado por vários meios, o conselho examina como se ele fará mais facilmente e melhor; se porém não há senão um meio, como, por ele se fará. Ora, tudo o que fazemos por um meio ou por muitos o fazemos. Logo, o conselho respeita tudo o que fazemos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) que o conselho não diz respeito às obras da educação e da arte.

SOLUÇÃO. — O conselho, como já se disse, é uma certa inquirição. Ora, de ordinário deliberamos sobre o que é duvidoso, e por isso a razão inquisitiva, chamada argumento, é a que leva da dúvida à fé. Ora, de dois modos pode dar-se que uma ação na ordem prática, não seja duvidosa. Ou porque, por vias determinadas, procedemos a determinados fins, como acontece com as artes que têm modos certos de operar; assim, um escritor não delibera sobre o modo de traçar as letras, pois isso está determinado pela arte. Ou então, porque tem pouca importância o agir de tal maneira ou de tal outra, como se dá com as coisas mínimas, que pouco ajudam ou impedem a consecução do fim; e o que é pouco a razão o considera quase como nada. Há portanto duas ordens de atos sobre os quais não deliberamos, embora ordenados ao fim, segundo o Filósofo: os de mínima importância e os já determinados no modo por que se devem fazer, como acontece com as operações das artes, excetas as que são conjeturais, no dizer de Gregório Nisseno (Nemésio), como p. ex., a medicinal, a dos negócios e outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A eleição pressupõe o conselho, em razão do juízo ou da sentença. Por onde, quando esta ou aquele são manifestados, sem inquirição, não é necessário que o conselho a faça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que é manifesto a razão não inquire, mas julga imediatamente. E portanto, não é necessário que haja inquirição do conselho em tudo o que é feito racionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando um ato pode ser feito por um meio, mas por diversos modos, podemos duvidar, como quando é feito por vários meios, e portanto é necessário o conselho. Mas este não o é quando é determinado, não só o ato, mas também o modo.

Art. 5 — Se o conselho procede por modo resolutório.

(III Ethic., lect. VIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que o conselho não procede por modo resolutório.

1. — Pois, o conselho tem por objeto os nossos atos. Ora, estes não procedem pelo modo resolutório, mas antes, pelo compositivo, i. é, indo do simples para o composto. Logo, nem sempre o conselho procede por modo resolutório.

2. Demais. — O conselho é uma inquirição racional. Ora, a razão parte do anterior para o posterior, segundo a ordem mais conveniente. Como pois o pretérito é anterior ao presente e este ao futuro, deve-se proceder, no conselho, do presente e do pretérito para o futuro; o que não entra na ordem resolutória. Logo, no conselho não se conserva esta ordem.

3. Demais. — O conselho só versa sobre o que nos é possível, como diz Aristóteles. Ora, a possibilidade de um ato depende de podermos nós fazê-lo ou não, de modo a chegar a um termo. Logo, na inquirição do conselho do conselho é necessário partir do presente.

Mas, *em contrário*, como diz o Filósofo, quem delibera inquire e resolve.

SOLUÇÃO. — Em toda inquirição é necessário partir de algum princípio. E se este for primeiro tanto na ordem do conhecimento como na do ser, o processo não é resolutório, mas antes compositivo. Pois, proceder das causas para os efeitos é processo compositivo porque aquelas são mais simples que estes. Se porém o que é primeiro na ordem do conhecimento for posterior na do ser, o processo é resolutório;

assim, quando julgamos de efeitos manifestos, resolvendo-os a causas simples. Ora, o princípio, na inquirição do conselho, é o fim, que, primeiro na intenção, é posterior quanto à realização. E sob este aspecto, necessariamente a inquirição do conselho há de ser resolutória, isto é, parte do intencionalmente futuro até chegar ao que imediatamente deve ser efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conselho tem por objeto os atos; mas a razão deles se deduz do fim. E portanto, a ordem do raciocínio relativo aos atos é contrária à ordem do agir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão parte do que é primeiro na ordem racional; nem sempre porém do que é primeiro temporalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não procuraríamos saber se o que devemos fazer em vista de um fim é possível se isso não tivesse conveniência com o fim. E portanto, antes de considerar se um ato é possível, é necessário inquirir se é apto a conduzir ao fim.

Art. 6 — Se a inquirição do conselho procede ao infinito.

(III Ethic., lect. VIII)

O sexto discute-se assim. — Parece que a inquirição do conselho procede ao infinito.

1. — Pois, o conselho é uma inquirição relativa a casos particulares, da ordem prática. Ora, os singulares são infinitos. Logo, também o é a inquirição do conselho.

2. Demais. — Cabe à inquirição do conselho considerar, não só o que se deve fazer, mas também como se hão de remover os obstáculos. Ora, qualquer ação humana pode ser impedida infinitas vezes e o impedimento pode ser removido por alguma razão humana. Logo, vamos ao infinito buscando a remoção dos obstáculos.

3. Demais. — A inquirição da ciência demonstrativa não procede ao infinito, porque há de chegar a algum princípio evidente, de certeza absoluta. Ora, tal certeza não se pode encontrar nos singulares contingentes, variáveis e incertos. Logo, a inquirição do conselho procede ao infinito.

Mas, *em contrário*. — Ninguém busca o que é impossível alcançar, como diz Aristóteles. Ora, é impossível percorrer o infinito. Se pois, a inquirição do conselho fosse ao infinito, ninguém começaria à deliberar, o que é patentemente falso.

SOLUÇÃO. — A inquirição do conselho procede atualmente ao finito, sob duplo aspecto: quanto ao princípio e quanto ao termo. Pois essa inquirição parte, na verdade, de duplo princípio. Um próprio, em virtude do gênero mesmo das ações, que é o fim, sobre o qual não se delibera, mas antes o conselho o supõe, como princípio, segundo já se disse. Outro é tirado de um diverso gênero, por assim dizer, do mesmo modo que, nas ciências demonstrativas, em que uma ciência supõe, sem os discutir, dados de outra. Ora, esses princípios supostos na inquirição do conselho são todos os recebidos pelos sentidos, p. ex., que isto é pão ou ferro; e todos os conhecidos em universal por qualquer ciência especulativa ou prática, como p. ex., que fornicar é proibido por Deus e que o homem não pode viver se não se nutrir convenientemente. Ora, sobre tudo isto não discute quem delibera. Por outro lado o termo da inquirição consiste naquilo que nos é imediatamente possível fazer. Pois, assim como o fim exerce a função de princípio, assim os meios, a de conclusão. Por onde, o que ocorre a ser feito em primeiro lugar exerce a função de conclusão última, com a qual a inquirição termina. — Nada porém impede que,

potencialmente, o conselho procede ao infinito, enquanto podem ocorrer coisas infinitas a serem inquiridas por ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os casos singulares são infinitos, não atual, mas só potencialmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora uma ação humana possa vir a ser impedida, nem sempre, porém, esse impedimento lhe está presente. E portanto, nem sempre se deve deliberar sobre a eliminação do impedimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos singulares contingentes pode ser considerada uma ação como certa, ser bem não absolutamente, contudo relativamente a ela. Assim, não é necessário que Sócrates esteja sentado, mas o é, quando o está, e disso podemos ter a certeza.

Questão 15: Do consentimento.

Em seguida devemos tratar do consentimento.

E nesta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se consentir é próprio só da parte apreensiva da alma.

(Infra, q. 74, a . 7, ad 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que consentir é próprio só da parte apreensiva da alma.

1. — Pois, Agostinho, atribui o consentimento à razão superior. Ora, a razão designa a virtude apreensiva. Logo, desta é próprio o consentimento.

2. Demais. — Consentir é sentir simultaneamente. Ora, sentir é próprio da potência apreensiva. Logo, também consentir.

3. Demais. — Assim como assentir significa a aplicação do intelecto a alguma realidade, assim também o consentir. Ora, assentir é próprio do intelecto, virtude apreensiva. Logo, também a esta pertence o consentir.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: quem julga e não ama não sentencia, i. é, não dá o consentimento. Ora, amar é próprio da virtude apetitiva. Logo, também o consentimento.

SOLUÇÃO. — Consentir supõe a aplicação de um sentimento a uma realidade. Ora, é próprio ao sentido conhecer as coisas presentes, pois ao passo que a virtude imaginativa é apreensiva das semelhanças corpóreas, mesmo se estas pertencem a objetos, o intelecto é apreensivo das razões universais, que pode apreender indiferentemente, estejam os objetos determinados presentes ou ausentes. E como o ato da virtude apetitiva é uma como inclinação à realidade em si, a aplicação mesma da virtude apetitiva à realidade, enquanto aderente a esta, recebe, por uma certa semelhança, o nome de sentido, porque experimenta, por assim dizer, a realidade a que adere, enquanto que nela se compraz. Por isso diz a Escritura (Sb 1, 1): Senti bem ao Senhor, na bondade. E neste sentido consentir é ato da virtude apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Aristóteles, a vontade está na razão. Por isso, quando Agostinho atribui o consentimento à razão, considera incluída nela a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sentir, em acepção própria, pertence à potência apreensiva; mas, em virtude da semelhança tirada da experiência, é próprio da apetitiva, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assentir é como que sentir relativamente a uma coisa, e assim importa numa certa distância relativa aquilo a que se assente. Consentir porém é sentir simultaneamente, e assim supõe uma certa união com aquilo no que se consente. E por isso, se diz, mais propriamente, que a vontade, da qual é próprio o tender à realidade em si, consente; ao passo que do intelecto, cuja operação não é um movimento para a realidade, mas antes, ao inverso, como já se disse na primeira parte, se diz, com mais propriedade, que assente, embora se costume tomar uma palavra pela outra. E também se pode dizer que o intelecto assente, enquanto movido pela vontade.

Art. 2 — Se o consentimento convém aos brutos.

(Infra, q. 1, a . 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o consentimento convém aos brutos.

1. — Pois, o consentimento implica a terminação do apetite em relação a um objeto. Ora, os apetites dos brutos são assim determinados. Logo, há neles consentimento.

2. Demais. — Removido o anterior, removido fica o posterior. Ora, o consentimento precede a ação. Logo, se os brutos tivessem consentimento não agiriam, o que é evidentemente falso.

3. Demais. — Diz-se às vezes, que os homens consentem em agir, levados por paixões como a concupiscência ou a ira. Ora, os brutos agem impelidos pela paixão. Logo, há neles consentimento.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: depois do julgamento, o homem dispõe e ama o que foi julgado pelo conselho, e isso se chama sentença, i. é, consentimento. Ora, nos brutos não há conselho. Logo, também não há consentimento.

SOLUÇÃO. — Consentimento, em sentido próprio não existe nos brutos, pois importa na aplicação do movimento apetitivo a um algum ato. Ora, dessa aplicação é capaz o que tem em seu poder o referido movimento; assim, um bastão pode tocar uma pedra, mas fazê-lo tocar a pedra é da alçada de quem pode movê-lo. Ora, o bruto não tem poder sobre o movimento apetitivo que procede do instinto natural. Por onde, embora por certo tenha apetite, a nada aplica o movimento apetitivo, e por isso não se diz, propriamente, que consente, o que é próprio só da natureza racional, que governa esse movimento e pode aplicá-lo a objetos diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos brutos há determinação do apetite a um objeto, mas só passivamente. Ora, o consentimento importa numa determinação do apetite, não só passiva, mas sobretudo ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Removido o anterior, removido fica o posterior que daquela propriamente resulta. Quando porém o anterior resulta de vários antecedentes, não desaparece com a remoção de um deles. Assim, se o endurecimento pode resultar do calor e do frio — como se dá com os tijolos endurecidos ao fogo, e com a água congelada, endurecida pelo frio — removido o calor, nem por isso removido fica o endurecimento. Ora, a execução de uma obra não resulta só do consentimento, mas também do impulso apetitivo próprio aos animais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens que agem levados pela paixão podem não segui-la, o que não se dá com os brutos, e portanto o caso não é o mesmo.

Art. 3 — Se o consentimento tem por objeto o fim.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o consentimento tem por objeto o fim.

1. — O que convém a um efeito convém com maior razão, à sua causa. Ora, consentimos nos meios por causa do fim. Logo, neste consentiremos, com maioria de razão.

2. Demais. — O intemperante tem como fim a sua ação, do mesmo modo que o virtuoso, a sua. Ora, aquele consente no ato próprio. Logo, o consentimento pode ter por objeto o fim.

3. Demais. — O desejo dos meios é a eleição, como já se disse. Se pois o consentimento recaísse só sobre os meios, não diferiria ele em nada da eleição, o que é patentemente falso, conforme se vê em Damasceno quando diz, que depois da disposição, que denominara sentença, se dá a eleição. Logo, o consentimento não tem por objeto só os meios.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, no mesmo passo, que há sentença, ou consentimento, quando o homem dispõe e ama o que foi julgado pelo conselho. Ora, este só recai sobre os meios. Logo, também o consentimento.

SOLUÇÃO. — Consentimento significa aplicação do movimento apetitivo, por quem o tem no seu poder, a algo de preexistente. Ora, na ordem das ações humanas, é preciso, primeiro, apreender o fim; depois, desejar o fim; em seguida, deliberar sobre os meios e, afinal, desejá-los. Ora, o apetite tende naturalmente para o último fim, e por isso a aplicação do movimento apetitivo ao fim apreendido não implica consentimento, mas um simples querer. Porém, o que supõe o fim último cai, como tal, sob o conselho; e então pode aí haver consentimento, na medida em que o movimento apetitivo se aplica ao que foi julgado pelo conselho. Ao contrário, o movimento apetitivo do fim não se apóia no conselho, antes, este é que naquele se apóia porque pressupõe o desejo do fim; ao passo que o apetite dos meios pressupõe a determinação do conselho. E portanto, a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho é, propriamente, o consentimento. Por onde, como o conselho não tem por objeto senão os meios, o consentimento propriamente dito não recai senão sobre estes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como conhecemos as conclusões pelos princípios, dos quais não há ciência mas inteligência, que é superior à ciência; assim também consentimos nos meios por causa do fim, que todavia não é objeto do consentimento, mas da vontade que lhe é superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intemperante tem como fim, antes, o deleite resultante do ato do que o ato mesmo e, por isso, é que consente neste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A eleição acrescenta ao consentimento uma certa relação referente ao que é preferido; e por isso, depois do consentimento, resta ainda a eleição. Pode dar-se porém que pelo conselho descubramos vários meios conducentes ao fim e consintamos em todos porque todos nos convêm; então, de muitos, que nos agradam, escolhemos um de preferência. Se porém encontrarmos só um que nos agrada, há entre o consentimento e a eleição, diferença não real, mas somente racional; e então o consentimento consiste em nos comprazermos com esse meio, para agir, e a eleição em o preferirmos aos que não nos agradam.

Art. 4 — Se o consentimento para agir pertence sempre à razão superior.

(*Infra*, q.79, a . 7. II Sent., dist. XXIV, q. 3, a . I. De Verit., q. 15, a . 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o consentimento para agir nem sempre pertence à razão superior.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a deleitação resulta do ato e se lhe acrescenta como à mocidade a sua flor. Ora, consentir na deleitação pertence à razão inferior, como diz Agostinho. Logo, consentir no ato não pertence só à razão superior.

2. Demais. — Chama-se voluntária a ação na qual consentimos. Ora, muitas potências podem produzir ações voluntárias. Logo, não é só a razão superior que consente no ato.

3. Demais. — A razão superior tende para as coisas eternas, para contemplá-las e nelas se inspirar, como diz Agostinho. Ora, muitas vezes o homem consente em agir, não por causa de razões eternas, mas por temporais, ou ainda, movido por certas paixões. Logo, consentir num ato não pertence só à razão superior.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não é possível que o espírito se resolva eficazmente a cometer um pecado, se a intenção, que tem pleno poder de fazer com que se movam os membros ou se retraiam da ação, não ceder às solicitações de um ato mau ou não se deixar escravizar por ele.

SOLUÇÃO. — A sentença final sempre pertence ao superior, ao qual é próprio julgar os outros; e enquanto resta a julgar o que lhe é proposto, ainda não é pronunciada a sentença final. Ora, é manifesto que a razão superior é a que tem que julgar de tudo; pois julgamos das realidades sensíveis pela razão; e o que se refere às razões humanas, nós o julgamos segundo as razões divinas, que pertencem à razão superior. Por onde, enquanto for incerto se, segundo as razões divinas, devemos ou não resistir, nenhum julgamento da razão tem natureza de sentença final. Ora, a sentença final, quanto ao que se deve fazer, é o consentimento no ato. Logo, este pertence à razão superior, enquanto que, na razão, está incluída a vontade, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O consentimento na deleitação, resulta do ato, pertence à razão superior, bem como lhe pertence o consentimento no ato; ao passo que o consentimento na deleitação resultante de um pensamento pertence à razão inferior, com também a esta lhe pertence o pensar. Contudo, se considerarmos como um ato o pensar ou não pensar, o juízo pertence à razão superior; e o mesmo se dá com a deleitação conseqüente. Se porém considerarmos tal ação como ordenada a outra, então ela pertence à razão inferior. Pois, a ação que se ordena a outra pertence a uma arte ou potência inferior à que tem por objeto o fim ao qual a referida ação é subordinada. Por isso, a arte que tem por objeto o fim se chama arquitectônica ou principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por se chamarem voluntárias as ações nas quais consentimos, não é necessário que o consentimento se aplique a cada potência, mas à vontade, da qual procede o voluntário, e que está na razão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a razão superior consente, não só porque sempre move a agir, segundo as razões eternas, mas também, porque, segundo as mesmas razões, deixa de mover.

Questão 16: Do uso.

Em seguida devemos tratar do uso.

E sobre esta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se usar é ato da vontade.

(I Sent., dist. I, q. 1, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que usar não é ato da vontade.

1. — Pois, como diz Agostinho, usar consiste em referir uma coisa à obtenção de outra. Ora, isto pertence à razão, à qual é próprio referir e ordenar. Logo, usar é ato da razão e não da vontade.

2. Demais. — Damasceno diz: o homem, primeiro, move-se à operação e depois, usa. Ora, agir pertence à potência executiva; o ato da vontade porém não se segue ao da potência executiva, antes, a execução é que vem em último lugar. Logo, o uso não é ato da vontade.

3. Demais. — Agostinho diz: Todas as coisas foram feitas para uso do homem, porque julgando, a razão, que lhe foi dada, usa de todas. Ora, julgar das coisas criadas por Deus, pertence à razão especulativa, que é totalmente distinta da vontade, princípio dos atos humanos. Logo, usar não é ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Usar é servir-se de uma coisa ao alvitre da vontade.

SOLUÇÃO. — O uso de uma coisa importa na aplicação dessa coisa a alguma operação; e por isso se chama usar de uma coisa a operação à qual a aplicamos; assim cavalgar é usar do cavalo e bater é usar de um bastão. Ora, à operação aplicamos não só os princípios internos de ação, a saber, as potências mesmas da alma ou os membros do corpo — p. ex., o intelecto, para entender e os olhos, para verem — mas também as coisas exteriores, p. ex., o bastão para bater. Ora, é manifesto que não aplicamos a qualquer operação as coisas exteriores, senão por meio dos princípios intrínsecos, que são potências da alma, ou hábitos das potências, ou órgãos, que são membros do corpo. Como já se demonstrou porém, a vontade é a que move aos seus atos as potências da alma; e isso é aplicá-las à operação. Por onde, é manifesto que usar, primária e principalmente, é próprio da vontade como primeiro motor; da inteligência porém como dirigente; das outras potências, enfim, como executoras, que estão para a vontade, que as aplica à ação, como os instrumentos, para o agente principal. Propriamente porém, a operação não se atribui ao instrumento mas, ao agente principal; assim, a edificação se atribui ao operário e não, aos instrumentos. Por onde é manifesto que usar propriamente é ato da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sem dúvida a razão refere uma coisa à outra; mas a vontade tende para essa coisa referida pela razão. E neste sentido, diz-se que usar é referir uma coisa à outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Damasceno fala do uso enquanto pertence às potências executivas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A própria razão especulativa é aplicada pela vontade à operação do entender ou de julgar. E portanto, diz-se que o intelecto especulativo usa enquanto que, como as outras potências executivas, é movido pela vontade.

Art. 2 — Se usar convém aos brutos.

O segundo discute-se assim. — Parece que usar convém aos brutos.

1. — Pois, fruir é mais nobre que usar, porque, como diz Agostinho, o que usamos referimos ao que vamos gozar. Ora, fruir convém aos brutos, como já se disse. Logo, com maior razão o usar.

2. Demais. — Usar é aplicar os membros para agir. Ora, os animais fazem tal, pois usam dos pés para andar e dos chifres para chifrar. Logo, aos brutos convém o usar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Só o animal dotado da razão é que pode usar das coisas.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, usar é aplicar um princípio de ação para agir, assim como consentir é aplicar o movimento apetitivo para desejar alguma coisa, conforme ficou estabelecido. Ora, só o ser que tem livre arbítrio sobre outro é que pode aplicar este último a um terceiro; ora, esse arbítrio só o tem o ser que sabe referir uma coisa à outra, o que pertence à razão. Por onde, só o animal racional pode consentir e usar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Fruir implica o movimento absoluto do apetite para o apetível; ao passo que usar implica esse movimento para uma coisa que se refere à outra. Se pois compararmos o usar e o fruir, quanto aos seus objetos, este é mais nobre que aquele, pois, o absolutamente desejável é melhor que aquilo que só relativamente o é. Se os compararmos porém, quanto à virtude apreensiva precedente, maior nobreza requer o uso, porque ordenar uma coisa a outra é próprio da razão; absolutamente falando, porém, também o sentido pode apreender uma realidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os animais usam de seus membros por instinto natural e não por conhecerem a relação deles com as suas operações. Por onde, não se diz propriamente, que aplicam os membros à ação nem que deles usam.

Art. 3 — Se o uso pode ter por objeto também o fim último.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o uso pode ter por objeto também o fim último.

1. — Pois, diz Agostinho, Todo o que frui, usa. Ora, também se frui do fim último. Logo, dele também se usa.

2. Demais. — Usar é tomar uma coisa conforme a quer a vontade, como se diz no mesmo passo. Ora, a vontade não quer nada mais fortemente que o fim último. Logo, o uso pode tê-lo como seu objeto.

3. Demais. — Hilário diz, que a eternidade está no Pai, a espécie na Imagem, i. é, no Filho, o uso no Dom, i. é, no Espírito Santo. Ora, este sendo Deus, é o fim último. Logo, o uso pode ter como objeto o fim último.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, ninguém tem o direito de usar de Deus, mas só de fruí-lo. Ora, só Deus é o fim último. Logo, deste não se pode usar.

SOLUÇÃO. — Usar, como já se disse, importa na aplicação de uma coisa a outra. Ora, a coisa aplicada para a consecução de outra tem natureza de meio. Por onde, o uso sempre recai sobre os meios; e por isso as coisas acomodadas ao fim se chamam úteis, denominando-se às vezes uso a própria utilidade.

Devemos porém considerar, que fim último é empregado em duplo sentido: absoluta e relativamente. Pois, o fim designa, conforme já se disse, ora, uma realidade mesma, ora a obtenção ou o uso dela.

Assim, o fim do avarento é o dinheiro ou a posse dele. Por onde é manifesto que, absolutamente falando, o fim último é a realidade mesma, pois a posse do dinheiro não é boa senão por causa do bem que é o dinheiro. Mas, relativamente ao sujeito, a obtenção do dinheiro é o fim último, pois não o busca o avarento senão para possuí-lo. Logo, absoluta e propriamente falando, frui do dinheiro quem o erige em fim último; e o goza quem o refere à posse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao uso, comumente, enquanto implica uma ordenação do fim à fruição mesma, que ele comporta e que é procurada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade quer o fim para descansar nele; por onde, esse descanso mesmo, no fim, chamado fruição, é denominado por isso uso do fim. Os meios porém a vontade os quer, não somente para os usar em vista do fim, mas relativamente a outra realidade na qual repousa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nas palavras de Hilário, uso significa repouso no fim último, no sentido em que se diz comumente falando, que alguém usa do fim para obtê-lo, conforme já se disse. Donde o dizer Agostinho, que dá o nome de uso ao amor, à deleitação, à felicidade ou beatitude.

Art. 4 — Se o uso precede a eleição.

O quarto discute-se assim. — Parece que o uso precede a eleição.

1. — Pois, à eleição segue-se somente a execução. Ora, o uso pertencendo à vontade, precede à execução. Logo, precede também à eleição.

2. Demais. — O absoluto é anterior ao relativo; portanto, o mesmo relativo é anterior ao mais relativo. Ora, a eleição implica duas relações: uma a do meio escolhido com o fim; outra com o meio preferido. O uso porém implica uma relação só com o fim. Logo é anterior à eleição.

3. Demais. — A vontade usa das outras potências, movendo-as. Ora, movendo-se também a si mesma, como já se disse, ela usa também de si, aplicando-se à ação. Ora, isto o faz quando consente. Logo, o uso está no consentimento mesmo; e, como este precede à eleição, conforme já se disse, também o uso a precede.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: a vontade, após a eleição, lança-se na ação e dela usa.

SOLUÇÃO. — A vontade tem dupla relação com o objeto. Uma pela qual este nela está, de algum modo, em virtude de certa proporção ou ordem que há de uma para o outro. Por isso se diz que as coisas naturalmente proporcionadas a um fim naturalmente o desejam. Porém tal posse do fim é imperfeita; e como todo o imperfeito tende para a perfeição, tanto o apetite natural como o voluntário tendem à posse real do fim, o que é possuí-lo perfeitamente. E esta é a segunda relação da vontade com o objeto. Ora, o objeto querido não é só o fim, mas também os meios; e o último termo da primeira relação da vontade com estes é a eleição, na qual se completa a proporção da vontade, para que completamente queira os meios. Por onde é manifesto que o uso se segue à eleição, tomando-se uso no sentido em que a vontade emprega a potência executiva, movendo-a. Como porém a vontade move de certo modo também a razão e dela usa, pode-se entender por uso dos meios a consideração da razão pela qual ela os refere ao fim. E neste sentido, o uso precede a eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A moção pela qual a vontade leva a execução precede à execução mesma; é consecutiva porém à eleição. E assim, pertencendo o uso a essa moção da vontade, é meio termo entre a eleição e a execução.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O relativo por essência é posterior ao absoluto. Não é porém necessário que seja posterior o sujeito ao qual se atribuem as relações. Ao contrário, quanto mais prioridade tiver a causa, tanto mais relações terá com maior número de efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A eleição precede o uso se ambos se referirem à mesma realidade. Mas nada impede que o uso de uma coisa precede à eleição de outra. E como os atos da vontade refletem-se sobre si próprios, em qualquer deles pode-se achar o consentimento, a eleição e o uso. Por exemplo, quando se diz que a vontade consente na sua eleição, consente no seu consentimento e usa de si para consentir e escolher. E sempre, desses atos, terão prioridade os que forem ordenados a algo de anterior.

Questão 17: Dos atos ordenados pela vontade.

Em seguida devemos tratar dos atos ordenados pela vontade.

E sobre esta Questão nove artigos se discutem:

Art. 1 — Se ordenar é ato da razão ou da vontade.

(II^a, II^a, q. 83, a. 1; IV Sent., dist. XV, q. 4, a. 1, q.^a 1, ad 3; De Verit., q.22, a. 12, a. 12 ad 4. Quodl. IX, q. 5, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que ordenar não é ato da razão mas, da vontade.

1. — Pois, ordenar é mover, conforme o nota Avicena, ao afirmar serem quatro as espécies de motores: o que aperfeiçoa, o que dispõe, o que ordena e o que aconselha. Ora, à vontade pertence mover todas as outras potências da alma, como já se disse. Logo, ordenar é ato da vontade.

2. Demais. — Assim como ser mandado é próprio de quem está sujeito, assim ordenar o é de quem é soberanamente livre. Ora, a liberdade está radicalmente sobretudo na vontade. Logo a esta pertence ordenar.

3. Demais. — À ordem segue-se imediatamente o ato. Ora, ao ato da razão não se segue, imediatamente, o agir; assim, quem julga que uma coisa deve ser feita não a realiza imediatamente. Logo, ordenar não é ato da razão, mas da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) e também o Filósofo, que o apetite obedece à razão. Logo, é próprio desta ordenar.

SOLUÇÃO. — Ordenar é ato da razão, pressuposto contudo o ato da vontade. E isto se prova considerando que, como os atos da vontade e da razão podem reagir uns sobre os outros, enquanto que esta raciocina sobre o querer, e aquela quer o raciocinar, pode se dar que o ato da vontade seja precedido pelo da razão e inversamente. E prolongando-se a influência do ato anterior no conseqüente, acontece às vezes que um ato da vontade não subsiste senão na medida em que nele persiste, virtualmente, algo do ato da razão, conforme já dissemos ao tratar do uso e da eleição. E inversamente, acontece que não subsiste um ato da razão senão enquanto nele permanece, virtualmente, algo do ato da vontade. Ora, ordenar é, certa e essencialmente, ato da razão; pois quem manda dá uma ordem a alguém para fazer alguma coisa, intimando ou enunciando. Por onde, ordenar, a modo de intimação, é próprio da razão. Ora, a razão pode intimar ou enunciar de duplo modo. Absolutamente, e nesse caso a intimação é expressa por um verbo no modo indicativo, como quando alguém diz a outrem: deves fazer isto. Outras vezes porém a razão intima uma ordem a alguém, movendo-o à execução dela e tal intimação se exprime pelo verbo no modo imperativo, como quando se lhe diz faze isto. Ora, o que nas potências da alma, move primariamente ao exercício do ato é a vontade, como já se disse E como o segundo motor não move senão em virtude do primeiro, resulta que a moção mesma causada pela razão, imperando, provém-lhe do impulso da vontade. Donde se conclui que ordenar é ato da razão, pressuposto, porém o ato da vontade, por virtude do qual a razão move pela ordem, ao exercício do ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ordenar não é mover de qualquer modo; mas com uma certa intimação, que indica a outrem o que deve fazer, e isto é ato da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A liberdade está radicalmente na vontade, como sujeito; mas tem como causa a razão; pois se a vontade pode se exercer livremente sobre objetos diversos, é porque a razão

pode ter várias concepções do bem. E por isso os filósofos definem o livre arbítrio como o juízo livre da razão, por ser esta a causa da liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção proposta conclui que a ordem não é ato da razão, absolutamente, mas acompanhada de certa moção, como já disse.

Art. 2 — se ordenar convém aos brutos.

O segundo discute-se assim. — Parece que ordenar convém aos brutos.

1. — Pois, segundo Avicena, a força que ordena o movimento reside no apetite; e a que executa o movimento, nos músculos e nos nervos. Ora, ambas existem nos brutos. Logo, podem ordenar.

2. Demais. — É próprio do escravo ser mandado. Ora, o corpo está para a alma como o servo para o senhor, no dizer do Filósofo. Logo, o corpo recebe as ordens da alma, mesmo nos brutos, composto de corpo e alma.

3. Demais. — Ordenando a si mesmo é que o homem se lança na ação. Ora, os animais também nela se lançam, como diz Damasceno. Logo, são capazes de ordenar.

Mas, *em contrário*. — A ordem é um ato da razão, como já se disse. Ora, os brutos não tem razão. Logo, não podem ordenar.

SOLUÇÃO. — Ordenar não é mais do que mandar alguém fazer alguma coisa, com certa moção intimativa. Ora, tal ato é próprio da razão. Logo, é impossível que os brutos, desprovidos de razão, possam de qualquer modo ordenar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a potência apetitiva ordena um movimento na medida em que move a razão ordenadora. Ora, só os homens são capazes de tal. Pois, nos brutos, a potência apetitiva não é propriamente imperativa senão no sentido geral de mover.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo dos brutos pode certamente obedecer, mas a alma não pode governar porque não pode ordenar. Não há por isso, no caso, relação entre quem ordena e quem é ordenado, mas só, entre o motor e o movido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos impulsionam-se à ação de modo diferente dos homens. Estes o fazem por um imperativo da razão, equivalendo, neles, o impulso a uma ordem. Os brutos porém, pelo instinto natural; pois o apetite deles, uma vez apreendido o objeto conveniente ou não, imediatamente se move para ele ou dele se afasta. Logo são ordenados à ação por outrem, nela não se lançando por si mesmos. E portanto, há neles o impulso, mas não, a ordem.

Art. 3 — Se o uso precede a ordem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o uso precede a ordem.

1. — Pois, a ordem é ato da razão, que pressupõe o da vontade, como já se disse. Ora, o uso é ato da vontade, como também já se disse. Logo, precede a ordem.

2. Demais. — A ordem é um dos meios, em vista do fim. Ora, o uso tem por objeto exatamente esses meios. Logo, é anterior à ordem.

3. Demais. — O ato de toda potência movida pela vontade se chama uso, pois a vontade usa de todas as potências, como já se disse. Ora, a ordem é um ato da razão, enquanto movida pela vontade, como também já se disse. Logo, a ordem é uma espécie de uso. E sendo o comum anterior ao próprio, o uso é anterior à ordem.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o impulso para a ação precede o uso. Ora esse impulso nasce da ordem. Logo, esta precede o uso.

SOLUÇÃO. — O uso do meio, enquanto este é referido ao fim pela razão, precede a eleição, como já se disse. Logo, há forçosamente de preceder à ordem. Porém o uso do meio enquanto submetido à potência executora, depende da ordem, porque o ato de quem usa é conexo com o da coisa usada; assim, ninguém usa de um bastão antes que este, de algum modo, atue. A ordem porém não é simultânea com o ato do ser ordenado; mas naturalmente, é anterior à obediência a si devida, sendo mesmo às vezes essa prioridade temporal. Por onde, é manifesto que a ordem é anterior ao uso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo ato da vontade precede o ato racional da ordem; mas há um que precede e é a eleição; outro que se segue e é o uso. Pois, após a determinação do conselho, juízo da razão, é que a vontade elege; depois da eleição, a razão ordena a quem deve empregar os meios escolhidos; enfim, executando a ordem da razão, a vontade põe-se a usar e essa vontade é, ora a de outrem, quando mandamos a outrem; ora, é a própria, quando ordenamos a nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como os atos são anteriores às potências, assim os objetos, aos atos. Ora, o objeto do uso são os meios. Logo, como a ordem mesma é um meio, pode-se concluir mais acertadamente que ela é antes anterior do que posterior ao uso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o ato da vontade que usa da razão, para ordenar, precede a ordem, assim também se pode dizer que esse mesmo uso da vontade precede qualquer ordem da razão, porque os atos dessas potências se refletem mutuamente uns sobre os outros.

Art. 4 — Se o ato ordenado e a ordem são um mesmo ato.

(III, q. 19, a . 2; De Unione Verbi, a . 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato ordenado e a ordem não são um mesmo ato.

1. — Pois, de potências diversas são diversos os atos. Ora, o ato ordenado procede de uma potência e a ordem, de outra; pois, uma é a potência que ordena e outra, a ordenada. Logo, ato ordenado e ordem não são um mesmo ato.

2. Demais. — Coisas separáveis uma da outra são diversas, pois nada se separa de si mesmo. Ora, às vezes o ato ordenado se separa da ordem; e é quando esta precede sem ser seguida daquele. Logo, ordem e ato ordenado diferem.

3. Demais. — Onde há prioridade de uma coisa sobre outra há diversidade. Ora, a ordem naturalmente precede o ato ordenado. Logo, este difere daquela.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que quando uma coisa é para outra, só uma existe. Ora, o ato ordenado não é senão para a ordem. Logo, ambos constituem um só ato.

SOLUÇÃO. — Nada impede que coisas múltiplas, a uma luz, sejam uma só, a outra. Antes, tudo o que é múltiplo se unifica, num certo ponto de vista, como diz Dionísio. Há-se entretanto de levar em conta a diferença seguinte: certas coisas que são múltiplas, absolutamente, relativamente, constituem uma só; com outras porém, o contrário se dá. Ora, a unidade é predicada do mesmo modo que o ser; e este, absolutamente, é substância e, relativamente, acidente ou ser de razão. Por onde, tudo o que é um, substancialmente, é um, absolutamente, e múltiplo, relativamente. Assim, o todo, no gênero da substância, composto das suas partes integrais ou essenciais, é um, absolutamente, porque é ente e substância, absolutamente; ao passo que as partes são entes e substâncias, no todo. Porém seres, que tem diversidade substancial e unidade accidental, são diversos, absolutamente, e um mesmo ser accidental; assim, muitos homens formam um povo e muitas pedras, um acervo, que é unidade de composição ou de ordem. Do mesmo modo muitos indivíduos com unidade genérica ou específica são múltiplos, absolutamente, e um, relativamente; pois, ser um, genérica ou especificamente, é ser racionalmente uno.

Ora, assim como no gênero dos seres naturais, o todo é composto de matéria e forma — por ex., o homem, de corpo e alma, o qual é um, naturalmente, embora tenha multidão de partes — assim também nos atos humanos, o ato de uma potência inferior se comporta materialmente em relação ao da potência superior, enquanto que aquela age por virtude da superior, que a move; e do mesmo modo o ato do primeiro motor se comporta como forma em relação ao ato do instrumento. Por onde é claro que a ordem e o ato ordenado constituem um só e mesmo ato, do mesmo modo que o todo é uno, embora múltiplo pelas suas partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se as potências diversas não fossem subordinadas entre si, os atos deles seriam diversos, absolutamente. Mas, quando uma potência move a outra, os seus atos constituem, de certo modo, um só, pois um só ato é o do motor e do móvel, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De poder a ordem ser separada do ato ordenado, resulta que são múltiplos, quanto às partes; assim as partes do homem podem ser separadas umas das outras, embora constituam uma unidade total.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que nos seres múltiplos, pelas partes, mas unificados, pelo todo, um tenha prioridade sobre outro; assim, a alma tem de certo modo prioridade sobre o corpo e o coração, sobre os outros membros.

Art. 5 — Se o ato da vontade é ordenado.

(I Ethic., lect. XX).

O quinto discute-se assim. — Parece que o ato da vontade não é ordenado.

1. — Pois, como diz Agostinho, a alma ordena a si mesma o querer, mas não a faz querer. Ora, querer é ato da vontade. Logo, este não é ordenado.

2. Demais. — Ordenar convém a quem compreende a ordem. Ora, à vontade não compete compreendê-la, pois a vontade difere do intelecto, que compreende. Logo, o ato da vontade não é ordenado.

3. Demais. — Se um ato da vontade é ordenado, pela mesma razão todos hão de sê-lo. Ora, se todos o forem, há-se de proceder ao infinito necessariamente; porque o ato da vontade precede o da razão que ordena, como já se disse; e se esse ato da vontade for, por sua vez, ordenado, a ordem, que lhe

corresponde, há de preceder outro ato da razão e assim ao infinito. Ora, é impossível esse processo ao infinito. Logo, o ato da vontade não é imperado.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que está em nosso poder está sujeito à nossa ordem. Ora, os atos da vontade por excelência caem sob nosso poder, pois todos os nossos atos se consideram como estando em nosso poder, enquanto voluntários. Logo, os atos da vontade são ordenados por nós.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a ordem não é senão o ato da razão que manda, com certa moção, que alguma coisa seja feita. Ora, é manifesto que a razão pode ordenar o ato da vontade. Pois, assim como pode julgar que é bom querer uma coisa, assim pode ordenar, mandando-nos querer. Por onde é claro que o ato da vontade pode ser ordenado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como Agostinho diz no mesmo passo, a alma já quer quando a si mesma se ordena, perfeitamente, que queira. E só por ordenar imperfeitamente é que às vezes ordena e não quer. Ora, a ordem imperfeita vem de que a razão é movida, por motivos diversos, a ordenar ou não, e por isso flutua entre esses dois termos e não ordena perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como cada um dos membros corpóreos age não só para si, mas para todo o corpo — p.ex., os olhos vêm para todo ele, — o mesmo se dá com as potências da alma. Pois, o intelecto entende, não só para si, mas para todas as potências; e para todas, e não só para si, a vontade quer. Portanto, o homem ordena-se a si mesmo o ato da vontade, por ser susceptível de compreender e querer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo a ordem um ato da razão, ordenado é o ato que a ela está sujeito. Ora, o ato primeiro da vontade não procede de ordem da razão, mas do instinto da natureza, ou de uma coisa superior, como se disse antes. E portanto não é necessário proceder ao infinito.

Art. 6 — Se um ato da razão pode ser ordenado.

(De Vertut., q. 1, a . 7).

O sexto discute-se assim. — Parece que um ato da razão não pode ser ordenado.

1. — Pois, é inadmissível que alguém ordene a si mesmo. Ora, é a razão que ordena, como já se disse. Logo, o seu ato não pode ser ordenado.

2. Demais. — O essencial é diverso do participado. Ora, a potência, cujo ato é ordenado pela razão, é razão participativamente, como diz o Filósofo. Logo, não pode ser ordenado o ato da potência que é, por essência, razão.

3. Demais. — É ordenado o ato que está em nosso poder. Ora, conhecer e julgar a verdade, ato da razão, não está sempre em nosso poder. Logo, o ato da razão não pode ser ordenado.

Mas, *em contrário*. — O que fazemos livremente, podemos ordenar. Ora, o ato da razão se exerce livremente, pois, como diz Damasceno, o homem procura, percruta, julga e dispõe livremente. Logo, o ato da razão pode ser ordenado.

SOLUÇÃO. — A razão podendo refletir sobre si mesma, ordena não só os atos das outras potências mas, o seu próprio; e portanto, este pode ser ordenado. Devemos porém atender a que o ato da razão pode ser considerado sob duplo aspecto: relativamente ao seu exercício, e então pode sempre ser ordenado, como quando se indica a alguém que preste atenção e use da razão; e relativamente ao objeto, e então

ele se desdobra em dois. Ou, se trata da apreensão de uma verdade qualquer, e isso não está em nosso poder, pois depende de luz natural ou sobrenatural, de que dispomos; e portanto, neste caso, o ato da razão não está em nosso poder e não pode ser ordenado. Ou se trata de dar a razão o seu assentimento ao que apreende aquilo a que o nosso intelecto assente naturalmente, como os primeiros princípios, dar o assentimento ou o dissentimento não depende de nós, mas, da ordem da natureza, e portanto, propriamente falando, isso não pode ser ordenado por nós. Há porém certas verdades apreendidas que não convencem o intelecto de tal modo, que não possa assentir ou dissentir ou, pelo menos, suspender o assentimento ou o dissentimento, por uma causa qualquer; e em tais casos, assentir ou dissentir está em nosso poder e cai sob nossa ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão ordena a si mesma como a vontade a si mesma se move, conforme já se disse; e isso se dá porque essas duas faculdades podem refletir sobre o próprio ato e passar de um para outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por causa da diversidade dos objetos, submetidos ao ato da razão, nada impede que esta participe de si mesma, assim como o conhecimento das conclusões participa do conhecimento dos princípios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Resulta clara do que foi dito.

Art. 7 — Se um ato do apetite sensitivo pode ser ordenado.

(l. q. 81. a . 3; infra, q. 56, a . 4 ad 3; q.58, a . 2; De Verit., q.25, a. . 4 De Virtut., q. 1, a . 4).

O sétimo discute-se assim. — Parece que um ato do apetite sensitivo não pode ser ordenado.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem, que quero; e a Glossa explica, que o homem não quer ceder à concupiscência e contudo cede. Ora, ceder à concupiscência é ato do apetite sensitivo. Logo, tal ato não está sujeito ao nosso império.

2. Demais. — A transmutação formal da matéria corpórea só de Deus depende, como já se estabeleceu na primeira parte. Ora, o ato do apetite sensitivo causa o calor e o frio, que são transmutações corpóreas. Logo, o ato do apetite sensitivo não está sujeito ao império humano.

3. Demais. — O motor próprio do apetite sensitivo é o apreendido pelo sentido ou pela imaginação. Ora, não está sempre em nosso poder apreender desse modo um objeto. Logo, o ato do apetite sensitivo não está sujeito à nossa ordem.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): o concupiscível e o irascível, que pertencem ao apetite sensitivo, obedecem à razão. Logo, o ato desse apetite cai sob as ordens da razão.

SOLUÇÃO. — Um ato cai sob nossas ordens na medida em que cai sob nosso poder, como já se disse. Por onde, para se compreender como o ato do apetite sensitivo cai sob o império da razão necessário é considerar como está em nosso poder. Ora, é de saber, que o apetite sensitivo difere do intelectivo, chamado vontade, por ser virtude de um órgão corpóreo, o que não se dá com a vontade. Ora, todo ato de uma potência, que se serve de órgão corpóreo, depende não só da potência da alma correspondente, mas também da disposição do órgão corpóreo; assim, a visão depende da potência visual e da qualidade dos olhos, que a facilita ou impede. Por onde, o ato do apetite sensitivo não só depende da potência apetitiva, mas também, da disposição do corpo. Porém a atividade de uma potência da alma resulta de uma apreensão ou imaginação. Ora, a apreensão imaginativa, sendo

particular, é regulada pela racional, que é universal, assim como uma virtude ativa particular é regulada pela virtude ativa universal. E portanto, por este lado, o ato do apetite sensitivo está sujeito à razão; ao passo que não o está a qualidade e a disposição do corpo; e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão. E pode mesmo acontecer que esse movimento se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão embora esta pudesse preveni-lo se o previsse. E por isso o Filósofo diz que a razão governa o irascível e o concupiscível, não com poder despótico, como o senhor governa o escravo, mas com poder político ou real, como se dá com homens livres, que não estão sujeitos ao governo de modo absoluto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma disposição do corpo, que impede o apetite sensitivo de submeter-se totalmente ao império da razão é que leva o homem a ceder à concupiscência, contra a sua vontade. E por isso o Apóstolo acrescenta, no mesmo lugar: Mas sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito. Também o mesmo acontece por causa do movimento súbito da concupiscência, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A disposição do corpo mantém dupla relação com o ato do apetite sensitivo. Ou ela é precedente, como quando alguém está disposto de certo modo, corporalmente, para tal ou tal paixão; ou é conseqüente, como quando alguém se exalta, estando encolerizado. Ora, a disposição precedente escapa ao império da razão porque procede da natureza ou de alguma precedente moção, que não pode ser acalmada imediatamente. A disposição conseqüente porém esta sujeita a esse império porque depende do movimento local do coração, que se move diversamente segundo os diversos atos do apetite sensitivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para a apreensão do sentido sendo necessário o sensível externo, não está em nosso poder apreender nada, pelos sentidos, sem que o sensível esteja presente e essa presença dele, o homem pode usar do sentido como quiser, a menos que haja impedimento por parte do órgão. A apreensão imaginativa, porém, está subordinada à razão, na medida em que a força ou fraqueza da imaginação o permite. Assim, se um homem não pode imaginar a concepção racional, isso provém ou de não serem imagináveis os seres concebidos, como os incorpóreos; ou da fraqueza da virtude imaginativa, proveniente de alguma indisposição orgânica.

Art. 8 — Se os atos da alma vegetativa estão sujeitos ao império da razão.

(II^a, II^a, q. 148, a. 1, ad 3 III, q. 15, a. 2, ad 1; q. XIX, a. 2; II Sent., dist. XX, q. 1, a. 2, ad 3; De Verit., q. 13, a. 4: Quodl., IV, q. 11, a 1).

O oitavo discute-se assim. — Parece que os atos da alma vegetativa estão sujeitos ao império da razão.

1. — Pois, as forças sensitivas são mais nobres que as da alma vegetativa. Ora, aquelas estão sujeitas ao império da razão. Logo, estas também forçosamente, hão de estar.

2. Demais. — O homem é chamado um pequeno mundo, porque a alma é para o corpo o que Deus é para o mundo. Ora, Deus está no mundo de modo tal que todas as coisas lhe obedecem ao império. Logo, tudo o que existe no homem, incluindo-se as forças da alma vegetativa, obedece ao império da razão.

3. Demais. — Só os atos sujeitos ao império da razão são susceptíveis de louvor e de vitupério. Ora, os atos das potências nutritiva e geratriz são susceptíveis de louvor e de vitupério, de virtude e de vício, como o prova a gula, a luxúria e as virtudes opostas. Logo, os atos dessas potências estão sujeitos ao império da razão.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): o que diz respeito à potência nutritiva e à geratriz escapa à persuasão da razão.

SOLUÇÃO. — Dos atos, uns procedem do apetite natural, outros, do animal ou intelectual; pois, todo agente tende de certo modo para o fim. Ora, o apetite natural não é conseqüente a nenhuma apreensão, como acontece com o apetite animal e com o intelectual. A razão, por outro lado, impera ao modo de potência apreensora. Por onde, os atos procedentes do apetite intelectual ou do animal podem ser governados pela razão; mas não os procedentes do apetite natural. E por isso Gregório Nisseno (Nemésio) diz, que se chama natural ao que pertence à potência geratriz e à nutritiva. Por onde, o ato da alma vegetativa não está sujeito ao império da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto mais imaterial é um ato e tanto mais nobre é e mais sujeito ao império da razão. Por onde, as virtudes da alma vegetativa, não obedecendo à razão, são íntimas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso, a semelhança é parcial, e não total, pois, assim como Deus move o mundo, assim a alma, o corpo; mas a alma não criou o corpo, do nada, com Deus criou o mundo, o que explica que este lhe está totalmente sujeito ao império.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude e o vício, o louvor e o vitupério não se atribuem aos atos mesmos da potência nutritiva e da geratriz, a saber, a digestão e a formação do corpo humano; mas aos atos da parte sensitiva ordenados aos das duas sobreditas potências, por exemplo, aos atos de concupiscência relativos à gula e à sensualidade venérea, bem como ao exercício deles, conveniente ou inconveniente.

Art. 9 — Se os membros do corpo obedecem à razão.

(I, q. 81, a. 3 ad 2; infra, q. 56 a. 4, ad 3; q. 58, a. 2; II Sent., dist. XX, q. 1, a. 2, ad 3; De Pot., q. 3, a. 15, ad 4).

O nono discute-se assim. — Parece que os membros do corpo não obedecem à razão.

1. — Pois como se sabe, distam mais da razão que as virtudes da alma vegetativa. Ora, estas não obedecem à razão, como já se disse. Logo, muito menos os membros do corpo.

2. Demais. — O coração é o princípio do movimento animal. Ora, os movimentos do coração não estão sujeitos ao império da razão; pois, como diz Gregório Nisseno (Nemésio), seu pulsar não é regulado pela razão. Logo, o movimento dos membros corpóreos não está sujeito ao império da razão.

3. Demais. — Como diz Agostinho, o movimento dos órgãos da geração, ora, é importuno e involuntário; ora, não obedece à vontade, quando querido e o corpo fica frígido quando a concupiscência ferve na alma. Logo, o movimento dos membros não obedece à razão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A alma ordena que a mão se mova e esta o faz com tanta felicidade, que apenas se distingue a ordem, da execução.

SOLUÇÃO. — Os membros do corpo são por assim dizer os órgãos das potências da alma; e portanto, do modo por que estas obedecem à razão, desse mesmo também obedecem aqueles. Ora, como as virtudes sensitivas estão sujeitas ao império da razão, mas não as naturais, assim também, todos os movimentos dos membros resultantes das potências sensitivas estão sujeitos ao sobredito império; não o estão porém, os resultantes das virtudes naturais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os membros não se movem a si mesmos mas são movidos pelas potências da alma, das quais certas mais se aproximam da razão que as virtudes da alma vegetativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que respeita ao intelecto e à vontade, primeiro encontramos o que é natural, donde o mais deriva; assim, do conhecimento natural dos primeiros princípios deriva o conhecimento das conclusões; do fim naturalmente desejado pela vontade resulta a eleição dos meios. Assim também, nos movimentos corpóreos, o princípio é natural. Pois, o princípio do movimento corpóreo procede do movimento do coração; e por isso este é natural e não voluntário, resultando, como acidente próprio, da vida, que procede da união do corpo com a alma. Semelhantemente, o movimento dos corpos graves e leves resulta da forma substancial dos mesmos, e por isso se diz que são movidos pelo gerador, conforme o Filósofo. E daqui vem que esse movimento se chama vital. Por onde, diz Gregório Nisseno (Nemésio), que assim como a potência geratriz e a nutritiva não obedecem à razão, assim também não obedece o movimento pulsativo, que é vital, assim designado essa expressão o movimento do coração, que se manifesta pelas veias pulsáteis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, é por pena do pecado que o movimento dos membros genitais não obedece a razão; de modo que a alma sofra a pena da sua desobediência a Deus, precisamente no membro pelo qual o pecado original se transmite aos descendentes. Mas como pelo pecado dos nossos primeiros pais, conforme a seguir se dirá, a natureza foi abandonada a si mesma, privada do dom sobrenatural, que fora divinamente conferido ao homem, vejamos qual a razão natural por que, em particular, o movimento desses membros não obedece à razão. Aristóteles, no livro *De causis motus animalium* descobre a causa em os movimentos do coração e dos membros pudendos serem involuntários; pois, estes se movem em consequência de alguma apreensão, em virtude da qual o intelecto e a fantasia representam algo de que resultam paixões da alma, provocadoras de tal movimento. E não se movem conforme a injunção da razão ou do intelecto porque para o movimento de tais membros é necessária alguma alteração natural — a calidez ou a frieza — que não está sujeita ao império da razão. — E isso se dá especialmente com esses dois membros porque cada um deles é como que um animal separado, enquanto princípio de vida; ora, o princípio é, virtualmente, o todo. Assim, o coração é o princípio dos sentidos; e do membro genial procede a virtude seminal que constitui, virtualmente, todo o animal. E por isso tem naturalmente movimentos próprios, por ser necessário que os princípios sejam naturais, como já se disse.

Questão 18: Da bondade e da malícia dos atos humanos em geral.

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia dos atos humanos. Primeiro, de como é uma ação humana boa ou má. Segundo, do que resulta da bondade ou da malícia dos atos humanos, p. ex., o mérito ou o demérito, o pecado e a culpa.

Sobre o primeiro ponto ocorre tríplice consideração. A primeira é sobre a bondade e a malícia dos atos humanos em geral. A segunda, da bondade e da malícia dos atos interiores. A terceira, da bondade e da malícia dos atos externos.

Sobre a primeira questão onze artigos se discutem:

Art. 1 — Se todas as ações humanas são boas ou se as há más.

(De Malo, q. 2, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que todas as ações do homem são boas e nenhuma é má.

1. — Pois, como diz Dionísio, o mal só age em virtude do bem. Ora, este não produz aquele. Logo, nenhuma ação é má.

2. Demais. — Nada age senão enquanto atual. Ora, nada é mau por ser atual, mas por ser a potência privação do ato; pois, um ser é bom na medida em que a potência é aperfeiçoada pelo ato, como diz Aristóteles. Ora, nada age enquanto mau, mas só enquanto bom. Logo, todas as ações são boas e nenhuma é má.

3. Demais. — Só acidentalmente o mal pode ser causa, como se vê claramente em Dionísio. Ora, de toda ação há de resultar algum efeito, necessariamente. Logo, nenhuma é má, mas todas são boas.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Jo 3, 20): Porquanto todo aquele que obra mal aborrece a luz. Há portanto ações humanas más.

SOLUÇÃO. — Fala-se do bem e do mal das coisas, porque há proporção entre estas e as suas ações. Ora, cada coisa é boa na mesma medida em que é, pois o bem e o ser se convertem, como já se disse na primeira parte. Só Deus porém tem toda a plenitude do ser, por causa da sua unidade e simplicidade; ao passo que as criaturas possuem a plenitude do ser que lhes convém, de modo múltiplo. Assim umas possuem o ser de modo relativo, e contudo falta-lhes algo à plenitude devida. A plenitude do ser humano, p. ex., implica a composição de alma e corpo, com todas as potências e instrumentos do conhecimento e do movimento; por onde, a quem faltar um desses elementos, faltar-lhe-á algo da plenitude do seu ser. Pois quanto tiver de ser tanto terá de bondade; e na medida em que lhe faltar algo da plenitude do seu ser, nessa mesma lhe faltará a bondade e será considerado mau; assim, para um cego é bem o viver e mal, estar privado da vista. Se porém não tivesse nenhum ser ou nenhuma bondade, não poderia considerar-se mau nem bom. Como porém da essência do bem é a plenitude do ser, o ente a que faltar a plenitude que lhe é devida, não será considerado bom, absoluta, mas relativamente, enquanto ser; poderá contudo ser considerado ser, absolutamente, e não ser, relativamente, conforme se disse na primeira parte.

Assim pois devemos concluir que toda ação, na medida em que é, nessa mesma é boa; e lhe faltará a bondade, sendo, por isso considerada má, na mesma medida em que lhe faltar algo da plenitude do ser devido; p. ex., se lhe faltar a quantidade determinada exigida pela razão, ou o lugar devido, ou coisa semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal age em virtude do bem deficiente. Se pois o bem faltasse totalmente, não haveria ser nem ação; e se o bem não fosse deficiente, não haveria mal. Por onde, a ação causada, em virtude de um bem deficiente, há de ser também deficientemente boa: é boa, relativamente e má, absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede um ser tenha, num ponto de vista, a atualidade, que o faz agir e, noutro, a privação do ato, que lhe causa a ação deficiente. Assim um cego, tendo as pernas sãs, pode andar; mas, privado da vista, com a qual se dirige, a marcha fica-lhe defeituosa e há de ser trôpego no andar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma ação má pode, por si, produzir um efeito, na medida em que tiver algo de bondade e de ser. Assim, o adultério é causa de geração humana enquanto implica a união dos sexos e não, enquanto contraria a ordem racional.

Art. 2 — Se a ação humana haure no objeto a sua bondade ou malícia.

(Infra, q. 19, a . 1; II Sent., dist. 36, a . 5).

O segundo discute-se assim. — Parece que a ação humana não haure no objeto a bondade ou a malícia.

1. — Pois, o objeto de uma ação é uma realidade. Ora, não nas coisas, mas no uso que delas fazem os pecadores, está o mal, como diz Agostinho. Logo, a ação humana não haure no objeto a sua bondade ou malícia.

2. Demais. — O objeto é como a matéria da ação. Ora, a bondade de uma coisa não provém da matéria, mas antes, da forma, que a atualiza. Logo, não é no objeto que os atos haurem a bondade ou a malícia.

3. Demais. — O objeto da potência ativa está para a ação, como o efeito para a causa. Ora, a bondade da causa não depende do efeito, mas antes, ao contrário. Logo, não se tira do objeto a bondade nem a malícia do ato humano.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Os 9, 10): e se tornaram abomináveis como as coisas que amaram. Ora, o homem, pela malícia dos seus atos, é que se torna abominável perante Deus. Logo, essa malícia depende dos maus objetos que o homem ama. E o mesmo se deve dizer da bondade.

SOLUÇÃO. — Conforme já se disse, o bem e o mal das ações, como das demais coisas, depende da plenitude ou da deficiência do ser. Ora, o que em primeiro lugar concorre para tal plenitude é aquilo que especifica. E assim como a forma é a que especifica um ser natural, assim o objeto é o que especifica o ato, como o termo, o movimento. Por onde, assim como a bondade primeira de um ser natural depende da sua forma, que o especifica, assim a primeira bondade do ato moral depende do objeto conveniente; e por isso alguns costumam falar do que é bom, no seu gênero, como, p. ex., usar o que se possui. E assim como, nos seres naturais, o primeiro mal consiste em o ser gerado não conseguir a sua forma específica, p. ex., se a geração, em vez de produzir um homem, produz outro ser, assim também o primeiro mal nos atos morais, é o procedente do objeto, como tomar o bem de outrem. E este se chama o mal no seu gênero, tomando gênero no sentido de espécie, como quando dizemos gênero humano para significar toda a espécie humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as coisas exteriores sejam em si mesmas boas, nem sempre contudo mantêm a proporção devida com tal ação ou tal outra; e por isso, consideradas como objetos de tais ações, cessam de ser boas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto não é a matéria da qual procede a ação, mas a matéria sobre a qual ela recai; e exerce de certo modo a função de forma, enquanto especifica.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem sempre o objeto de uma ação humana é o de uma potência ativa. Pois, a potência apetitiva é de certo modo passiva, enquanto movida pelo objeto desejado, e contudo é princípio de atos humanos. Além disso, os objetos das potências ativas não são eleitos senão quando já transformados; assim, o alimento transformado é o efeito da potência nutritiva; ao passo que o ainda não transformado é como a matéria sobre a qual age essa potência. Demais disso, sendo o objeto de certo modo efeito da potência ativa, resulta que é o termo da ação dela. E por conseqüência dá-lhe a forma e a espécie, pois o movimento se especifica pelo termo. E embora a bondade de uma ação não seja causada pela bondade do seu efeito, contudo chamamos boa a ação capaz de produzir bom efeito; de modo que na proporção entre a ação e o efeito consiste a razão mesma da sua bondade.

Art. 3 — Se as circunstâncias tornam uma ação boa ou má.

(II Sent., dist. XXVI, a . 5; De Malo, q. 2, a . 4, ad 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as circunstâncias não tornam uma ação boa

1. — Pois, as circunstâncias circunstam ao ato, existindo como fora dele, segundo já se disse. Ora, o bem e o mal existem nas coisas mesmas, como diz Aristóteles. Logo, as ações não são nem boas nem más em virtude das circunstâncias.

2. Demais. — É sobretudo da bondade e malícia dos atos que trata a ciência dos costumes. Ora, as circunstâncias, sendo acidentes dos atos, escapam à consideração da ciência, pois nenhuma trata do que é acidental, como diz Aristóteles. Logo, a bondade e a malícia dos atos não resulta das circunstâncias.

3. Demais. — O que convém a uma coisa substancialmente não se lhe atribui acidentalmente. Ora, do primeiro modo é que o bem e o mal convêm às ações pois elas podem ser genericamente boas ou más, como já se disse. Logo, não lhes convêm serem boas ou más em virtude das circunstâncias.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o homem virtuoso age como e quando deve, e conforme às demais circunstâncias. Logo, ao contrário, o vicioso, dado a cada espécie de vício, age como e quando não deve e em desconformidade com as demais circunstâncias. Logo, as ações humanas são boas ou más conforme às circunstâncias.

SOLUÇÃO. — Os seres naturais não recebem da forma substancial, que as especifica, toda a plenitude da perfeição que lhes é devida, mas muito lhes acrescentam os acidentes supervenientes; assim ao homem, a figura, a cor e os demais acidentes, dos quais, a falta de algum, para a proporção normal, redundam em mal. Pois, o mesmo se dá com as ações, cuja plenitude de bondade não consiste toda na espécie, mas no que lhes advém como acidente. Ora, tais são as circunstâncias devidas. Logo, se uma delas falta, a ação há de ser má.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As circunstâncias são exteriores à ação, por não serem da essência desta, embora nela existam, como acidentes; do mesmo modo que os acidentes das substâncias naturais são exteriores às essências delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem todos os acidentes tem relações contingentes com a substância, mas alguns as têm necessárias, e como tais são objetos da consideração científica. E é deste modo que a ciência dos costumes considera as circunstâncias dos atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem e o ser se convertem. Ora, assim como este é substancial e accidental, assim também, tanto dos seres naturais como das ações morais, o bem é essencial e substancial.

Art. 4. — Se a bondade e a malícia dos atos humanos provêm do fim.

(II Sent., dist. XXXVI, a . 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que a bondade e a malícia dos atos humanos não provêm do fim.

1. — Pois, como diz Dionísio, nenhum ato visa o mal como fim do agir. Logo, se pelo fim é que os atos são bons ou maus, nenhum será mau, o que é evidentemente falso.

2. Demais. — A bondade de um ato lhe é algo de intrínseco. Ora, o fim é causa extrínseca. Logo, não é em virtude do fim que uma ação se torna boa ou má.

3. Demais. — Um ato bom pode se ordenar a um fim mau, como quando alguém dá esmola por vanglória; e inversamente, um ato mau pode se ordenar a um fim bom, como quando alguém furta para dar aos pobres. Logo, não é o fim que confere a bondade ou a malícia aos atos.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: quem visa um fim bom é bom, e quem visa um mau, é mau.

SOLUÇÃO. — As coisas se dispõem para a bondade como para o ser. Ora, há certas que têm o ser independente, e em relação a essas basta lhes consideremos o ser, absolutamente. Há outras porém que são dependentes, e devemos então considerar-lhes a causa de que dependem. Ora, assim como o ser de uma coisa depende do agente e da forma, assim a bondade depende do fim. Por isso, a bondade das Pessoas divinas, independente de tudo, não a julgamos relativamente a nenhum fim. As ações humanas porém e quaisquer outras, cuja bondade é dependente, tiram a bondade do fim de que dependem, abstraindo-se da bondade absoluta que lhes é intrínseca.

Assim pois a bondade de uma ação humana pode ser considerada em quatro pontos de vista. Uma é genérica, que convém à ação como tal; pois, é boa na medida em que é ação, como já se disse. Outra é específica, e lhe resulta do objeto conveniente. A terceira, dependente das circunstâncias, é como que accidental. E a quarta, depende do fim, é constituída pela relação com a causa mesma da bondade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem que visamos, quando agimos nem sempre o é verdadeiramente, mas às vezes é bem apenas aparente. E por isso, do fim resulta uma ação má.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o fim seja causa extrínseca, contudo a proporção devida e a relação com ele são inerentes à ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que uma ação deixa de ter todas as quatro bondades referidas. E então pode se dar que a ação boa na sua espécie e relativamente às circunstâncias se ordene a um fim mau, e inversamente. De modo que é absolutamente boa só a ação na qual concorrem todas as

bondades; pois, ao passo que qualquer defeito, por pequeno que seja, causa o mal, o bem procede só de uma causa íntegra, como diz Dionísio.

Art. 5. — Se os atos morais bons e maus diferem especificamente.

(I, q. 48, a . 1, ad 2; II Sent., dist. XL, a . 1; III Cont. Gent., cap. IX; De Malo, q. 2, a . 4; De Virtut., q. 1, a . 2, ad 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que os atos morais bons e maus não diferem especificamente.

1. — Pois, a bondade e a malícia dos atos é como a das coisas, segundo já se disse. Ora, nestas o bem e o mal não diversificam a espécie; assim, da mesma espécie é tanto o homem bom como o mau. Logo, também a bondade e a malícia dos atos não os diversificam especificamente.

2. Demais. — O mal, sendo privação, é de certo modo, não-ser. Ora, este não pode diferenciar, como diz o Filósofo. E, como a diferença constitui a espécie, resulta que um ato mau não pertence a nenhuma espécie. Logo, o bem e o mal não diversificam especificamente, os atos humanos.

3. Demais. — Atos especificamente diversos produzem efeitos diversos. Ora, um efeito pertencente a uma determinada espécie pode resultar tanto de um ato bom como de um mau; assim, o homem é gerado tanto do adultério como do concúbito matrimonial. Logo, os atos bons não diferem especificamente dos maus.

4. Demais. — Os atos são às vezes bons e maus pela circunstância, como já se disse. Ora, esta, sendo acidente, não os especifica. Logo, não é pela bondade nem pela malícia que os atos diferem especificamente.

Mas, *em contrário*. — Segundo o Filósofo, hábitos semelhantes produzem atos semelhantes. Ora, os hábitos bons diferem especificamente dos maus, como a liberalidade, da prodigalidade. Logo, também os atos bons diferem do mesmo modo dos maus.

SOLUÇÃO. — Todo ato se especifica pelo seu objeto, com já se disse. Por onde, é necessário que qualquer diferença no objeto corresponda a uma diversidade específica nos atos. Devemos porém notar que uma diferença no objeto, causa da diferença específica dos atos, relativamente a um princípio ativo, não é causa relativamente a outro, pois, o accidental não especifica senão só o essencial. Ora, uma diferença no objeto pode ser essencial, relativamente a um princípio ativo, e accidental relativamente a outro; assim, o conhecimento da cor e o do som diferem relativamente ao sentido, mas não, relativamente ao intelecto.

Ora, a bondade e a malícia dos atos humanos são relativos à razão. Pois, como diz Dionísio, o bem do homem consiste em ser conforme à razão, e o mal, contrário. E na verdade, o bem de uma coisa é o que lhe convém, formalmente, e o mal, o que lhe contraria a ordem formal. Por onde é claro que a diferença entre o bem e o mal, considerada relativamente ao objeto, implica relação essencial com a razão, o que lhe torna o objeto conveniente ou não conveniente; e assim, chamam-se humanos ou morais os atos procedentes da razão. Logo, é claro que o bem e o mal diversificam especificamente os atos morais, pois, as diferenças essenciais diversificam as espécies.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Mesmo nos seres naturais o bem e o mal, i. é, o que é conforme ou contrário à natureza, diversifica-lhes as espécies; assim, o corpo vivo e o morto não

pertencem à mesma espécie. E, semelhantemente, o bem sendo o conforme à razão, e o mal, o que lhe é contrário, diversificam a espécie moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A privação que o mal supõe não é absoluta mas, resultante de uma certa potência. Assim, é especificamente mau um ato, não por não ter nenhum objeto mas por tê-lo não conveniente à razão, como apoderar-se dos bens alheios. Por onde, na medida em que o objeto for algo de positivo, pode constituir a espécie de um ato mau.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato conjugal e o adultério, enquanto referidos à razão, diferem especificamente e produzem efeitos também especificamente diferentes; pois, aquele merece louvor e prêmio e este, vitupério e pena. Não diferem porém de espécie enquanto relativos à faculdade de gerar; e portanto produzem o mesmo efeito, especificamente.

RESPOSTA À QUARTA. — A circunstância, considerada como diferença essencial do objeto enquanto esta é relativa à razão, pode especificar um ato moral. E isto se dá necessariamente, sempre que a circunstância muda em malícia a bondade de uma ato; pois, ela não torna mau o ato, senão porque contraria à razão.

Art. 6. — Se o fim diversifica especificamente os atos em bons e maus.

(II Sent., dist. XL, a . 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que o fim não diversifica especificamente os atos em bons e maus.

1. — Pois, os atos se especificam pelo objeto. Ora, o fim não é objeto, de nenhum modo. Logo, o bem e o mal dele procedente não diversificam os atos especificamente.

2. Demais. — O acidental não especifica, como já se disse. Ora, é acidental a um ato ser ordenado para um fim; assim, quando se dá esmola por vanglória. Logo, o fim não diversifica especificamente os atos em bons e maus.

3. Demais. — Atos especificamente diversos podem se ordenar a um mesmo fim; assim ao fim da vanglória podem se ordenar os atos de diversas virtudes e de diversos vícios. Logo, o fim não diversifica especificamente os atos em bons e maus.

Mas, *em contrário*, demonstrou-se acima que os atos humanos especificam-se pelo fim. Logo, o fim diversifica especificamente os atos em bons e maus.

SOLUÇÃO. — Certos atos se chamam humanos, enquanto voluntários, com já se disse. Ora, o ato voluntário inclui dois outros: o interior, da vontade, e o exterior, tendo um e outro o seu objeto. Ora, o fim propriamente é o objeto do ato interior da vontade; ao passo que o ato exterior tem por objeto aquilo mesmo sobre o que recai. Por onde, assim como o ato exterior se especifica pelo objeto sobre o qual recai, assim o ato interior da vontade, pelo fim, como seu objeto próprio. Ora, o que procede da vontade tem por assim dizer valor de forma para o que procede do ato exterior, pois a vontade se serve, para agir, dos membros, a modo de instrumentos; e nem os atos exteriores tem valor moral senão enquanto voluntários. Logo, a espécie dos atos humanos é formalmente considerada em relação ao fim; e materialmente, em relação ao objeto do ato exterior. Por onde, diz o Filósofo: aquele que furta para cometer adultério é, propriamente falando, mais adúltero que ladrão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim equivale a um objeto, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É accidental ao ato exterior ordenar-se a um certo fim, mas não o é ao ato interior da vontade, pois este último está para o primeiro como a forma para a matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando muitos atos especificamente diferentes se ordenam a um mesmo fim, há certo, especificamente, diversidade em relação aos atos exteriores, mas unidade em relação ao ato interior.

Art. 7 — Se a espécie de bondade proveniente do fim está compreendida na proveniente do objeto, como a espécie, no gênero.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a espécie de bondade proveniente do fim está compreendida na proveniente do objeto, como a espécie, no gênero; p. ex., quando alguém quer furtar para dar esmola.

1. — Pois, o ato se especifica pelo objeto, como já se disse. Ora, é impossível uma coisa estar compreendida em uma determinada espécie, que, por sua vez, não esteja na que lhe é própria; pois, uma mesma coisa não pode estar em diversas espécies não subordinadas entre si. Logo, a espécie procedente do fim está compreendida na que procede do objeto.

2. Demais. — A última diferença é sempre a que constitui a espécie especialíssima. Ora, a diferença procedente do fim é posterior à procedente do objeto, porque fim é sinônimo de último. Logo, a espécie procedente do fim está compreendida na procedente do objeto, como espécie especialíssima.

3. Demais. — Quanto mais uma diferença é formal tanto mais especial é, pois a diferença está para o gênero, como a forma, para a matéria. Ora, a espécie procedente do fim é mais formal que a procedente do objeto, como já se disse. Logo, aquela está compreendida nesta como a espécie especialíssima no gênero subalterno.

Mas, *em contrário*. — Cada gênero tem as suas diferenças determinadas. Ora, um ato de uma mesma espécie procedente do objeto pode se ordenar a infinitos fins; p. ex., o furto pode se ordenar a infinitos bens ou males. Logo, a espécie proveniente do fim não está compreendida, como gênero, na que procede do objeto.

SOLUÇÃO. — O objeto do ato exterior pode ter dupla relação com o fim da vontade. Pode-se lhe ordenar, essencialmente, como, p. ex., o lutar bem se ordena à vitória; ou, accidentalmente, assim furtar para dar esmola. Ora, como diz o Filósofo, necessariamente as diferenças dividem o gênero e lhe constituem as espécies, essencialmente. Se for accidental, a divisão não será procedente: p. ex., se dividíssemos os animais em racionais e irracionais, e estes em alados e não alados a divisão seria inaceitável, porque alados e não alados não determinam, essencialmente, irracionais. É necessário dividir assim: animais que têm e que não têm pés; destes, uns tem dois pés, outros, quatro, outros, muitos, divisões estas que determinam essencialmente a primeira diferença.

Portanto, quando o objeto não se ordena essencialmente ao fim, a diferença específica dele proveniente não determina essencialmente a resultante do fim, e reciprocamente. Por onde, uma dessas espécies, não se incluindo na outra, o ato moral pertence a duas como espécies disparatadas; e por isso dizemos que quem furta para fornicar pratica duas malícias num só ato. Se porém o objeto se ordena essencialmente ao fim, uma das diferenças é, essencialmente, determinante da outra, e portanto uma está compreendida na outra.

Resta porém examinar qual é a compreendida; e para o sabermos claramente devemos considerar, primeiro, que quanto mais particular é a forma donde deriva uma diferença, tanto mais específica é esta. Segundo, quanto mais universal é um agente, tanto mais universal é a forma que dele procede. Terceiro, quanto mais posterior é um fim, tanto maior é a sua correspondência a um agente mais universal; assim, ao passo que a vitória, fim último do exército, é o fim visado pelo general chefe, o comando de tal batalhão ou tal outro é o fim visado por chefes inferiores. Do sobredito se segue, que a diferença específica procedente do fim é mais geral; e a procedente do objeto essencialmente ordenado a um determinado fim, é específica em relação à primeira. Ora, a vontade, cujo objeto próprio é o fim, é motor universal em relação a todas as potências da alma, cujos objetos próprios são os dos atos particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Substancialmente considerada, uma coisa não pode estar compreendida em duas espécies não ordenadas uma para a outra, mas considerada acidentalmente o pode, assim, uma fruta pertence, pela cor, a uma certa espécie, p. ex., a dos corpos brancos, e pelo odor, à dos perfumados. E semelhantemente, os atos que substancialmente pertencem a uma espécie natural, podem, pelas condições morais supervenientes, incluir-se em duas espécies, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Último na execução, o fim é o primeiro na intenção da razão, pela qual se determinam as espécies dos atos morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença está para o gênero como a forma para a matéria, enquanto ela atualiza o gênero; mas o gênero por sua vez é considerado como sendo mais formal que a espécie por ser mais absoluto e menos contracto. Por onde, as partes da definição se reduzem ao gênero de causa formal, como diz Aristóteles, e então o gênero é causa formal da espécie e tanto mais formal quanto mais comum.

Art. 8 – Se há atos especificamente indiferentes.

(II Sent., dist. XL, a . 5: De Malo, 1. 2, a . 5).

O oitavo discute-se assim. — Parece que não há atos especificamente indiferentes.

1. — Pois, o mal é a privação do bem, segundo Agostinho. Ora, privação e posse opõem-se imediatamente, conforme o Filósofo. Logo, nenhum ato é especificamente indiferente, quase médio entre o bem e o mal.

2. Demais. — Os atos humanos se especificam pelo fim ou pelo objeto, com já se disse. Ora, um e outro é bom ou mau. Logo, todo ato humano é especificamente bom ou mau e nenhum é indiferente.

3. Demais. — Como já se disse, é considerado bom o ato que tem a devida perfeição de bondade; mau, aquele ao qual ela falece. Ora, necessariamente todo ato ou tem a plenitude total da sua bondade ou algo dela lhe falta. Logo, e necessariamente, todo ato é especificamente bom ou mau e nenhum, indiferente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: há certos fatos intermediários que podem ser produzidos com bom ou mau ânimo, dos quais seria temerário julgar. Logo, há atos especificamente indiferentes.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, todo ato se especifica pelo seu objeto; e o ato humano chamado moral se especifica pelo seu objeto, referido ao princípio dos atos humanos, que é a razão. Por onde, se o

objeto do ato inclui algo de conveniente à ordem da razão, esse ato será especificamente bom, p. ex., dar esmola a um pobre. Se porém incluir algo de repugnante à ordem da razão, será especificamente mau, p. ex., furtar, i. é, apoderar-se do alheio. Ora, pode acontecer que o objeto do ato nada inclua de pertencente à sobredita ordem, p. ex., ajuntar uma palha do chão, ir ao campo e outros. E tais atos são especificamente indiferentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há duas espécies de privação: Uma é a do ser, a qual nada deixa e tudo elimina; assim, a cegueira elimina totalmente a vista; as trevas, a luz; a morte, a vida; e entre esta privação e o modo de ser que lhe é oposto não há intermediário possível. A outra consiste em ser privado de certo modo; assim a doença é privação da saúde, não por eliminá-la totalmente, mas por predispor para a sua perda total, que se dá pela morte; e esta privação, deixando alguma coisa, não está sempre em oposição imediata como o seu contrário. Ora, deste modo é que o mal é privação do bem, como diz Simplício ; pois, deixando algo dele, não o exclui totalmente. Por onde, pode haver um meio termo entre o bem e o mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todo objeto ou fim tem alguma bondade ou malícia, pelo menos natural mas, nem sempre implica a bondade ou malícia moral, considerada em relação à razão, como já se disse. Ora, é desta última que agora se trata.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que convém a um ato lhe pertence à espécie. Por onde, embora em a noção da sua espécie não esteja compreendido tudo o que pertence à plenitude da bondade do ato, nem por isso este há de ser especificamente mau ou bom; assim, o homem não é especificamente nem virtuoso nem vicioso.

Art. 9 — Se um ato individualmente considerado pode ser indiferente.

(I Sent., dist. I, q. 3, ad 3; II, dist. XL, a . 5; IV, dist. XXVI, q. 1, a . 4; De Malo, q. 2, a . 5).

O nono discute-se assim. — Parece que um ato individualmente considerado pode ser indiferente.

1. — Pois, nenhuma espécie há que em si não contenha ou possa conter algum indivíduo. Ora, como já se disse, atos há especificamente indiferentes, Logo, um ato individual pode ser indiferente.

2. Demais. — Os atos individuais causam hábitos que lhes são conformes, como diz Aristóteles. Ora, hábitos há indiferentes, pois, diz o Filósofo, que certos, como os plácidos e os pródigos, embora não sejam maus, também não se consideram bons, por se desviarem da virtude, sendo portanto indiferentes quanto ao hábito. Logo, atos individuais há indiferentes.

3. Demais. — O bem moral se refere à virtude e o mal moral, ao vício. Ora, acontece às vezes que o homem não ordena a nenhum fim virtuoso ou vicioso um ato especificamente indiferente. Logo, atos individuais há indiferentes.

Mas, *em contrário*, diz Gregório numa homilia: É ociosa toda palavra a que falta a retidão necessária, ou um motivo de justa necessidade ou de piedosa utilidade. Ora, a palavra ociosa é má, pois, os homens darão conta dela no dia do juízo, como diz o Evangelho (Mt 12, 36). Pelo contrário, será boa a palavra que tem o motivo da justa necessidade ou da pia utilidade. Logo, toda palavra é boa ou má e, pela mesma razão, bom ou mau há de ser qualquer ato. Logo, nenhum ato individual é indiferente.

SOLUÇÃO. — Pode dar-se, às vezes que um ato especificamente indiferente seja, individualmente considerado, bom ou mau. E isto porque o ato moral, como já se disse, tira a sua bondade, não só do

objeto que o especifica, mas também, das circunstâncias, que são como que acidentes; assim uma coisa pode convir a um indivíduo humano, no ponto de vista dos seus acidentes individuais, e não convir ao homem especificamente considerado. Ora, é necessário que um ato individual se revista de alguma circunstância que o torne bom ou mau, ao menos quanto à intenção do fim. E sendo próprio da razão ordenar, o ato procedente da razão deliberativa, que não se ordena ao fim devido, por isso mesmo lhe repugna a ele e é mau; o que se ordena porém ao fim devido, entretanto na ordem da razão, é bom. Ora, como necessariamente todo ato se ordena ou não ao fim devido, todos os atos humanos, procedentes da razão deliberativa, individualmente considerados, ou são bons ou maus.

Os que, porém não procederem dessa razão, mas de uma certa imaginação, como coçar a barba, mover as mãos ou os pés, esses não são, propriamente falando, morais ou humanos, pois, este caráter lhes deriva da razão. Tais, atos serão portanto indiferentes, quase escapando ao gênero dos atos morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De muitos modos pode um ato ser especificamente indiferente. De um modo, se a indiferença lhe for especificamente devida, e neste caso a objeção colhe. Mas deste modo nenhum ato é especificamente indiferente, pois não há nenhum objeto de ato humano que se não possa ordenar ao mal ou ao bem, pelo fim ou pela circunstância. De outro modo, porque não é especificamente, bom nem mau, e portanto só por outra coisa poderá vir a sê-lo. Assim o homem não é especificamente, nem branco nem negro; mas também a espécie não se opõe a tal, pois a brancura e a negrura podem lhe sobrevir de outra causa que não os princípios da espécie.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filósofo considera mau, propriamente falando, o que é nocivo aos outros homens. E nesse sentido diz que o príncipe não é mau porque a ninguém é nocivo, senão a si próprio. E o mesmo se dá com todos os que não são nocivos ao próximo. Ora, nós aqui denominamos mal, em geral, tudo o repugnante à razão; e neste sentido todo ato individual é bom ou mau, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todo fim que esteja na intenção da razão deliberativa pertence ao bem de alguma virtude ou ao mal de algum vício. Pois, o ato mesmo de quem, ordenadamente procura o sustento ou o descanso do próprio corpo ordena-se ao bem da virtude, porque a esse bem se ordena o corpo assim tratado.

Art. 10 — Se uma circunstância pode especificar um ato como bom ou mau.

(Supra, a . 5, ad 4; infra, q. 73, a . 7; IV Sent., dist. XVI, q. 3, a . 2, q^a 3; De Malo, q. 2, a . 6, 7).

O décimo discute-se assim. — Parece que uma circunstância não pode especificar um ato como bom ou mau.

1. — Pois, um ato se especifica pelo seu objeto. Ora, as circunstâncias diferem do objeto. Logo, não especificam o ato.

2. Demais. — As circunstâncias são como acidentes do ato moral, conforme se disse. Ora, o acidente não especifica. Logo, a circunstância não constitui nenhuma espécie de bem ou de mal.

3. Demais. — Uma mesma coisa não pode pertencer a várias espécies. Ora, um mesmo ato pode ter muitas circunstâncias. Logo, a circunstância não especifica um ato como bom ou mau.

Mas, *em contrário*. — O lugar é uma circunstância. Ora, ele pode especificar o ato moral como sendo mau; assim furtar em lugar sagrado é sacrilégio. Logo, a circunstância especifica um ato como bom ou mau.

SOLUÇÃO. — Assim como as espécies dos seres naturais são constituídas pelas formas naturais, assim, as dos atos morais, pelas suas formas, enquanto concebidas pela razão, segundo do sobredito resulta. Como porém a natureza é unilateralmente determinada, não podendo o seu processo ir ao infinito, é necessário chegar-se a uma forma última, donde derive a diferença específica, além da qual não pode haver outra diferença específica. E daí vem que o acidente de um ser natural não pode constituir tal diferença. Ao contrário, o processo da razão não está unilateralmente determinado, mas pode prosseguir além de qualquer termo dado. Por onde, o que é considerado circunstância superveniente ao objeto, que determina a espécie de um ato, pode por sua vez ser considerado pela razão ordenadora como condição principal do objeto determinante da espécie do ato. Assim, o apoderar-se do alheio, especificado pela noção de alheio como furto, exerce a função de circunstância, se ademais se considerarem as questões de lugar ou de tempo. Mas como a razão ainda pode, no concernente ao lugar, ao tempo e outras questões desse gênero, estabelecer relações, pode dar-se que a condição de lugar, relativamente ao objeto, seja considerada contrária à ordem da razão, p. ex., porque ela ordena que se não deve injuriar em lugar sagrado. De modo que o apoderar-se do alheio em tal lugar acrescenta uma contrariedade especial à ordem da razão. E portanto, o lugar, considerado antes como circunstância, o é agora como condição principal do objeto contrário à razão. E desta maneira sempre que alguma circunstância respeite uma ordem especial da razão, favorável ou contrária, necessariamente essa circunstância especifica o ato moral como bom ou mau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A circunstância, na medida em que especifica um ato, é considerada condição do objeto, segundo já se disse, e uma como diferença específica do mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A circunstância como tal, tendo natureza de acidente, não especifica; mas, sim, quando transformada em condição principal do objeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem toda circunstância especifica um ato moral como bom ou mau, pois, não é qualquer que implica uma relação de conveniência ou inconveniência com a razão. Por onde, embora sejam muitas as circunstâncias de um ato, nem por isso ele há de pertencer a muitas espécies. Todavia não há inconveniente em um ato moral pertencer a várias espécies morais, mesmo disparatadas, como já se disse.

Art. 11 — Se toda circunstância referente à bondade ou à malícia especifica um ato.

(Infra, q. 73, a . 7; IV Sent., dist. XVI, q. 3, a . 2, q^a3; De Malo, q. 2, a . 7).

O undécimo discute-se assim. — Parece que toda circunstância referente à bondade ou malícia especifica um ato.

1. — Pois o bem e o mal são diferenças específicas dos atos morais. Por onde, o que causa uma diferença na bondade ou malícia do ato moral também a causa na diferença específica. Ora, tudo o que aumenta a bondade ou malícia de um ato, fá-lo diferir, sob este aspecto, e portanto especificamente. Logo, toda circunstância que aumenta a bondade ou malícia de um ato especifica-o.

2. Demais. — A circunstância adveniente ou implica em si alguma razão de bondade ou malícia, ou não implica. Se não, nada pode acrescentar à bondade ou malícia do ato; pois, o que não é bom não pode tornar melhor, nem pode tornar pior o que não é mau. Se, pelo contrário, incluir em si qualquer razão de bondade ou malícia, especifica por isso mesmo o ato. Logo, toda circunstância, que aumenta a bondade ou a malícia, constitui nova espécie de bem ou de mal.

3. Demais. — Segundo Dionísio, o mal é causado por um defeito qualquer. Ora, qualquer circunstância agravante da malícia implica um defeito especial. Logo, causa nova espécie de pecado. E pela mesma razão, qualquer que aumente a bondade parece acrescentar-lhe nova espécie de bondade, assim como qualquer unidade acrescentada ao número produz nova espécie numérica, pois, o bem consiste em número, peso em medida.

Mas, *em contrário*. — O mais e o menos não diversificam a espécie, mas um e outro é circunstância que aumenta a bondade ou a malícia. Logo, nem toda circunstância, que aumente a bondade ou a malícia, especifica o ato moral como bom ou mau.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a circunstância especifica um ato moral como bom ou mau, quando concernente a uma ordem especial da razão. Mas acontece, às vezes que uma circunstância não está nesse caso, quer quanto ao bem, quer quanto ao mal, senão sendo pressuposta outra circunstância que especifique como bom ou mau o ato moral. Assim, apoderar-se de alguma coisa em grande ou pequena quantidade só concerne à ordem da razão, relativamente ao bem ou ao mal, se for pressuposta outra condição da qual o ato tira a sua malícia ou a sua bondade; por exemplo, se esse bem for alheio — o que repugna à razão. Por onde, apoderar-se do alheio em grande ou pequena quantidade não diversifica a espécie do pecado; mas pode agravá-lo ou diminuí-lo. E o mesmo se dá com os outros males ou bens. Logo, nem toda circunstância, que aumente a bondade ou a malícia, diversifica a espécie do ato moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A diferença de aumento e diminuição, nas coisas susceptíveis, desta e daquela, não diversifica a espécie, assim como a diferença de maior ou menor brancura não faz diferir a espécie da cor. E, semelhantemente, o que diversifica, aumentando e diminuindo o bem ou o mal, não causa diferença específica no ato moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A circunstância que agrava o pecado ou aumenta a bondade de um ato não tem às vezes bondade ou malícia em si mesma, mas relativamente a uma outra condição do ato, como se disse. E portanto, não confere espécie nova, mas aumenta a bondade ou a malícia proveniente dessa outra condição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma circunstância pode implicar um defeito particular, não em si mesma, mas relativamente à outra coisa. E semelhantemente, pode acrescentar uma nova perfeição só por comparação com outra coisa. De modo que, embora aumente a bondade ou a malícia, contudo nem sempre faz variar a espécie de bem ou de mal.

Questão 19: Da bondade do ato interior da vontade.

Em seguida devemos tratar da bondade do ato interior da vontade.

E sobre esta questão, dez artigos se discutem:

Art. 1 — Se a bondade da vontade depende do seu objeto.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende do seu objeto.

1. — Pois, a vontade só pode querer o bem, porquanto, o mal lhe é contrário, como diz Dionísio. Se portanto a bondade da vontade dependesse do seu objeto, resultaria que toda vontade seria boa e má, nenhuma.

2. Demais. — O bem principal é do fim; e por isso a bondade deste, como tal, não depende de nada. Ora, segundo o Filósofo, a ação boa é um fim, embora a produção nunca o seja porque sempre se ordena, à coisa produzida, como ao fim. Logo, a bondade da vontade não depende de nenhum objeto.

3. Demais. — Qual é um ser tal é o que produz. Ora, o objeto da vontade é bom pela sua bondade natural. Logo, não pode ele conferir-lhe a ela uma bondade moral; e portanto esta, quando concernente à vontade, não depende do objeto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a justiça é que leva certos a quererem ações justas; e pela mesma razão, pela virtude é que querem o bem. Ora, boa é a vontade que opera virtuosamente. Logo a bondade da vontade provém de querer o bem.

SOLUÇÃO. — O bem e o mal, em si, diferenciam os atos da vontade, à qual se referem, assim como o verdadeiro e o falso se referem à razão cujos atos distingue a diferença existente entre a verdade e a falsidade, que nos leva a considerar uma opinião como verdadeira ou falsa. Por onde, a vontade boa e a má são atos especificamente diferentes. Ora, a diferença específica dos atos depende dos objetos, como já se disse. Logo, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Longe de sempre querer o verdadeiro bem, a vontade quer às vezes um bem aparente, bem, certo, de algum modo, mas que não convém, absolutamente ao apetite. E por isso o ato da vontade, nem sempre bom, é às vezes, mau.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um ato possa de certo modo ser o fim último do homem, nem por isso é ato da vontade, como já se disse antes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem é apresentado à vontade pela razão como objeto; e na medida em que entra na ordem da razão, pertence à ordem moral e causa, no ato da vontade, a bondade moral. Pois a razão é o princípio dos atos humanos e morais, como antes se disse.

Art. 2 — Se a bondade da vontade depende só do objeto.

O segundo discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende só do objeto.

1. — Pois, o fim tem mais afinidade com a vontade do que com outra potência. Ora, os atos das outras potências recebem a sua bondade, não só do objeto, mas também do fim, como do sobredito resulta. Logo, também a vontade recebe a sua, não do objeto, mas do fim.

2. Demais. — A bondade de um ato provém não só do objeto mas também das circunstâncias, como já se disse. Ora, a diferença de bondade e malícia no ato da vontade varia com a diversidade das circunstâncias; assim, se queremos alguma coisa quando, onde, quanto e como devemos ou não devemos querer. Logo, a bondade da vontade depende não só do objeto, mas também das circunstâncias.

3. Demais. — A ignorância das circunstâncias excusa a malícia da vontade, como já se disse. Ora, isto não se daria se a bondade e a malícia da vontade não dependessem das circunstâncias. Logo, destas dependem e não só do objeto.

Mas, *em contrário*. — As circunstâncias, como tais, não especificam um ato, como já se disse. Ora, o bem e o mal são diferenças específicas do ato de vontade, segundo foi dito. Logo, a bondade e a malícia da vontade não dependem das circunstâncias, mas só do objeto.

SOLUÇÃO. — Em qualquer gênero, quanto mais uma coisa tiver prioridade sobre outras tanto mais simples será e tanto menos elementos de composição terá; assim os primeiros corpos são simples. Assim, como facilmente se verifica, o que num gênero tem prioridade é de certa maneira simples e uno. Ora, o princípio da bondade e malícia dos atos humanos procede de um ato da vontade. E portanto, a bondade e a malícia desta se fundam nalguma unidade, ao passo que a bondade e a malícia dos outros atos podem advir-lhes de origens diversas.

Ora, o que num gênero é princípio não é accidental, mas essencial; pois, tudo o que é accidental se reduz ao seu princípio, que é o essencial. Logo, a bondade da vontade depende unicamente do que torna o ato essencialmente bom, isto é, do objeto, e não das circunstâncias, acidentais do ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim é o objeto da vontade mas não das demais faculdades. Por onde, a bondade do ato da vontade proveniente do objeto não difere da que provém do fim, a não ser acidentalmente, se um fim depender de outro e uma vontade, de outra; ao passo que, nos atos das outras faculdades, há diferença entre essas duas bondades.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Suposto que a vontade quer o bem, nenhuma circunstância pode torná-la má. E quando se diz que podemos querer um bem quando não devemos, pode-se entendê-lo em dois sentidos. Ou a circunstância se refere ao objeto querido, e então a vontade não quer o bem, o que se dá se decidirmos praticar um ato quando não devemos; ou se refere ao ato de querer, e então é impossível queiramos um bem quando não devemos, porque devemos querer sempre o bem e só por acidente é que, querendo um determinado bem, ficamos impedidos de querer o bem devido; mas então o mal não provém de querermos esse determinado bem, mas de não querermos o outro. E o mesmo se deve dizer das outras circunstâncias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ignorância das circunstâncias excusa a malícia da vontade, quando se referem ao objeto querido, fazendo com que ignoremos as circunstâncias do ato que queremos.

Art. 3 — Se a bondade da vontade depende da razão.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende da razão.

1. — Pois, o anterior não depende do posterior. Ora, o bem pertence, antes, à vontade que à razão, como do sobredito resulta. Logo, o bem da vontade não depende da razão.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a bondade do intelecto prático é a verdade conforme ao apetite reto. Ora, este é a vontade boa. Logo, a bondade da razão prática depende, mais, daquela da vontade, do que inversamente.

3. Demais. — O motor não depende do que é movido, mas inversamente. Ora, a vontade move a razão e as demais faculdades, como se disse. Logo, a bondade da vontade não depende da razão.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: É imoderada toda pertinácia do querer, quando a vontade não está sujeita a razão. Ora, a bondade da vontade consiste em não ser imoderada. Logo, depende da razão.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a bondade da vontade depende propriamente, do objeto, e este lhe é proposto pela razão; pois, o bem conhecido pelo intelecto é o objeto proporcionado à vontade, ao passo que não lhe é proporcionado a ela, mas ao apetite sensitivo, o bem sensível ou imaginário. Pois, enquanto que a vontade pode tender ao bem universal apreendido pela razão, o apetite sensitivo não tende senão para um bem particular, apreendido pela potência sensitiva. Logo, a bondade da vontade depende da razão, do mesmo modo por que depende do objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem sob o aspecto de bem, i. é, de desejável, é objeto antes da vontade que da razão. Porém o é da razão, sob o aspecto de verdadeiro, antes de o ser da vontade sob o de desejável; porque o apetite da vontade não pode tender para o bem se este não for apreendido primeiro pela razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No passo aduzido, o Filósofo se refere ao intelecto prático enquanto delibera e raciocina sobre os meios, e é então aperfeiçoado pela prudência. Ora, no concernente aos meios, a retitude da razão consiste na conformidade como o apetite do fim devido. Este, contudo pressupõe a apreensão reta do fim, pela razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade move de certa maneira a razão, que por sua vez e de algum modo move a vontade para o seu objeto, como já se disse.

Art. 4 — Se a bondade da vontade humana depende da lei eterna.

O quarto discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade humana não depende da lei eterna.

1. — Pois, o que é medido só pode sê-lo por uma regra e uma medida. Ora, a regra da vontade humana, da qual depende a sua bondade, é a razão reta. Logo, essa bondade não depende da lei eterna.

2. Demais. — A medida deve ser homogênea com o medido, como diz Aristóteles. Ora, a lei eterna não é homogênea com a vontade humana. Logo, não lhe pode servir de medida, a ponto de dela depender a sua bondade.

3. Demais. — Da medida devemos estar certíssimos. Ora, a lei eterna nos é desconhecida. Logo, não pode ser a medida da nossa vontade, a ponto de a sua bondade dela depender.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: o pecado consiste em fazer, dizer ou desejar o que é contrário à lei eterna. Ora, a malícia da vontade é a raiz do pecado. E como a malícia se opõe à bondade, a bondade da vontade depende da lei eterna.

SOLUÇÃO. — Em todas as causas ordenadas o efeito depende mais da causa primeira que da segunda, porque esta não age senão em virtude daquela. Ora, é em virtude da lei eterna, que é a razão divina, que a razão humana é a regra da vontade humana, pela qual se lhe mede a bondade. E por isso, diz a

Escritura (Sl 4, 6 e 7): Muitos dizem: quem nos patenteará os bens? Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, quase dizendo: a luz da razão, existente em nós, pode nos mostrar o bem e regular a vontade, na medida em que é a luz do teu rosto, i. é, dele derivada. Por onde, é manifesto que a vontade humana depende muito mais da lei eterna que da razão humana; de modo que, quando esta falha, é necessário recorrer aquela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O medido não pode ter várias medidas próximas; pode contudo tê-las várias, ordenando-se uma à outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A medida próxima deve ser homogênea com o medido, não porém a remota.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a lei eterna nos seja desconhecida, enquanto existente na mente divina, contudo se nos torna conhecida de algum modo, ou pela razão natural, dela derivada e imagem própria sua, ou por alguma revelação superveniente.

Art. 5 — Se a vontade discordante da razão errônea é má.

(II Sent., dist. XXXIX., q. 3, a . 3; De Verit., q. 17, a . 4; Quodl. III, q. 12 a . 2; VIII, q. 6, a . 3; IX, q. 7, a . 2; Rom., cap XIV, lect. II; Galat., cap. V, lect. I).

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade discordante da razão errônea não é má.

1. — Pois, a razão, enquanto derivada da lei eterna, é a regra da vontade humana, como se disse. Ora, dessa lei não deriva a razão errônea, que portanto não pode ser regra da vontade humana. Logo, não é má a vontade discordante da razão errônea.

2. Demais. — Segundo Agostinho, a ordem de uma autoridade inferior não obriga quando contrária à da autoridade superior; assim, se um procônsul mandar o que o imperador proíbe. Ora, a razão errônea às vezes, propõe coisas contrárias à ordem do superior, que é Deus, cuja autoridade é suma. Logo, o ditame da razão errônea não obriga, e portanto não é má à vontade que discorda dessa razão.

3. Demais. — Toda vontade é má que é culpada de alguma espécie de malícia. Ora, a vontade discordante da razão errônea não pode ser culpada de nenhuma espécie de malícia; p. ex., se a razão erra dizendo que se deve fornicar, à vontade que não quer fazê-lo não pode ser culpada de nenhuma espécie de malícia. Logo, a vontade discordante da razão errônea não é má.

Mas, *em contrário*. — Como já ficou dito na primeira parte, a consciência não é senão a aplicação da ciência a um ato particular, e reside na razão. Logo, a vontade discordante da razão errônea é contrária à consciência. Ora, toda vontade tal é má, pois diz a Escritura (Rm 14, 23): E tudo o que não é segundo a fé é pecado, i. é, tudo o que é contrário à consciência. Logo, a vontade discordante da razão errônea é má.

SOLUÇÃO. — Sendo a consciência de certo modo um ditame da razão, pois é uma aplicação da ciência aos atos, como já se disse na primeira parte, indagar se a vontade discordante da razão errônea é má é o mesmo que indagar se a consciência errônea obriga. E a este propósito certos distinguiram três gêneros de atos: os genericamente bons, os indiferentes e os genericamente maus. E ensinam que não há erro se a razão ou a consciência decidir a prática de um ato genericamente bom ou genericamente mau, pois a mesma razão que ordena o bem proíbe o mal. Porém será errônea a razão ou a consciência se determinar, que devamos praticar, em virtude de um preceito, uma ação má em si mesma ou proibir a prática de um ato em si mesmo bom. E semelhantemente, será errônea a razão ou a consciência se

dispuser que um ato em si mesmo indiferente, como levantar uma palha do chão, é proibido ou ordenado. Doutrinam pois que a razão ou a consciência errônea em relação aos atos indiferentes, quer ordenando-os ou proibindo-os, obriga, de modo que a vontade discordante de tal razão errônea é má e comete pecado. Porém a razão ou a consciência errônea ordenando o mal em si, ou proibindo o que em si é bom e necessário à salvação, não obriga; e em tais casos a vontade discordante da razão ou da consciência errônea não obriga.

Mas esta doutrina é irracional. Pois, quanto aos atos indiferentes, a vontade discordante da razão ou da consciência errônea é má, de certo modo, pelo seu objeto, do qual depende a bondade ou malícia da vontade; não o é porém pelo objeto considerado em a sua natureza, senão só porque é apreendido acidentalmente pela razão como bom ou mau, como um bem a ser feito ou um mal a ser evitado. E como o objeto da vontade lhe é proposto pela razão, segundo já se disse, desde que um objeto lhe é proposto por ela como sendo mau, à vontade que o aceita, aceita o mal. Ora, tal se dá, não só com os atos indiferentes, mas também com os bons ou maus. Pois, não só um ato indiferente pode ser tomado acidentalmente como bom ou mau, mas ainda o bem pode assumir o aspecto do mal, ou o mal, o do bem, em virtude da apreensão da razão. P. ex., abster-se de fornicar é um bem, mas só é abraçado pela vontade na medida em que a razão lho propõe; se pois for proposto pela razão errônea como mal, à vontade o quer sob o aspecto de mal. Por onde, a vontade será má porque quer o mal, não em si, mas acidental, em virtude da apreensão da razão. Semelhantemente, crer em Cristo é em si bom e necessário à salvação; mas esse bem a vontade não o quer senão enquanto proposto pela razão. Por onde, ser for pela razão proposto como um mal; é como tal que à vontade o quer; não seja, em si, mal, senão só acidentalmente, pela apreensão da razão. E por isso o Filósofo diz: propriamente falando, é incontinente quem não obedece à razão reta; acidentalmente, quem não obedece à razão falsa.

Por onde, devemos concluir que toda vontade discordante da razão, reta ou errônea, é sempre má.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O juízo da razão errônea, embora não derive de Deus, contudo desde que essa razão o propõe como verdadeiro, ele há de conseqüentemente derivar de Deus de quem procede toda verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito de Agostinho se refere ao caso de sabermos que a autoridade inferior manda algo de contrário à ordem do superior. Mas quem, tomando a ordem do procônsul pela do imperador, a desprezasse, desprezaria a deste último. E semelhantemente, quem soubesse que a razão humana dita algo de contrário à ordem de Deus não estaria obrigado a segui-la; mas então, a razão não seria totalmente errônea. Se porém, a razão errônea propuser algo como sendo preceito de Deus, então desprezar-lhe o ditame será desprezar a ordem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão, quando apreende o mal, sempre o apreende sob alguma noção de bem, p. ex., porque contraria a uma ordem divina, ou porque é escândalo ou por coisa semelhante. E então, a malícia da vontade se reduz a uma dessas espécies de malícia.

Art. 6 — Se a vontade concorde com a razão errônea é boa.

(De Verit., q. 17, a . 3, ad 4; Quodl.III, q. 12, a . 2; VIII, 1. 6, a . 3, 5; IX, q. 7, a . 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que a vontade concorde com a razão errônea é boa.

1. — Pois, assim como a vontade discordante da razão busca o que esta considera mau, assim a concorde busca o que a razão considera bom. Ora, a vontade que discorda da razão, ainda má, é má. Logo, a concorde com a razão, ainda errônea, é boa.

2. Demais. — A vontade concorde com o preceito de Deus e com a lei eterna é sempre boa. Ora, esta e aquela são-nos propostos pela apreensão da razão, ainda errônea. Logo, a vontade que com esta concorda é boa.

3. Demais. — A vontade discordante da razão errônea é má. Por onde, se a que concorda também o fosse, toda vontade de quem segue a razão errônea seria má, e o deixaria perplexo, levando-o ao pecado necessariamente, o que é inadmissível. Logo, a vontade concorde com a razão errônea é boa.

Mas, *em contrário*. — A vontade dos que mataram os Apóstolos era má, e todavia, concordava com a razão errônea deles, conforme a Escritura (Jô 16, 2): Está a chegar o tempo em que todo o que vos matar julgará que nisso faz serviço a Deus. Logo, a vontade concorde com a razão errônea pode ser má.

SOLUÇÃO. — Assim como a questão anterior se identifica com a de saber se a consciência errônea obriga, assim esta é o mesmo que indagar se tal consciência excusa. Ora, esta questão depende do que já dissemos, a saber que a ignorância, ora causa o involuntário e ora, não. E como o bem e o mal moral dependem do ato voluntário, conforme do sobredito resulta, é claro que a ignorância, causa do involuntário, elimina a razão de bem e de mal moral; não porém a que não o causa. Pois, como já se disse, a ignorância de certo modo querida, direta ou indiretamente, não causa o involuntário. Refiro-me à ignorância diretamente voluntária, objeto de um ato da vontade, e à indiretamente voluntária, que se origina da negligência, em virtude da qual alguém não quer saber aquilo que deve, segundo já foi dito.

Se, pois, a razão ou a consciência errar voluntariamente, de modo direto, ou por negligência, não sabendo o que deveria saber, esse erro não impedirá que a vontade concorde com a razão ou a consciência assim errônea seja má. Se porém for um erro que cause o involuntário, proveniente da ignorância de alguma circunstância não filha da negligência, tal erro impede a vontade, com ele concorde, de ser má. P. ex., se a razão errônea disser que um homem deve ter relações com a esposa de outro, a vontade que concordar com essa razão errônea será má, porque o erro provém da ignorância da lei de Deus, que ele deveria conhecer. Se porém a sua razão errar, fazendo-o acreditar que vai ter relações com a sua legítima esposa, que lhe pede o débito conjugal, tal erro isenta a vontade do mal, porque provém da ignorância de uma circunstância que excusa, causando o involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Dionísio, o bem procede da causa integra e o mal, de qualquer defeito. Por onde, para ser considerado mau o objeto da vontade, basta que o seja por natureza ou por ser apreendido como tal. Para ser bom, porém, há-de sê-lo de ambos os modos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei eterna não pode errar, mas a razão humana o pode. Por onde, a vontade concorde com esta nem sempre é reta, e nem sempre é concorde com a lei eterna.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como num silogismo, também em moral, dado um inconveniente, necessariamente se seguem outros. Assim, suposto que alguém busque a vanglória, por ação a que esteja obrigado ou por omissão, sempre pecará. E nem há razão para a perplexidade, porque pode

abandonar a intenção má. E semelhantemente, suposto um erro da razão ou da consciência, procedente de ignorância que não excuse, necessariamente há-de seguir-se o mal da vontade, sem haver lugar para a perplexidade, porque podemos abandonar o erro, sendo a ignorância vencível e voluntária.

Art. 7 — Se a bondade da vontade depende do fim intencional.

(II Sent., dist. XXXVIII, a . 4, 5).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende do fim intencional.

1. — Pois, como já se disse, a bondade da vontade depende só do objeto. Ora, em relação aos meios, um é o objeto da vontade e outro, o fim visado. Logo, em relação a eles, a bondade da vontade não depende do fim intencional.

2. Demais. — É próprio da vontade boa querer observar o mandamento de Deus. Ora, isso pode referir-se a um mau fim, p. ex., a vanglória ou a cobiça, quando se quer obedecer a Deus para conseguir bens temporais. Logo, a bondade da vontade não depende do fim intencional.

3. Demais. — O bem e o mal, diversificando a vontade, diversificam também o fim. Ora, a malícia da vontade não depende da malícia do fim intencional; assim quem quer furtar para dar esmola tem vontade má, embora vise um fim bom. Logo, a bondade da vontade não depende de ser bom o fim intencional.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que a intenção é remunerada por Deus. Ora, Deus só remunera o bem. Logo, a bondade da vontade depende do fim intencional.

SOLUÇÃO. — A intenção mantém dupla relação com a vontade, conforme é precedente ou concomitante. — Precede causalmente a intenção da vontade quando queremos uma coisa em virtude de um fim intencional. E, em tal caso, a relação da coisa com o fim é considerada como a razão mesma da sua bondade; assim, quem quer jejuar por amor de Deus, faz bem, porque o faz por esse amor. Por onde, como a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido, conforme já se disse, ela há, necessariamente, de depender do fim intencional. — É conseqüente, de outro lado, a intenção da vontade, quando sobrevém a uma vontade já preexistente; como quando queremos fazer uma coisa e depois a referimos a Deus. E então a bondade da primeira vontade não depende da intenção seguinte, a não ser que um novo ato de vontade venha ligar esta aquela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando a intenção é a causa de querermos os meios, a relação destes com o fim torna-se a razão mesma da bondade do objeto, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade não pode ser boa se a má intenção é a causa de querermos. Assim, quem quer dar esmola por vanglória, quer o que é em si bom, mas por uma razão má; por onde, como o querer é mau, má lhe há-de ser a vontade. Se porém a intenção for conseqüente, a vontade podia ser boa e a intenção subsequente lhe deprava, não o ato anterior, mas o posterior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, o mal provém de qualquer defeito e o bem, de causa total e íntegra. Por onde, sempre será má a vontade, tanto querendo o mal em si, sob razão de bem, como o bem, sob a de mal. Mas para ser boa, é preciso que queira o bem, sob razão de bem, i. é, o bem pelo bem.

Art. 8 — Se o grau de bondade da vontade depende do grau de bondade da intenção.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o grau de bondade da vontade depende do grau de bondade da intenção.

1. — Pois, a propósito do passo de Mateus (12, 35) — O homem bom do bom tesouro tira boas coisas — diz a Glosa: Cada um faz tanto bem quanto tenciona fazer. Ora, a intenção dá a bondade não só ao ato externo como também à vontade, segundo já se disse. Logo, o grau da vontade boa é relativo ao da intenção.

2. Demais. — Se a causa aumenta, o efeito também aumenta. Ora, a bondade da intenção é a causa de a vontade ser boa. Logo, quanto mais tivermos a intenção do bem tanto mais será a vontade boa.

3. Demais. — Em relação ao mal, a intenção é a medida do pecado; assim, quem atirar uma pedra com a intenção do homicídio, do homicídio será réu. Logo, pela mesma razão, relativamente ao bem, a bondade será boa na medida em que tencionamos fazer o bem.

Mas, *em contrário*. — A intenção pode ser boa e a vontade, má. Logo, pela mesma razão, aquela pode ser melhor que esta.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar o grau dos atos e do fim intencional. Relativamente ao objeto, segundo queremos ou fazemos um bem maior; ou à intensidade do ato, segundo o agente quer ou age mais intensamente. Se pois tratamos do grau do querer ou da intenção, quanto ao objeto, é claro que o grau do ato não acompanha o da intenção; e isso pode dar-se de dois modos, relativamente ao ato externo. Primeiro, por não ser o objeto, que se ordena ao fim intencionado, proporcionando a este; assim, não poderia realizar a sua intenção quem, com dez libras, quisesse comprar o que vale cem. Segundo, por causa dos impedimentos, que podem se opor à realização do ato externo, e que nós não pudermos remover; assim, se quisermos ir a Roma e por impedidos, não o pudermos. Relativamente aos atos interiores da vontade porém, isto não pode dar-se senão de um modo, porque, ao contrário dos atos externos, estes dependem de nós. Mas a vontade pode querer um objeto não proporcionado, ao fim que intenciona e então absolutamente considerada, ela não é boa no mesmo grau que a intenção. Como porém esta, em si pertence de certo modo ao ato da vontade, do qual é a razão de ser, o grau da sua bondade redundando para este, pois que a vontade quer, como fim, um bem grande, embora o meio pelo qual visa consegui-lo, dele não seja digno.

Se porém considerarmos o grau da intenção e do ato, quanto à intensidade de ambos, a da primeira redundando para o ato interior e exterior da vontade. Pois, a intenção se comporta como formalmente, em relação a ambos, segundo do sobredito resulta claro; embora materialmente falando, a intenção possa ter uma intensidade que não tem, no mesmo grau, o ato interior ou exterior; p. ex., quando não queremos tomar o remédio com a mesma intensidade com que queremos a saúde. Contudo, esse mesmo querer intensamente a saúde redundando formalmente na intensa vontade de tomar o remédio. É preciso porém considerar que a intensidade do ato interior ou exterior pode referir-se à intenção como objeto desta; p. ex., quando temos a intenção de querer ou fazer alguma coisa, intensamente. Mas, daí não se segue que queiramos ou operamos intensamente, porque o grau do bem visado não é correlativo à bondade do ato interior ou exterior, como já se disse. Por onde, não merecemos tanto quanto temos a intenção de merecer, porque o grau do mérito consiste na intensidade do ato, como a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Glosa aduzida se refere ao juízo de Deus, que leva em conta principalmente o fim intencional. E por isso, outra Glosa diz, no mesmo passo, que o tesouro do coração é a intenção, pela qual Deus julga as obras. Pois, a bondade da intenção, como já dissemos, redundava de certo modo na bondade da vontade, que faz o mesmo ato exterior meritório, perante Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A bondade da intenção não é a causa total de ser a vontade boa. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para a malícia da vontade basta a da intenção; por isso, quanto esta é má, tanto o é aquela. Mas como dissemos, o mesmo não se dá com a bondade.

Art. 9 — Se a bondade da vontade humana depende da sua conformidade com a divina.

(I Sent., dist. XLVIII, a . 1; De Verit., q. 23, a . 7).

O nono discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade humana não depende da sua conformidade com a divina.

1. — Pois, é impossível a vontade humana conformar-se com a divina, segundo claramente diz a Escritura (Is 55, 9): Porque assim como os céus se levantam sobre a terra, assim se acham levantados os meus caminhos sobre os vossos caminhos, e os meus pensamentos sobre os vossos pensamentos. Se portanto para a bondade da vontade fosse necessária a sua conformidade com a vontade divina, resultaria que é impossível a vontade humana ser boa, o que é inadmissível.

2. Demais. — Assim como a nossa vontade deriva da divina, assim da ciência divina a nossa ciência. Ora, a nossa ciência não é necessariamente conforme com a divina, pois muitas coisas Deus sabe que nós ignoramos. Logo, nem é necessário que a nossa vontade seja conforme com a divina.

3. Demais. — A vontade é princípio de ação. Ora, a ação nossa não pode conformar-se com a divina. Logo, não é necessário que a nossa vontade seja conforme com a divina.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 26, 39): Não se faça nisto a minha vontade, mas sim a tua; cujo sentido, segundo Agostinho expõe, é que Cristo quer que o homem seja reto e dirija-se para Deus. Ora, a retidão da vontade é a sua bondade. Logo, a bondade desta depende da sua conformidade com a vontade divina.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a bondade da vontade depende do fim intencional. Ora, o fim último da vontade humana é o sumo bem — Deus, segundo já dissemos. Logo e necessariamente a bondade da vontade humana há-se de ordenar para Deus, sumo bem. Ora, este bem, em si e primeiramente, comparado com a vontade divina, constitui-lhe o objeto próprio. E como o primeiro, em qualquer gênero, é a medida e a razão de tudo o que a esse gênero pertence; e sendo reto e bom aquilo que atinge a sua medida, segue-se que, para ser boa, a vontade humana há-se de conformar com a divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade humana há-se de conformar com a divina, não, se lhe equiparando, mas imitando-a. E semelhantemente, a ciência humana conforma-se com a divina, conhecendo a verdade; e a ação humana com a divina, convivendo com a natureza do homem que age por imitação e não por equiparação.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 10 — Se a vontade humana, querendo um objeto, deve conformar-se sempre com a divina.

(I Sent., dist. XLVIII, a . 2, 3, 4; De Verit., q. 23, a . 8).

O décimo discute-se assim. — Parece que a vontade humana, querendo um objeto, não deve sempre conformar-se com a divina.

1. — Pois, não podemos querer o que ignoramos, porque o bem apreendido é o objeto da vontade. Ora, na maior parte das vezes, ignoramos o que Deus quer. Logo, a vontade humana não pode conformar-se com a divina, querendo um objeto.

2. Demais. — Deus quer danar quem ele de ante-mão sabe que morrerá em pecado mortal. Se pois, o homem querendo um objeto, tivesse que conformar a sua vontade com a divina, teria de querer a própria danação, o que é inadmissível.

3. Demais. — Ninguém é obrigado a querer nada contrário à piedade. Ora, às vezes, tal se daria se o homem quisesse o que Deus quer; assim iria contra a piedade um filho que quisesse a morte do pai, querida por Deus. Logo, o homem, querendo um objeto, não está obrigado a conformar a sua com a vontade de Deus.

1. Mas, *em contrário*, sobre aquilo do salmo (Sl 32, 1) — aos retos convém que o louvem — diz a Glosa: Tem o coração reto quem quer o que Deus quer. Ora, todos estão obrigados a ter o coração reto. Logo, a querer o que Deus quer.

2. Demais. — A forma da vontade, como de qualquer ato, provém do objeto. Se pois o homem deve conformar a sua vontade com a divina, isso há-de ser em relação ao objeto querido.

3. Demais. — A discordância das vontades consiste em os homens quererem coisas diversas. Ora, quem tiver vontade oposta à divina a tem má. Logo, tem má vontade quem, querendo um objeto, não a conforma com a divina.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta a vontade move-se para o objeto que lhe for proposto pela razão. Ora, acontece que esta aprecia um objeto diversamente, de modo que uma coisa boa, a uma luz não o é a outra. Por onde, a vontade de quem quer o que lhe parece bom, é boa; e também será boa a de quem não quer esse mesmo objeto por lhe parecer mau. Assim, o juiz tem vontade boa querendo a morte de um ladrão, que lhe parece justa; mas a vontade de outrem, p. ex., da esposa ou do filho, será também boa, não querendo a morte do mesmo, por ser má, por natureza.

Seguindo, pois, a vontade a apreensão da razão ou do intelecto, quanto mais geral for a noção do bem apreendido, tanto mais geral será o bem para o qual a vontade é movida, como se vê pelo exemplo aduzido. Pois o juiz, curando do bem comum, que é a justiça, quer a morte do ladrão, que lhe parece boa em relação ao estado comum; a esposa, porém, considerando o bem privado da família, quer que o seu marido, embora ladrão, não seja morto.

Ora, o bem de todo o universo é o que é apreendido por Deus, criador e governador do mesmo; e por isso, quer tudo de um ponto de vista universal, que é a sua bondade, bem de todo o universo. Ao passo que a apreensão da criatura, recai, por natureza, sobre algum bem particular, proporcionando à sua natureza. Ora, pode acontecer que uma coisa boa, num ponto de vista particular, não o seja, no ponto de vista universal, ou inversamente, como já se disse. E por isso pode se dar que uma vontade seja boa, quando quer, particularmente considerada, uma coisa que contudo, universalmente considerada, Deus

não quer; e inversamente. Donde vem que vontades diversas de homens diversos, querendo coisas opostas, podem ser boas, querendo-as por diversas razões particulares.

Não é porém reta a vontade do homem que quer um bem particular, quando não o referir ao bem comum, como fim; pois também o apetite natural de qualquer das partes deve se ordenar ao bem comum do todo. Ora, do fim provém a como que razão formal de querer o que a ele se lhe ordena. Por onde, quem quiser um bem particular com vontade reta há-de querê-lo materialmente; ao passo que há-de querer o bem comum divino, formalmente. Logo, a vontade humana querendo um objeto, tem de se conformar com a divina, formalmente, pois, tem de querer o bem divino e comum; não porém materialmente, pela razão já dita. Porém, num e noutro sentido, a vontade humana se conforma, de certo modo, com a divina, porque, conformando-se com ela pela razão comum do objeto querido, conforma-se pelo fim último; e não se conformando, em relação ao objeto querido materialmente, conforma-se na ordem da causa eficiente, porque a inclinação mesma conseqüente à natureza ou à apreensão particular de determinado objeto, todos os seres a receberem de Deus, causa eficiente. E por isso costuma-se dizer que, neste ponto, a vontade humana conforma-se com a divina, porque quer aquilo que Deus quer que ela queira.

Mas há outro modo de conformidade, no ponto de vista da causa formal, quando o homem quer uma coisa pela caridade, como Deus quer. E esta conformidade também se reduz à formal, que se funda na ordem ao último fim, objeto próprio da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo a razão comum de querer, podemos conhecer o objeto querido por Deus, pois sabemos que ele só quer o bem. Logo, quem quer uma coisa, sob qualquer razão de bem, tem a sua vontade conforme com a divina, quanto a essa razão. Mas em casos particulares, não sabemos o que Deus quer, e então não estamos obrigados a conformar a nossa vontade com a divina. No estado da glória porém todos veremos em particular a relação de tudo o que quisermos com a vontade de Deus, a esse respeito; e portanto teremos a vontade conforme com a de Deus, não só formal, mas também materialmente e em tudo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não quer a danação como tal, nem a morte, em si mesma, de ninguém, pois, quer que todos os homens se salvem (1 Tm 2, 4); mas o quer em nome da justiça. E por isso basta neste ponto que o homem queira que seja garantida a justiça de Deus e a ordem da natureza.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA.**

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO EM CONTRÁRIO. — Quem conforma a sua vontade com a divina, quanto à razão mesma de querer, quer mais o que Deus quer do que quem a conforma quanto à coisa querida; porque a vontade move-se principalmente mais para o fim que para os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A espécie e a forma de um ato funda-se mais na razão formal do objeto do que naquilo que nele existe materialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há oposição de vontades quando pessoas diversas querem coisas diversas, não pela mesma razão. Mas haveria se pela mesma razão o que é querido de um não o fosse de outro. Ora, tal não está em questão.

Questão 20: Da bondade e da malícia dos atos humanos exteriores.

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia dos atos humanos exteriores.

E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem e o mal está, primeiro, no ato exterior, que no ato da vontade.

(De Malo, q. 2, a . 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato da vontade.

1. — Pois, a vontade tira a sua bondade do objeto, como já se disse. Ora, o ato exterior é o objeto do ato interior da vontade; assim, falamos em querer o furto ou, dar esmola. Logo, o bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato da vontade.

2. Demais. — O bem se atribui primeiramente ao fim, porque a bondade dos meios deriva da do fim. Ora, o ato da vontade não pode ser fim, como já se disse, ao passo que o pode o ato de qualquer outra potência. Logo, o bem está primeiro no ato de outra potência que no da vontade.

3. Demais. — O ato da vontade se comporta formalmente em relação ao ato exterior, como já dissemos. Ora, como a forma advém à matéria, o que é formal é posterior. Logo, o bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que pela vontade pecamos e por ela vivemos retamente. Logo, o bem e o mal moral existem primeiro na vontade.

SOLUÇÃO. — Certos atos exteriores podem ser considerados bons ou maus, em duplo sentido. Genericamente e levadas em conta as circunstâncias em si mesmas; assim, diremos que dar esmola, conforme às circunstâncias devidas, é um bem. Ou de outro modo, em ordem ao fim, e assim, dar esmola por vanglória reputamos por mal. Ora, sendo o fim o objeto próprio da vontade, é claro que a razão de bondade ou malícia, do ato exterior, em ordem a ele, está primeiro, no ato da vontade, donde deriva para o ato exterior. A bondade porém ou a malícia do ato exterior, em si mesmo, por causa da matéria devida e das devidas circunstâncias, não lhe deriva da vontade, mas antes da razão. Por onde, se considerarmos a bondade do ato exterior, relativamente à razão que o ordena e o apreende, ela é anterior à bondade do ato da vontade. Considerada porém na execução do ato, supõe a bondade da vontade, que lhe é o princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato exterior é objeto da vontade, enquanto à razão lho propõe como um bem que apreende e ordena; e então a sua bondade é anterior à do ato da vontade. Mas considerado na sua realização, é efeito da vontade e posterior a esta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim é primeiro na intenção; mas último na execução.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A forma, enquanto recebida na matéria, é-lhe posterior, na via da geração, embora seja por natureza anterior; mas enquanto existente na causa agente, é a todas as luzes anteriores. Ora, sendo a vontade relativamente ao ato exterior causa eficiente, a bondade do seu ato é a forma do ato exterior, como existente na causa agente.

Art. 2 — Se toda bondade e malícia do ato exterior depende da vontade.

(II Sent., dis. XL, a . 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que toda a bondade e malícia do ato exterior depende da vontade.

1. — Pois, diz a Escritura (Mt 7, 18): Não pode a árvore boa dar maus frutos, nem a árvore má dar bons frutos. Ora, por árvore se entende a vontade, e por fruto a sua obra, segundo a Glosa. Logo, não é possível a vontade interior ser boa e o ato exterior, mau, ou inversamente.

2. Demais. — Agostinho diz que só a vontade pode pecar. Logo, não havendo pecado nesta, também não haverá no ato exterior; portanto, toda bondade ou malícia deste daquela depende.

3. Demais. — O bem e o mal, de que agora tratamos, são diferenças do ato moral. Ora, estas por si dividem o gênero, segundo o Filósofo. E como o ato é moral desde que é voluntário, resulta que o bem e o mal de um ato procede da vontade.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, coisas há que se não podem tornar boas por nenhum bem e nenhuma boa vontade.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, podemos considerar duas espécies de bondade e malícia do ato exterior; a relativa à matéria devida e às circunstâncias, e a relativa à ordem ao fim. Esta última, que se ordena ao fim, depende totalmente da vontade; ao passo que a primeira depende da razão, e desta depende a bondade da vontade na medida em que quer.

Ora, é mister lembrar-nos que, como já ficou dito, para uma coisa ser má basta um simples defeito; porém para ser boa, absolutamente, não basta uma bondade qualquer, senão a bondade íntegra. Se pois a vontade for boa pelo seu objeto próprio e pelo fim, conseqüentemente o ato exterior há-de ser bom. Mas não basta, para este último ser bom, a bondade da vontade oriunda do fim intencional; se porém a vontade for má, quer pelo fim intencional, quer pelo ato querido, conseqüentemente o ato exterior há-de ser mau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade boa, significada pela árvore boa, deve ser entendida com tirando a sua bondade, do ato querido e do fim intencional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Peca voluntariamente não só quem quer um mau fim, como também quem quer um mau ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chama-se voluntário não só o ato interior da vontade, com também os atos exteriores, por procederem da vontade e da razão. Por onde, em relação aquele e a estes pode haver a diferença de bem e de mal.

Art. 3 — Se o ato interior da vontade e os atos exteriores tem a mesma bondade ou malícia.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o ato interior da vontade e os atos exteriores não tem a mesma bondade ou malícia.

1. — Pois, o princípio do ato interior é a potência da alma interior, apreensiva ou apetitiva; ao passo que o do ato exterior é a potência executora do movimento. Ora, onde há princípios diversos de ação há

atos diversos. O ato porém é o sujeito da bondade ou da malícia. Ora, como o mesmo acidente não pode estar em sujeitos diversos, não pode ter a mesma bondade o ato interior e o exterior.

2. Demais. — A virtude torna bom o homem e a sua obra, como diz Aristóteles. Ora, uma é a virtude intelectual da potência que manda e outra, a virtude moral da potência que obedece, como se vê claramente no Filósofo. Logo, uma é a bondade do ato interior, relativa à potência que manda, e outra, a do exterior, relativa à potência que obedece.

3. Demais. — Causa e efeito não podem se identificar, pois nada é causa de si mesmo, Ora, a bondade do ato interior é causa da do exterior, ou inversamente, com já se disse. Logo, ambos não podem ter a mesma bondade.

Mas, *em contrário*, já demonstramos que o ato da vontade se comporta como princípio formal em relação ao ato exterior. Ora, do formal e do material resulta uma mesma realidade. Logo, o ato interior e o exterior tem a mesma bondade.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o ato interior da vontade e o ato exterior, considerados na ordem da moralidade, constituem um só e mesmo ato. Uma vez acontece porém que o ato subjetivamente uno, tem várias razões de bondade e de malícia; e outras vezes uma só. Por onde, devemos concluir que, umas vezes, o ato interior e o exterior tem a mesma bondade e malícia, e outras, não. Mas, como também já dissemos, as duas referidas bondades ou malícias, a do ato interior e a do exterior, são subordinadas entre si. Ora, em coisas assim subordinadas, pode acontecer que uma seja boa só por ser subordinada a outra; tal uma poção amarga, boa só por ser curativa, não havendo por isso duas bondades — a da saúde e a da poção, mas uma só. Outras vezes porém, aquilo que subordina a outra coisa encerra em si alguma razão de bondade, além da sua subordinação; assim, um remédio saboroso, além de curar, é agradável.

Por onde, devemos dizer que, quando o ato exterior é bom ou mau só em virtude de ordenar-se a um fim, esse ato que visa um fim, mediante o ato da vontade, tem absolutamente, a mesma bondade e malícia deste último que, por si mesmo visa um fim. Quando porém o ato exterior tem, uma bondade ou malícia, própria, i. é, em virtude da matéria e das circunstâncias, então, a sua bondade difere daquela da vontade, que promana do fim; mas de modo tal que a bondade do fim redunde, da vontade, no ato exterior, e a da matéria e das circunstâncias redunde no ato da vontade, com já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção aduzida prova que o ato interior e o exterior, diversos pelo gênero da natureza, constituem um só ato moral, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Aristóteles, as virtudes morais se ordenam aos seus próprios atos, como a fins; a prudência porém, que reside na razão, se ordena aos meios. E por isso são necessárias várias virtudes. Mas a razão reta relativa ao fim mesmo das virtudes não tem bondade diferente daquela da virtude, desde que a bondade da razão é participada por cada virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando uma coisa deriva para outra, como de causa agente unívoca, então há nas duas algo de diferente; assim, quando um corpo cálido aquece, o seu calor é numericamente diferente do calor do corpo aquecido, embora sejam ambos os calores da mesma espécie. Quando porém uma coisa deriva para outra, por analogia ou proporção, então há numericamente uma só coisa; assim, da saúde do corpo do animal deriva a do remédio e a da urina, nem a desta e a daquela diferem da saúde do animal, causada pelo remédio e demonstrada pela urina. E deste modo, da bondade da vontade deriva a do ato exterior, e inversamente, em virtude da mútua relação entre ambos.

Art. 4 — Se o ato exterior aumenta a bondade ou a malícia do ato interior.

(II Sent., dist. XL, a . 3; De Malo, q. 2, a . 2, ad 8).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato exterior não aumenta a bondade ou a malícia do ato interior.

1. — Pois, diz Crisóstomo: É a vontade a recompensada pelo bem e condenada pelo mal. Ora, as obras são os testemunhos da vontade. Logo, Deus não as quer em si mesmas, para saber como julgar, mas por causa dos outros, afim de que todos entendam que ele é justo. Ora, como devemos apreciar o bem e o mal, antes pelo juízo de Deus, que pelo dos homens, o ato exterior não aumenta a bondade nem a malícia do ato interior.

2. Demais. — A bondade do ato interior e do exterior é a mesma, com já se disse. Ora, o aumento se dá pela adição de uma coisa a outra. Logo, o ato exterior não aumenta a bondade nem a malícia do ato interior.

3. Demais. — Toda a bondade da criatura nada acrescenta à bondade divina, porque deriva desta totalmente. Ora, a bondade do ato exterior deriva toda, às vezes, da do ato interior; e às vezes, inversamente, como se disse. Logo, um não aumenta a bondade ou a malícia do outro.

Mas, *em contrário*. — Todo agente visa conseguir o bem e evitar o mal. Se pois o ato exterior não aumenta a bondade nem a malícia, quem tem a vontade boa ou má pratica o bem e se afasta do mal, em vão, o que é inadmissível.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à bondade que ao ato exterior lhe advém da vontade do fim, ele nada acrescenta a essa bondade, salvo se a vontade em si mesma puder tornar-se melhor, no bem, e pior, no mal. Ora, isto pode se dar de três modos. — Primeiro, numericamente, se queremos fazer alguma coisa com fim bom ou mau, mas não fazemos; quando, depois queremos e fazemos, duplica-se o ato da vontade, e então há no caso dois bens ou dois males. Segundo. — extensivamente; assim quando uma pessoa quer fazer um bem ou um mal, mas por algum impedimento desiste, ao passo que outra continua o movimento da vontade até realizar a obra, é claro que a vontade desta última tem maior duração no bem ou no mal, tornando-se por isso pior ou melhor. — Terceiro, intensivamente, pois há certos atos exteriores deleitáveis ou penosos, que são de natureza a intensificar ou afrouxar a vontade. Ora, é inegável que tanto melhor ou pior é a vontade quanto mais intensamente tende para o bem ou para o mau.

Se porém nós nos referimos à bondade do ato exterior que lhe advém da matéria e das circunstâncias devidas, então ele está para a vontade como termo e fim. E deste modo, aumenta a bondade ou a malícia da vontade, porque toda inclinação ou movimento se completa conseguindo o fim ou atingindo o termo. Por onde, não há vontade perfeita senão a que age oportunamente. Se porém não houver possibilidade de a vontade perfeita operar quando pode, o defeito da consumação do ato exterior é absolutamente involuntário. Ora, o involuntário não merecendo pena nem premio, na realização de um bem ou de um mal, nada tira do premio ou da pena, quando o homem, por absoluta involuntariedade, deixou de fazer o bem ou o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Crisóstomo se refere à vontade do homem perfeita, que cessa de agir somente pela impossibilidade de o fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à bondade que o ato exterior tira da vontade do fim. Ora, diferente desta bondade é a que o ato exterior haure na matéria e nas circunstâncias, que não é

diferente porém daquela que à vontade lhe deriva do ato querido mesmo, com a qual se compara como razão e causa dela, conforme já se disse.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**.

Art. 5 — Se as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.

(Infra, q. 73, a . 8; De Malo, q. 1, a . 3, ad15; q. 3, a . 10, ad 5).

O quinto discute-se assim. — Parece que as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.

1. — Pois, o efeito preexiste na causa virtualmente. Ora, as conseqüências resultando dos atos como os efeitos, das causas, preexistem neles virtualmente. Mas uma coisa é considerada boa ou ma pela virtude, porque, como diz Aristóteles, a virtude torna bom quem a possui. Logo, as conseqüências aumentam a bondade ou a malícia do ato.

2. Demais. — O bem feito pelos ouvintes são efeitos conseqüentes à predicação do doutor. Ora, tal bem redundando em mérito do pregador, como se vê claramente na Escritura (Fl 4, 1): Meus muito amados e desejados irmãos, gosto meu e coroa minha. Logo, as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.

3. Demais. — A pena aumenta proporcionalmente à culpa; por isso, diz a Escritura (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, a conseqüência do ato aumenta a pena, como na mesma se lê (Ex 21, 19): Se o boi é já de tempos avezado a marrar, e o dono, tendo sido disso advertido, não o encurralou, e o boi matar um homem ou uma mulher, será apedrejado, e a seu dono matá-lo-ão. Ora, este não seria morto, se o boi ainda mesmo em liberdade, não tivesse matado um homem. Logo, a conseqüência superveniente aumenta a bondade ou a malícia de um ato.

4. Demais. — Não incorre em irregularidade quem expõe outrem à morte, ferindo ou dando uma sentença, sem que contudo a morte daí resulte. Mas incorreria, se ela se seguisse. Logo, a conseqüência aumenta a bondade ou malícia do ato.

Mas, *em contrário*. — A conseqüência superveniente não torna mau o ato que era bom, nem bom o que era mau. Assim, se dermos esmola a um pobre, e este dela abusar para pecar, isso em nada diminui o nosso mérito; semelhantemente, o fato de sofrermos pacientemente a injúria que nos é irrogada, em nada excusa quem a fez. Logo, as conseqüências não aumentam a bondade nem a malícia dos atos.

SOLUÇÃO. — As conseqüências de um ato ou são previstas ou não. — No primeiro caso é claro que lhe aumentam a bondade ou a malícia. Assim, quem prevê que de ato seu muitos males podem resultar e nem por isso deixa de o praticar dá provas de uma vontade mais desordenada. — Se ao contrário, as conseqüências não forem previstas, então devemos distinguir. Se, ordinária e necessariamente resultam de um tal ato, aumentam-lhe a bondade ou a malícia. Pois, manifestamente, é melhor, no seu gênero, o ato do qual podem resultar muitos bens, e pior, se dele resultarem muitos males. Se porém as conseqüências resultam do ato acidental e extraordinariamente, não lhe aumentarão a bondade e a malícia; pois não podemos julgar nenhuma realidade pelo que lhe é acidental, senão só pelo que lhe é necessário.

DONDE A RESPOSTA Á PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude da causa se julga pelos seus efeitos essenciais e não pelos acidentais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem que os ouvintes fazem resultam da predicação do doutor, como efeitos necessários. Por isso redundam em prêmio daquele, sobretudo quando o bem foi previsto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As conseqüências pelas quais se devia infligir uma pena ao culpado resultam necessariamente da referida causa e além disso são punidas como previstas. Por isso são-lhe imputadas e merecem a pena.

RESPOSTA À QUARTA. — A objeção procederia se a irregularidade resultasse da culpa. Ora, ela resulta, não desta, mas, do fato, por algum defeito sacramental.

Art. 6 — Se um mesmo ato pode ser bom e mau.

(II Sent., dist. XL, a . 4).

O sexto discute-se assim. — Parece que um mesmo ato pode ser bom e mau.

1. — Pois, é uno o movimento contínuo, como diz Aristóteles. Ora, o mesmo movimento contínuo pode ser bom e mau; p. ex., se alguém vai à igreja continuamente, antes por vanglória, que para servir a Deus. Logo, o mesmo ato pode ser bom e mau.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, ação e paixão constituem um mesmo ato. Ora aquela pode ser boa, como a de Cristo, e esta, má, como a dos Judeus. Logo, um mesmo ato pode se bom e mau.

3. Demais. — Sendo o servo quase instrumento do senhor, o ato daquele é ato deste, como o ato do instrumento o é do artífice. Ora, pode dar-se que a ação do servo seja boa, por proceder da vontade boa do senhor, e má, por proceder da sua vontade má. Logo, o mesmo ato pode ser bom e mau.

Mas, *em contrário*. — Os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Ora, o bem e o mal são contrários, Logo, um mesmo ato não pode ser bom e mau.

SOLUÇÃO. — Nada impede seja uma realidade una, pertencendo a um gênero, e múltipla, pertencendo a outro; assim, a superfície contínua é una, considerada no gênero da quantidade, sendo contudo múltipla, considerada no gênero da cor, se, em parte, for branca e, em parte, negra. E deste modo, nada impede seja um ato uno, referido ao gênero da natureza, e não o seja, referido ao gênero da moralidade; e inversamente, como já se disse. Assim, o andar contínuo, ato uno no gênero da natureza, pode vir a ser múltiplo, no da moralidade, mudada que seja à vontade de quem anda, a qual é o princípio dos atos morais. — Por onde, considerado no gênero da moralidade, é impossível o mesmo ato ser moralmente bom e mau; pode sê-lo entretanto, se tiver a unidade da natureza e não, a da moralidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento contínuo procedente de intenções diversas, embora naturalmente uno, não o é moralmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ação e paixão pertencem ao gênero da moralidade, na medida em que são voluntárias. Por onde, segundo a diversidade das vontades que os inspiram, constituem moralmente dois atos e, portanto, um pode ser bom e o outro, mau.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato do servo, enquanto procedente da sua vontade, não é ato do senhor, mas só quando procede da ordem deste, e assim, a má vontade do servo não torna mau o ato do senhor.

Questão 21: Das conseqüências dos atos humanos em razão da bondade ou da malícia deles.

Em seguida devemos tratar das conseqüências dos atos humanos em razão da bondade ou da malícia deles.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o ato humano, por ser bom ou mau, implica a noção de retitude ou de pecado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o ato humano, por ser bom ou mau, não implica a noção de retitude ou de pecado.

1. — Pois, os monstros são pecados da natureza, como diz Aristóteles. Ora, eles não são atos, mas seres gerados contra a ordem da natureza. Ora, as produções da arte e da razão imitam as coisas da natureza, conforme no mesmo passo se diz. Logo, um ato, por ser desordenado e mau, não implica a noção de pecado.

2. Demais. — Como diz Aristóteles, de pecado é susceptível tanto a natureza como a arte, quando não chegam ao fim visado. Ora, a bondade e a malícia de um ato humano consistem sobretudo no fim intencional e na sua prossecução. Logo, a malícia de um ato não implica a noção de pecado.

3. Demais. — Se a malícia do ato implicasse a noção de pecado, onde quer que houvesse mal haveria pecado. Ora, isto é falso, pois a pena, embora implique a noção de mal, não implica a de pecado. Logo, não é por ser mau que um ato implica tal noção.

Mas, *em contrário*. — A bondade de um ato humano, como já se demonstrou, depende principalmente da lei eterna; e por conseqüência, a sua malícia consiste em discordar dessa lei. Ora, isto induz a noção de pecado, como diz Agostinho: pecado é um dito, ato ou desejo contrário à lei eterna. Logo, o ato humano, por ser mau, implica a noção de pecado.

SOLUÇÃO. — O mal é mais que o pecado e o bem, que a retitude, pois, embora qualquer privação do bem constitua sempre pecado, este em sentido próprio consiste num ato praticado em vista de um fim e que não conserva, para com ele a ordem devida. Ora, a ordem devida para com um fim é medida por uma determinada regra, que é, para os seres que agem conforme à natureza, a virtude mesma desta que inclina para o fim. Por onde, é reto o ato que procede da virtude natural, de conformidade com a inclinação natural para o fim; porque o meio não se afasta dos extremos, i. é, o ato, da ordenação do princípio ativo ao fim. O ato que se afasta porém de tal retitude, induz a idéia de pecado.

Mas os seres que agem por vontade tem como regra próxima a razão humana, e como suprema, a lei eterna. Por onde, sempre que um ato o homem o pratica em vista de um fim, conforme à ordem da razão e da lei eterna, é reto; quando porém se afasta dessa retidão considera-se pecado. Ora, é claro pelo que já dissemos, que todo ato voluntário é mau, que se afasta da ordem da razão e da lei eterna; ao passo que todo ato bom concorda com ambas essas ordens. Donde se colhe que o ato humano, por ser bom ou mau, implica a idéia de retitude ou de pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que os monstros são pecados por serem o resultado de um pecado inerente ao ato da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duplo fim: o último e o próximo. Ora, no pecado da natureza, o ato é falho em relação ao fim último, que é a perfeição do ser produzido; não o é porém em relação a qualquer fim próximo, pois por ele a natureza chega a produzir certos efeitos. Semelhantemente, no pecado da vontade há sempre deficiência em relação ao fim último visado, pois nenhum ato mau da vontade pode ordenar-se à beatitude, fim último; mas não há deficiência em relação a algum fim próximo, que a vontade visa e consegue. E por isso, como a intenção posta nesse fim se ordena ao fim último, mesmo ela pode induzir a idéia de retitude e de pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo se ordena ao fim por meio de um ato; por isso a natureza do pecado, que consiste no desviar-se da ordem final, consiste propriamente em um ato; ao passo que a pena diz respeito a pessoa que peca, como na primeira parte se disse.

Art. 2 — Se o ato humano, por ser bom ou mau, é digno de louvor ou de culpa.

O segundo discute-se assim. — Parece que o ato humano, por ser bom ou mau, não é digno de louvor ou de culpa.

1. — Pois, há pecado mesmo nos fenômenos da natureza, como diz Aristóteles. Ora, não se lhes atribui nem o louvor nem a culpa, como se vê ainda em Aristóteles. Logo, por ser mau ou pecado, um ato humano não é culposo; e por consequência nem é digno de louvor por ser bom.

2. Demais. — O pecado existe nos atos morais assim como nos da arte; pois, como diz Aristóteles, peca o gramático que não escreve bem e o médico que não dá o remédio conveniente. Entretanto, não é inculpado o artista por ter feito mal alguma coisa, porque tem a faculdade de fazer tanto uma obra boa como outra, má. Logo, também o ato moral, por ser mau, não é digno de culpa.

3. Demais. — Dionísio diz, que o mal implica debilidade e impotência. Ora, uma e outra elimina ou diminui a culpa. Logo, não é por ser mau que um ato humano é digno de culpa.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que dignas de louvor são as obras das virtudes; dignas de vitupério ou de culpa as obras contrárias. Ora, os atos bons são atos de virtude, pois esta torna bom quem a possui e os atos que pratica bons; logo, os atos opostos são maus. Por onde, o ato humano, por ser bom ou mau, é digno de louvor ou de culpa.

SOLUÇÃO. — Assim como o mal é mais que o pecado, assim este é mais que a culpa. Pois, chama-se culposo ou louvável o ato imputável a um agente; porquanto louvar ou inculpar não é mais do que imputar a alguém a malícia ou a bondade do seu ato. Ora, só é imputado ao agente o ato sobre o qual tem domínio, podendo praticá-lo ou não; e isto se dá com todos os atos voluntários, porque, pela vontade, o homem exerce domínio sobre os seus atos, como do sobredito resulta. Donde se conclui que o bem ou o mal dá razão para louvor ou culpa, só nos atos voluntários, nos quais se identificam o mal, o pecado e a culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a natureza determinada, os atos naturais não estão no poder do agente natural. Por onde, embora nesses atos possa haver pecado, não há contudo, culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um é o papel da razão relativamente às coisas da arte e outro, relativamente aos atos morais. No respeito à arte, a razão se ordena a um fim particular de que cogita; na moral porém ordena-se ao fim comum de toda a vida humana; e o fim particular se ordena ao comum. Ora, o

pecado, desviando-se da ordem final, como já dissemos, de dois modos pode existir na produção da arte. Primeiro, por haver desvio em relação ao fim particular visado intencionalmente pelo artista, e este pecado é próprio da arte; assim, quando um artista, querendo fazer uma obra boa, fá-la má, ou inversamente. Segundo, porque se desvia do fim comum da vida humana; então dizemos que peca quem intencionalmente faz obra má, que induza outrem em engano; e este pecado não é próprio do artista, como tal, mas como homem. Por onde, pelo primeiro pecado, o artista é inculpado como tal; no segundo, é inculpado o homem, com tal. No domínio moral porém, onde a ordem da razão é relativa ao fim comum da vida humana, o pecado e o mal implicam sempre um desvio dessa ordem, relativamente ao fim comum da vida humana; por isso de tal pecado tem culpa o homem, como homem e como ser moral. Donde o dizer o Filósofo, o que voluntariamente peca, na arte, é preferível ao que peca contra a prudência e contra as virtudes morais, de que ela é diretriz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A debilidade dos males voluntários cai sob o poder do homem; e portanto não elimina nem diminui a culpa.

Art. 3 — Se o ato humano, pela sua bondade ou malícia, é meritório ou demeritório.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o ato humano, pela sua bondade ou malícia, não é meritório nem demeritório.

1. — Pois, mérito e demérito se definem relativamente à retribuição, que só tem razão de ser no referente a outrem. Ora, nem todos os atos humanos implicam tal referência, pois certos não dizem respeito senão ao próprio indivíduo. Logo, nem todo ato humano bom ou mau é meritório ou demeritório.

2. Demais. — Ninguém merece pena ou prêmio por dispor do seu como quiser; assim, quem o destrói não é punido, como sê-lo-ia se destruísse o alheio. Ora, o homem é senhor dos seus atos. Logo, deles dispondo, bem ou mal, não merece pena nem prêmio.

3. Demais. — Não é por fazer bem a si próprio que alguém merece que outrem também lho faça; e o mesmo se diga do mal. Ora, o ato bom em si mesmo é um certo bem e perfeição do agente; e ao contrário, mal lhe é o ato desordenado. Logo, por fazer o mal e o bem, o homem não merece nem desmerece.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Is 3, 10-11): Dizei ao justo que ele será bem sucedido, pois, comerá o fruto dos seus conselhos. Ai do ímpio que corre ao mal; porque lhe será dada a retribuição das suas mãos.

SOLUÇÃO. — O mérito e o demérito se definem relativamente à retribuição feita conforme a justiça; e esta se faz a quem age em benefício ou detrimento de outrem. Ora, devemos considerar que quem vive em sociedade é de certo modo parte e membro de toda ela. Por onde, o bem ou o mal que fizer a outra pessoa redundará em bem ou mal de toda a sociedade, assim como quem lesa a mão lesa por conseqüência todo o homem. Portanto, quem age em benefício ou detrimento de uma pessoa singular torna-se de duplo modo digno de mérito ou demérito, por lhe ser devida retribuição, primeiro, pela pessoa singular beneficiada ou ofendida; segundo, por parte de toda a sociedade. Se porém ordenar o seu ato diretamente para o bem ou mal de toda a sociedade, esta deve-lhe retribuição, primária e principalmente; secundariamente, devem-na todas as suas partes. Por outro lado, se age para bem ou mal de si mesmo, também retribuição lhe é devida por vir isso a repercutir no bem comum da sociedade

de que é membro; não se lhe deve muito embora retribuição pelo bem ou mal da pessoa singular, que é no caso o próprio agente, senão por parte deste mesmo, na medida em que por analogia o homem é susceptível de fazer justiça a si próprio.

Por onde é claro que o ato bom ou mau implica o louvor ou a culpa na medida em que cai no poder da vontade; implica a retitude e o pecado, relativamente à ordem final; o mérito e o demérito enfim relativamente à retribuição devida a outrem por justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os atos do homem bom ou mau, embora às vezes não se ordenem ao bem ou mal de nenhuma outra pessoa singular, ordenam-se contudo ao bem ou mal de outrem, que é a comunidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também o homem que tem o domínio sobre os seus atos merece ou desmerece, dispondo bem ou mal deles, na medida em que depende de outrem, i. é, da comunidade, de que faz parte; e o mesmo se dará se usar bem ou mal de outros bens seus, dos quais a comunidade deve servir-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O próprio bem ou mal que alguém faz a si mesmo, pelo seu ato, redundará na comunidade, como dissemos.

Art. 4 — Se o ato do homem, bom ou mau, é meritório ou demeritório perante Deus.

(Infra, q. 114, a. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato do homem, bom ou mau, não é meritório nem demeritório perante Deus.

1. — Pois, como já se disse, o mérito e o demérito implicam relação com a recompensa de um benefício ou de um dano feito a outrem. Ora, o bom ou mau ato do homem não pode ser proveitoso nem nocivo a Deus, conforme aquilo da Escritura (Jô 25, 6-7): Se pecares, em que danarás tu a Deus? De mais disso, se obrares com justiça, que lhe darás? Logo, o ato do homem, bom ou mau, não é meritório nem demeritório perante Deus.

2. Demais. — O instrumento em nada merece nem desmerece nas mãos de quem o usa, porque toda a sua ação é devida a este último. Ora, o homem, quando age, é instrumento da divina virtude, que principalmente o move, conforme a Escritura comparando, manifestamente, o homem agente com um instrumento (Is 10, 15): Acaso gloriar-se-á o machado contra o que corta com ele? Ou levantar-se-á a serra contra aquele por quem é posta em movimento? Logo, bem ou mal agindo, o homem não merece nem desmerece perante Deus.

3. Demais. — O ato humano é meritório ou demeritório por ter relação com outrem. Ora, nem todos os atos humanos se ordenam a Deus. Logo, nem todos, bons ou maus, são meritórios ou demeritórios perante Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle. 12, 14): E de tudo quanto se comete fará Deus dar conta no seu juízo, seja boa ou má essa coisa. Ora, juízo implica retribuição relativa ao mérito ou demérito de alguém. Logo, todo ato do homem, bom ou mau, é meritório ou demeritório perante Deus.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos o ato do homem é meritório ou demeritório enquanto se ordena a outrem, em si mesmo ou como parte de uma comunidade. Ora, de ambos os modos os nossos atos são meritórios ou demeritórios perante Deus. Primeiro, quanto a Deus em si mesmo, fim último do homem; pois, devemos referir todos os nossos atos a esse fim, como antes já demonstramos. Logo, quem faz um ato mau, não referível a Deus, não lhe conserva a honra, que é devida ao último fim. Por outro lado, em relação a toda a comunidade do universo, pois governador de toda comunidade deve precípuamente tratar do bem comum, e por isso compete-lhe retribuir ao que nessa comunidade é bem ou mal feito. Ora, Deus governa e dirige todo o universo, como estabelecemos na primeira parte, e especialmente as criaturas racionais. Por onde é manifesto, que os atos humanos são perante ele meritórios ou demeritórios; do contrário, resultaria que não cura de tais atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, em si mesmo, não ganha nem perde nada por via de um ato humano; o homem porém na medida das suas forças, subtrai ou concede alguma coisa a Deus, conservando ou não a ordem que ele instituiu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser o homem movido como instrumento de Deus não exclui que se mova a si mesmo pelo livre arbítrio, como do sobredito resulta. Logo, pelo seu ato merece ou desmerece perante Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não se ordena, em si mesmo, totalmente e com tudo o que lhe pertence, à comunidade política; e por isso não há-de qualquer ato seu ser meritório e ou demeritório, em relação a essa comunidade. Mas o todo que é o homem, com tudo o que pode e tem, deve ordenar-se para Deus; donde, todo o ato humano, bom ou mau, é por essência meritório ou demeritório perante ele.

Tratado das paixões da alma

Questão 22: Do sujeito das paixões da alma.

Em seguida devemos tratar das paixões da alma. Primeiro, em geral. Segundo, em especial. Em geral, quatro questões devemos estudar, relativamente a elas. Primeiro, do sujeito delas. Segundo, da diferença entre elas. Terceiro, da comparação mútua entre as mesmas. Quarto, da sua malícia e bondade.

Sobre a primeira questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma tem paixões.

(III Sent., dist. XV. Q. 2, a. 1, q^a 2; De Verit., q. 26, a. 1, 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma não tem paixões.

1. — Pois, sofrer é próprio da matéria. Ora, a alma não é composta de matéria e forma, como estabelecemos na primeira parte. Logo, a alma não tem paixões.

2. Demais. — A paixão é um movimento, como diz Aristóteles. Ora, a alma não é movida, como ainda Aristóteles o prova. Logo, nela não há paixões.

3. Demais. — A paixão é causa de corrupção, pois, como diz Aristóteles, toda paixão aumenta em detrimento da substância. Ora, a alma é incorruptível. Logo, não tem paixões.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 5): Porque, enquanto estávamos na carne, as paixões dos pecados, que havia pela lei, obravam em nossos membros. Ora, os pecados existem propriamente, na alma. Logo, também as paixões chamadas dos pecados.

SOLUÇÃO. — A palavra sofrer tem tríplice acepção. Uma, comum, pela qual todo receber é sofrer, mesmo que o ser nenhum detrimento sofra; assim dizemos que o ar sofre quando é iluminado. Ora, isto é mais propriamente aperfeiçoar-se que sofrer. — Num sentido próprio, empregamos a palavra sofrer para significar uma coisa recebida com exclusão de outra, o que de dois modos pode dar-se. Ora, é excluído o que não convém ao ser; assim, quando o corpo de um animal sara, dizemos que sofre porque recebe a saúde, por exclusão da doença. — De outro modo, inversamente; assim, dizemos que estar doente é sofrer, porque recebemos a doença, por exclusão da saúde; e este é o modo mais próprio à paixão. Pois sofrer implica em alguma coisa ser atraída para o agente, porquanto, o ser que fica privado do que lhe é conveniente é considerado, sobretudo, como atraído para outro ser. E semelhantemente, Aristóteles diz que quando do menos nobre se gera o mais nobre há geração, absolutamente, e corrupção, relativamente; e ao inverso, quando do mais nobre é gerado o menos nobre.

Ora, deste três modos a alma tem paixões. Assim, quanto à recepção, dizemos que sentir e compreender é de certo modo sofrer. Por outro lado, a paixão acompanhada de exclusão só existe seguida de alteração corpórea. Por onde, a paixão propriamente dita não pode convir à alma senão acidentalmente, a saber, na medida em que o composto comporta o sofrimento. Ora, há aqui diversidade de situações; assim, quando tal alteração se faz para pior mais propriamente se realiza a noção de paixão, do que quando se faz para melhor, e por isso a tristeza é paixão mais propriamente que a alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sofrer acompanhado de exclusão e de alteração é próprio da matéria, e por isso só afeta os seres compostos de matéria e forma. Mas, quando implica somente recepção, não afeta só e necessariamente a matéria, mas pode também afetar qualquer ser existente em potência. Ora, a alma, embora não seja composta de matéria e forma, encerra contudo uma certa potencialidade, em virtude da qual lhe convém o receber e o sofrer, e nesse sentido dizemos que inteligir é sofrer, conforme Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sofrer e ser movido, embora não convenha à alma, em si mesma convém-lhe contudo acidentalmente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente à paixão que implica alteração para pior; e tal paixão senão acidentalmente pode convir à alma; mas, em si mesma convém ao composto, que é corruptível.

Art. 2 — Se a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.

(III Sent., dist. XV, q. 2, a. 1 q^a 2; De Verit., q. 26, a. 3; De Dir. Nom., cap. II, lect. IV; II Ethic., lect. V).

O segundo discute-se assim. — Parece que a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.

1. — Pois, o que é primeiro, em qualquer gênero ocupa nesse gênero o primeiro lugar e é a causa do mais, como diz Aristóteles. Ora, a paixão existe na parte apreensiva antes de existir na apetitiva, pois esta não a sente sem que ela afete precedentemente aquela. Logo, a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.

2. Demais. — O que tem maior atividade tem menor passividade, pois a ação se opõe à paixão. Ora, a parte apetitiva é mais ativa que a apreensiva. Logo, nesta sobretudo reside a paixão.

3. Demais. — Assim como o apetite sensitivo, também a potência apreensiva sensitiva é virtude de órgão corpóreo. Ora, a paixão da alma implica propriamente falando uma alteração corpórea. Logo, não está mais na parte apetitiva que na apreensiva sensitiva.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: os movimentos da alma a que os Gregos chamam $\pi\chi\delta\eta$, e o latinos, como Cícero, perturbações, outros os denominam afecções ou afetos, e outros ainda, como em grego e mais expressivamente, paixões. Donde se conclui claramente que as paixões da alma são o mesmo que afecções; e como estas pertencem manifestamente à parte apetitiva e não à apreensiva, conclui-se que aquelas residem mais na primeira que na última.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva. Pois por meio daquela põe-se em relação com as coisas mesmas tais como são, e por isso diz o Filósofo que o bem e o mal, objetos da potência apetitiva, estão nas coisas mesmas. A virtude apreensiva porém não é atraída para as coisas em si mesmas, mas as conhece pela espécie delas, que tem em si ou recebe conforme o modo que lhe é próprio; por isso, no mesmo lugar diz Aristóteles, que a verdade e a falsidade, que pertencem à inteligência, não estão nas coisas, mas na mente. Por onde claramente se vê que a paixão em si mesma reside mais na parte apetitiva que na apreensiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A intensidade se comporta de modo contrário conforme é relativa à perfeição ou à deficiência. Em relação à primeira a intensidade supõe aproximação de um primeiro princípio, e é tanto maior quanto mais próxima se acha dele. Assim, a intensidade da luz num

corpo lúcido varia com a aproximação do que é lúcido em máximo grau, e tanto mais lúcido é um corpo quanto mais próximo está deste último. Mas no atinente à deficiência, a intensidade varia, não com o aproximar-se do que é maximamente intenso, mas com o afastar-se da perfeição, pois nisto consiste a essência da privação e da deficiência. Por onde, quanto mais se afasta do termo último, tanto menos intensidade tem; e assim se explica que um defeito, pequeno sempre no princípio, aumente quanto mais progride. Ora, a paixão implica uma deficiência, pois é própria do ser potencial. Logo, os seres que se aproximam da perfeição primeira. — Deus, pouco tem de potencialidade e de paixão; e o contrário se dá conseqüentemente com os que dele mais se afastam. E assim também, na potência da alma, que tem prioridade, a saber, a apreensiva, há menos do que constitui a essência da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude apetitiva é considerada mais ativa porque é sobretudo o princípio do ato exterior; e é tal em virtude do princípio que a torna, sobretudo passiva, i. é, por se ordenar ao objeto em si mesmo; pois, pela ação exterior é que chegamos a alcançá-los.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos na primeira parte, um órgão da alma pode alterar-se de duplo modo. Primeiro, por transmutação espiritual, enquanto recebe a espécie da coisa. E isto se dá essencialmente como o ato da virtude apreensiva sensitiva; assim os olhos são imutados pelo objeto visível, não que fique colorido mas por receber a espécie da cor. Há porém outra transmutação do órgão — a natural — pela qual se altera a sua disposição natural; isso se dá, p. ex., com o corpo aquecido ou resfriado ou afetado de modo semelhante. E tal transmutação é acidental em relação ao ato da virtude apreensiva sensitiva; assim quando os olhos se cansam por causa da visão forçada ou se embotam pela veemência do objeto visível. Ora, esta espécie de transmutação se ordena em si ao ato do apetite sensitivo; por isso na definição dos movimentos da parte apetitiva inclui-se, materialmente, uma transmutação natural do órgão, e assim dizemos que a ira faz ferver o sangue no coração. Por onde é claro que a paixão em essência reside mais no ato da virtude sensitiva apetitiva, do que no da virtude sensitiva apreensiva, embora uma e outra seja ato de órgão corpóreo.

Art. 3 — Se a paixão reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo.

(I, q. 20, a. 1, ad 1; III Sent., dist. XV, q. 2, a. 1, q^a 2; IV dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 2, ad 1; De Verit., q. 26, a. 3; II Ethic., lect. V).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a paixão não reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo.

1. — Pois, diz Dionísio, que Hieroteu, ensinado por uma diviníssima inspiração, não só aprendeu as coisas divinas, como teve a paixão delas. Ora, a paixão do divino não pode pertencer ao apetite sensitivo, cujo objeto é o bem sensível. Logo, a paixão reside no apetite intelectivo tanto como no sensitivo.

2. Demais. — Quanto mais poderosa for uma atividade, tanto mais forte será a paixão correspondente. Ora, o objeto do apetite intelectivo, que é o bem universal, é mais poderosamente ativo que o do apetite sensitivo, que é o bem particular. Logo, a paixão reside essencialmente mais no apetite intelectivo que no sensitivo.

3. Demais. — A alegria e o amor são considerados paixões. Ora, afetam também o apetite intelectivo e não só o sensitivo; do contrário, a Escritura não os atribuiria a Deus e aos anjos. Logo, as paixões não residem mais no apetite sensitivo que no intelectivo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, descrevendo as paixões animais: A paixão é um movimento da virtude apetitiva sensível provocado pela imaginação do bem ou do mal. Por outra: a paixão é um movimento da alma irracional provocado pela idéia do bem e do mal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual — como na apreensão sensitiva — mas também natural. O ato do apetite intelectual, ao contrário, não requer nenhuma transmutação corpórea, porque esse apetite não é virtude de nenhum órgão. Por onde é claro, que a paixão, em essência, reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no do intelectual; e isso também se vê claramente nas definições aduzidas de Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo citado, paixão do divino significa afeto pelas coisas divinas e união com elas pelo amor, o que na verdade se realiza sem transmutação corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A magnitude da paixão depende não só da virtude do agente mas também da passibilidade do paciente; pois seres facilmente passíveis são-no em relação mesmo ao que é pouco ativo. Embora portanto, o objeto do apetite intelectual seja mais ativo que o do sensitivo, contudo este é mais passivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor, a alegria e sentimentos semelhantes, quando se atribuem a Deus, aos anjos ou aos homens, como pertencentes ao apetite intelectual, significam um ato simples da vontade com semelhança de efeito, sem paixão. Por isso, diz Agostinho: Os santos anjos punem sem ira e socorrem sem se perturbarem pela compaixão da miséria. E contudo as denominações de tais paixões lhes são aplicadas pelo uso ordinário da linguagem humana, para exprimirem uma certa conformidade de ação e não a fraqueza da paixão.

Questão 23: Da diferença das paixões entre si.

Em seguida devemos tratar da diferença das paixões entre si.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as paixões do apetite irascível são as mesmas do concupiscível.

(De Verit., q. 26, a . 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as paixões do apetite irascível são as mesmas do concupiscível.

1. — Pois, como diz o Filósofo, as paixões da alma são as de que resultam a alegria e a tristeza. Ora, esta e aquela pertencem ao concupiscível. Logo, as paixões do irascível não são diferentes das do concupiscível.

2. Demais. — Comentando o passo da Escritura (Mt 12, 33) — O reino dos céus é semelhante ao fermento, etc. — diz a Glosa de Jerônimo: Na razão tenhamos a prudência; no irascível, o ódio aos vícios; no concupiscível, o desejo das virtudes. Ora, o ódio pertence ao concupiscível, assim como o amor, que lhe é contrário, conforme diz Aristóteles. Logo, são as mesmas as paixões do concupiscível e do irascível.

3. Demais. — As paixões e os atos diferem especificamente, pelos seus objetos. Ora, as do irascível e do concupiscível tem os mesmo objetos, a saber, o bem e o mal. Logo, as de um e de outro são idênticas.

Mas, *em contrário*. — Atos de potências diversas, como ver e ouvir, são especificamente diversos. Ora, o irascível e o concupiscível são as duas potências que dividem o apetite sensitivo, como já dissemos na primeira parte. Logo, sendo as paixões movimentos do apetite sensitivo, conforme se disse antes as do irascível serão especificamente diferentes das do concupiscível.

SOLUÇÃO. — As paixões do irascível diferem especificamente das do concupiscível. Pois, tendo potências diversas objetos diversos, como dissemos na primeira parte, as paixões de potências diversas não-de se referir necessariamente a objetos diferentes. Por onde, com maioria de razão, paixões de potências diversas não-de diferir entre si especificamente; porque, para diversificar as espécies de potências é necessária maior diferença de objeto do que para diversificar as espécies de paixões ou atos. Pois, assim como nos seres naturais, as diversidades genéricas resultam das diversidades da potência da matéria, e a específica, das diversidades da forma na matéria existente, assim também os atos da alma pertencentes a potências diversas são diversos, não só específica mas também genericamente; os atos porém ou as paixões referentes a objetos diversos especiais compreendidos no objeto comum de uma mesma potência diferem como espécies desse gênero.

Portanto, para sabermos quais as paixões do irascível e quais as do concupiscível, é necessário saber qual é o objeto de uma e outra dessas potências. Ora, já dissemos na primeira parte, que o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, em si mesmos considerados, sendo aquele delectável e este, doloroso. Mas como por vezes a alma tem que padecer dificuldade ou luta para alcançar um bem ou fugir de um mal de tal natureza, por estar um e outro acima do fácil alcance do animal, por isso o bem e o mal que forem por natureza árduos e difíceis constituem o objeto do irascível. Logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, a tristeza, o amor, o

ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos na primeira parte, a potência irascível foi dada aos animais para vencerem os obstáculos que impidam o concupiscível de tender para o seu objeto, quer por tornarem o bem difícil de ser alcançado ou o mal difícil de ser superado. Por isso todas as paixões do irascível vem a resolver-se nas do concupiscível; e desde logo também das paixões do irascível resultam a alegria e a tristeza, que pertencem ao concupiscível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Jerônimo atribui ao irascível o ódio dos vícios, não em si mesmo, pois então pertenceria propriamente ao concupiscível; mas, por causa da luta que implica, e que pertence ao irascível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem enquanto deleitável move o concupiscível; mas desde que implica dificuldade para ser alcançado encerra algo de repugnante ao concupiscível, donde a necessidade de se admitir a existência de uma outra potência que tenda para ele. E o mesmo se dá com o mal. Ora, tal potência é o irascível. Logo e conseqüentemente, as paixões do concupiscível e do irascível diferem entre si especificamente.

Art. 2 — Se a contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à existente entre o bem e o mal.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3; De Verit., q. 26, a . 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que a contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à existente entre o bem e o mal.

1. — Pois as paixões do irascível se ordenam às do concupiscível, como já dissemos. Ora, a contrariedade existente entre estas últimas — p. ex., entre o amor e o ódio, a alegria e a tristeza se baseiam na que existe entre o bem e o mal. Logo, o mesmo se dá com as paixões do irascível.

2. Demais. — As paixões diferem pelos seus objetos, como os movimentos, pelos seus termos. Ora, a contrariedade entre aqueles supõe a existente entre estes, como se vê em Aristóteles. Logo, a contrariedade entre as paixões também se baseia na que existe entre os seus objetos. Ora, o objeto do apetite é o bem ou o mal. Logo, em nenhuma potência apetitiva pode haver contrariedade entre as paixões senão fundada na que existe entre o bem e o mal.

3. Demais. — Toda paixão da alma supõe uma aproximação e um afastamento, como diz Avicena. Ora, aquela é causada pela idéia de bem; este, pela de mal; pois assim como o bem é o que todos os seres desejam, conforme Aristóteles, o mal é o que todos evitam. Logo, a contrariedade entre as paixões da alma só se pode fundar na que existe entre o bem e o mal.

Mas, *em contrário*. — O temor e a audácia são contrários, como se vê em Aristóteles. Ora, entre si não diferem só pelo bem e pelo mal, pois ambos dizem respeito a algum mal. Logo, nem toda contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à que existe entre o bem e o mal.

SOLUÇÃO. — A paixão é um movimento, como diz Aristóteles; logo, a contrariedade entre as paixões deve deduzir-se da existente entre os movimentos ou mutações. Ora, nestas e naquelas há dupla espécie de contrariedade, segundo Aristóteles. Uma, relativa à aproximação ou ao afastamento de um

mesmo termo e que é própria das mutações; assim, a contrariedade entre a geração, que é mudança para o ser, e a corrupção, mudança que parte do ser. A outra é a contrariedade dos termos, própria dos movimentos; assim o dealbar é um movimento do preto para o branco e se opõe ao enegrecer, que é um movimento do branco para o preto.

Assim pois há nas paixões da alma dupla contrariedade: baseada uma na contrariedade dos objetos, a saber, a que existe entre o bem e o mal; a outra, relativa à aproximação ou afastamento de um mesmo termo. Ora, nas paixões do concupiscível há só a primeira espécie de contrariedade, relativa aos objetos; ambas as espécies existem porém nas paixões do irascível. E a razão é que o objeto do concupiscível, como já se disse, é o bem e o mal sensíveis absolutamente considerados. Ora, o bem como tal não pode ser termo de afastamento mas só de aproximação; pois nenhum ser foge do bem com tal, antes, todos o desejam. Semelhantemente, nenhum ser deseja o mal como tal, mas todos o evitam; e por isso o mal não constitui um termo de aproximação, mas só de afastamento. Por onde, todas as paixões do concupiscível, como o amor, o desejo e alegria, referindo-se ao bem, para este tendem: e todas as paixões desse apetite referentes ao mal como o ódio, a aversão ou abominação e a tristeza, dele se afastam. Logo, entre as paixões do concupiscível não pode haver contrariedade por aproximação e afastamento do mesmo objeto.

O objeto do irascível porém é o bem ou o mal sensíveis, não absolutamente, mas enquanto difíceis ou árduos, consoante já dissemos. Ora, o bem árduo ou difícil, enquanto bem, provoca de um lado, a tendência para si, tendência própria à paixão da esperança; mas por outro lado, enquanto árduo e difícil, provoca o afastamento, próprio da paixão do desespero. Semelhantemente, o mal árduo, enquanto mal, por natureza deve ser evitado, e isto pertence à paixão do temor; provoca porém uma tendência para si, enquanto árduo. — pelo qual escapamos da sujeição ao mal — e essa tendência para ele constitui a audácia. Logo, entre as paixões do irascível há contrariedade fundada na que existe entre o bem e o mal. — p. ex., a contrariedade entre a esperança e o temor; e há a relativa à aproximação e ao afastamento de um mesmo termo, como entre a audácia e o temor.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se toda paixão da alma tem contrária.

(Infra, q. 46, a. 1. ad 2; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4).

O terceiro discute-se assim. — Parece que toda paixão da alma tem contrária.

1. — Pois, toda paixão respeita ao irascível ou ao concupiscível, como já se disse. Ora, as paixões de ambos esse apetites tem contrariedade, a seu modo. Logo, toda paixão da alma tem contrária.

2. Demais. — Toda paixão da alma ou tem o bem como objeto ou o mal, que constituem os objetos universais da parte apetitiva. Ora, a paixão cujo objeto é o bem opõe-se à quem tem o mal como objeto. Logo, toda paixão tem contrária.

3. Demais. — Toda paixão da alma supõe aproximação ou afastamento, como já se disse. Ora, toda aproximação é contrária ao afastamento e vice-versa. Logo, toda paixão da alma tem contrária.

Mas, *em contrário.* — A ira é uma paixão da alma e a ela nenhuma paixão se lhe opõe, como se vê em Aristóteles. Logo, nem toda paixão da alma tem contrária.

SOLUÇÃO. — A paixão da ira tem isto de singular que não pode ter contrária, nem por aproximação e afastamento, nem pela contrariedade do bem e do mal, pois é causada por um mal presente difícil. Ora, a essa presença ou o apetite sucumbirá necessariamente, e então a ira não sai dos limites da tristeza, paixão do concupiscível; ou será levada a atacar o mal lesivo, e isso propriamente a constitui. Por outro lado, não lhe podemos supor um movimento de afastamento, porque o mal já é presente ou passado. Por onde, o movimento da ira não é contrariado por nenhuma paixão, no ponto de vista da aproximação ou do afastamento de um termo de referência. Semelhantemente, quanto à contrariedade entre o bem e o mal. Pois ao mal presente opõe-se o bem já alcançado, que não pode implicar a idéia de árduo ou difícil. Nem após a aquisição do bem permanece qualquer outro movimento, a não ser a quietação do apetite no bem adquirido, o que é próprio da alegria, paixão do concupiscível. Logo, ao movimento da ira nenhum outro movimento da alma pode ser contrário, senão só a cessação do movimento; e por isso diz o Filósofo que ser pacífico se opõe a ser irado, o que não é oposição por contrariedade, mas por negação ou privação.

Donde se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4; II Ethic., lect. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que uma mesma potência não pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si.

1. — Pois, as paixões da alma diferem pelos seus objetos. Ora, estes são o bem e o mal cujas diferenças fundamentam a contrariedade das paixões. Logo, paixões da mesma potência, sem contrariedade mútua, não podem entre si diferir especificamente.

2. Demais. — A diferença específica é uma diferença formal. Ora, toda diferença formal implica alguma contrariedade, como diz Aristóteles. Logo, paixões da mesma potência, não contrárias, não diferem especificamente.

3. Demais. — Toda paixão da alma consistindo numa aproximação ou afastamento do bem ou do mal, resulta necessariamente que toda diferença entre as paixões se funda ou na diferença entre o bem e o mal, ou na aproximação ou afastamento, ou na de maior ou menor aproximação ou afastamento. Ora, as duas primeiras diferenças implicam a contrariedade entre as paixões como já se disse; ao passo que a terceira não diversifica a espécie, porque então seriam infinitas as espécies de paixões. Logo, uma mesma potência da alma não pode ter paixões especificamente diferentes e que não sejam contrárias.

Mas, *em contrário.* — O amor e a alegria diferem especificamente e pertencem ao concupiscível. Contudo não são contrários entre si, antes, aquele é causa desta. Logo, há paixões de uma mesma potência que diferem entre si especificamente sem entretanto serem contrárias.

SOLUÇÃO. — As paixões se distinguem pelas suas causas ativas, que são os seus objetos. Ora, a diferença das causas ativas pode ser considerada de dois pontos de vista; especificamente e conforme a natureza mesma delas, e assim o fogo difere da água; ou segundo a diversidade da faculdade que age. Ora, a diversidade da causa ativa ou motora, quanto à faculdade de mover, pode ser considerada, nas paixões da alma, por analogia com os agentes naturais. Assim, todo motor atrai de certo modo para si o paciente, ou de si o repele. No primeiro caso produz no paciente três efeitos. Primeiro, infunde-lhe a

inclinação ou aptitude a tender para si; assim, quando um corpo leve e situado no alto dá a leveza ao corpo que gera, pela qual este tem inclinação ou aptitude a elevar-se. Segundo, se o corpo gerado está fora do seu lugar próprio, dá-lhe o mover-se para o lugar. Terceiro, dá-lhe o repouso no lugar alcançado, pois pela mesma causa um corpo move-se para um lugar e nele repousa. E o mesmo se deve dizer quando se trata da causa de uma repulsão.

Ora, nos movimento da parte apetitiva o bem tem uma quase virtude atrativa, e o mal, repulsiva. Por onde, aquele causa primeiramente na potência apetitiva uma certa inclinação ou aptitude ou conaturalidade para si mesmo, e isto pertence à paixão do amor, ao qual por contrariedade, corresponde o ódio, por parte do mal. Em segundo lugar, o bem amado ainda não possuído; causa o movimento para ser conseguido o que pertence à paixão do desejo ou da concupiscência, e por contrariedade e quanto ao mal, a fuga ou a aversão. Terceiro, obtido o bem, o apetite produz um como repouso no bem possuído, o que respeita à deleitação ou alegria a que se opõe, do lado do mal, a dor ou a tristeza.

As paixões do apetite irascível porém já pressupõem, a aptitude ou inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente.

Assim, em relação ao bem ainda não possuído, temos a esperança e o desespero; em relação ao mal presente, o temor e a audácia. Relativa porém ao bem não possuído, não há no irascível nenhuma paixão, porque, não existe nesse caso a idéia de árduo, como já dissemos; mas a paixão da ira resulta do mal presente.

Por onde é claro, que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira a qual nenhum paixão se opõe.

Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 24: Da ordem das paixões entre si.

Em seguida devemos tratar da ordem das paixões entre si.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3; q.2 a . 3, qª 2; De Verit;. Q. 25, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

1. — Pois, a ordem das paixões depende da dos objetos. Ora, o objeto do irascível é o bem árduo que, parece, é o supremo entre os outros bens. Logo, as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

2. Demais. — O motor é anterior ao movido, Ora, o irascível está para o concupiscível como o motor para o movido, pois foi dado aos animais para vencerem os obstáculos que se opõem a que o concupiscível goze do seu objeto, conforme já dissemos; ou, na linguagem de Aristóteles, o que remove o obstáculo exerce a função de motor. Logo, as paixões do irascível tem anterioridade sobre as do concupiscível.

3. Demais. — A alegria e a tristeza são paixões do concupiscível. Ora, resultam das do irascível, pois, diz o Filósofo, que a punição acalma o ímpeto da ira, produzindo a deleitação em lugar da tristeza. Logo, as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

Mas, *em contrário*. — As paixões do concupiscível visam o bem absoluto; as do irascível porém, o bem restrito, i. é, árduo. Ora, como o bem absoluto tem prioridade sobre o restrito, as paixões do concupiscível tem prioridade sobre as do irascível.

SOLUÇÃO. — As paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como a alegria e a tristeza; ao passo que as do irascível nada tem de relativo ao repouso mas só ao movimento. E a razão é que, aquilo em que repousamos nada contém de difícil ou árduo, que é o objeto do irascível.

Ora, o repouso, sendo o termo do movimento, é anterior na intenção, mas posterior na execução. Se pois compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que supõem o repouso no bem, manifestamente aquelas precedem a estas, na ordem da execução; assim, a esperança precede à alegria e por isso a causa, conforme aquilo na Escritura (Rm 12, 12): na esperança alegres. A paixão concupiscível porém, que implica o repouso no mal, a saber, a tristeza, é média entre as duas paixões do concupiscível pois, sendo causada pelo ocorrer do mal que era temido, resulta do temor; mas precede ao movimento da ira, causa de nos arrojarmos à vingança. E como vingar-se do mal é apreendido como bom, o irado se alegra, após havê-lo conseguido. Por onde é manifesto, que toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que implica repouso, a saber, a alegria ou a tristeza.

Se porém compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que importam o movimento, estas são manifestamente primeiras, porque aquelas lhe acrescentam algo, assim como o objeto do irascível acrescenta algo ao do concupiscível, a saber, o árduo ou a dificuldade. Assim, a esperança acrescenta ao desejo um certo esforço e uma certa elevação do ânimo para conseguir o bem árduo.

Semelhantemente, o temor acrescenta à aversão ou abominação uma certa depressão do ânimo por causa da dificuldade do mal.

Por onde, as paixões do irascível são médias entre as do concupiscível, que importam movimento para o bem ou para o mal, e as que importam repouso no bem ou no mal. Logo, é claro que as do irascível tem princípio e termo nas do concupiscível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se da essência do objeto do concupiscível fosse algo de oposto ao árduo, como é da essência do objeto do irascível ser árduo. Ora, o concupiscível, tendo o bem absoluto, como objeto, este é naturalmente anterior ao do irascível, como o comum é anterior ao próprio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que remove o obstáculo não é motor por si mesmo, mas por acidente. Ora, no caso, trata-se da ordem em si mesma entre as paixões. E além disso, o irascível remove o obstáculo ao repouso do concupiscível no seu objeto. Donde não resulta senão que as paixões do irascível precedem as do concupiscível, que se referem ao repouso.

E é nisto que se funda a **TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 — Se o amor é a primeira das paixões do concupiscível.

(I, q. 20, a . 1; infra, q. 27, a . 4; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a . 3; IV Cont. Gent., cap. XIX; De Verit., q. 26, a . 4; De Virtut., q. 3, a . 3; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX).

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não é a primeira das paixões do concupiscível.

1. — Pois, a denominação da virtude concupiscível deriva da concupiscência, paixão idêntica ao desejo. Ora, a denominação é dada pelo que é mais importante, como diz Aristóteles. Logo, a concupiscência tem precedência sobre o amor.

2. Demais. — O amor importa uma certa união, pois é uma força unitiva e consistente, como diz Dionísio. Ora, a concupiscência ou desejo é um movimento para a união com a coisa cobiçada ou desejada. Logo, tem prioridade sobre o amor.

3. Demais. — A causa é anterior ao efeito. Ora, a deleitação é às vezes causa do amor, pois certos amam por deleitação, como diz Aristóteles. Logo, é anterior ao amor, que portanto não é a primeira entre as paixões do concupiscível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que todas as paixões são causadas do amor, pois o amor, desejando ardentemente possuir o seu objeto, é desejo; quando porém já o possui e o goza é alegria. Logo, o amor é a primeira das paixões do concupiscível.

SOLUÇÃO. — Os objetos do concupiscível são o bem e o mal. Ora, sendo este a privação daquele, o bem há-de necessariamente ter prioridade. Logo, todas as paixões que o tem por objeto são naturalmente anteriores as que tem o mal como objeto tendo cada uma a sua paixão oposta, pois, buscando-se o bem é forçoso eliminar-se o mal oposto.

Ora, o bem tem natureza de fim que é, certo, primeiro na intenção e posterior, na execução. Por onde a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada relativamente à intenção ou à execução. Quanto a esta, é primeiro aquilo que primeiramente existe no ser que tende para o fim. Ora, é manifesto que tudo o que tende para um fim há-de ter, primeiro, aptidão para o alcançar e proporção

com ele, pois, nada tende para um fim não proporcionado. Segundo, há-de ser movido para o fim. Terceiro, repousa no fim alcançado. Ora, essa aptidão mesma da proporção do apetite com o bem é o amor, que não é mais do que a complacência no bem. Depois, o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência. E por fim o repouso no bem é a alegria ou deleitação. Por onde, segundo esta ordem, o amor precede o desejo e este, a deleitação. O contrário, porém se dá na ordem da intenção, porque a deleitação intencionada causa o desejo e o amor, pois ela é o gozo do bem que, como o bem mesmo, é de certo modo fim, conforme já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas são denominadas conforme nós as conhecemos, pois, as palavras são signos das coisas inteligidas, segundo o Filósofo. Ora, comumente conhecemos a causa pelo efeito. Ora, o efeito do amor, quando o objeto amado já é possuído, é a deleitação; quando porém ainda não o é, é o desejo ou concupiscência. Pois, como diz Agostinho, o amor é mais sentido quando o produz a carência. Logo, entre todas as paixões do concupiscível, a concupiscência é a mais sensível, e por isso dela recebe a potência a sua denominação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há dupla união entre a coisa amada e o amante. — Uma real, por conjunção com a coisa mesma que é amada. E tal união respeita à alegria ou à deleitação, resultante do desejo. — Outra é a união afetiva, por aptidão ou proporção; assim, quando um ser tem aptidão relativamente a outro e inclinação para ele deste já participa. É assim que o amor implica a união, a qual precede ao movimento do desejo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A deleitação causa o amor, enquanto tem prioridade na intenção.

Art. 3 — Se a esperança é a primeira entre as paixões do irascível.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a esperança não é a primeira entre as paixões do irascível.

1. — Pois, a potência irascível recebe da ira a sua denominação. Ora, como esta é dada pelo que é mais importante, resulta ser a ira mais importante que a esperança e ter prioridade sobre ela.

2. Demais. — O árduo é o objeto do irascível. Ora, é mais árduo superar o mal contrário iminente e futuro — próprio da coragem; ou o mal já presente — próprio à ira, que esforçar-se por adquirir, absolutamente falando, qualquer bem; e semelhantemente, parece mais árduo vencer o mal presente que o futuro. Logo, a ira é paixão mais importante que a coragem e esta, que a esperança, e portanto a última não tem prioridade.

3. Demais. — No movimento para o fim, antes de chegarmos ao termo afastamo-nos do ponto inicial. Ora, o temor e o desespero importam afastamento de um ponto, ao passo que a coragem e a esperança implicam a aproximação. Logo, as duas primeiras precedem as duas últimas paixões.

Mas, *em contrário*. — O que mais se aproxima da que é primeiro mais prioridade tem. Ora, a esperança está mais próxima do amor, que é a primeira das paixões. Logo, tem prioridade entre todas as paixões do irascível.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, todas as paixões do irascível importam movimento para alguma coisa. Ora, este movimento, no irascível, pode proceder de dupla causa: ou só da aptidão ou proporção relativamente ao fim, o que é próprio do amor e do ódio; ou da presença do bem mesmo e do mal, o que pertence à tristeza ou à alegria. Mas ao passo que a presença do bem não causa nenhuma paixão no irascível, como já dissemos, a do mal causa a paixão da ira.

Ora, como na via da geração ou da consecução, a proporção ou a aptitude relativamente ao fim precede a consecução dele, a ira é entre todas as paixões do irascível a última na via da geração. Entre as outras paixões do irascível porém, que importam o movimento conseqüente ao amor ou ódio do bem e do mal, as que tem como objeto o bem, como a esperança e o desespero, hão naturalmente de ter prioridade sobre as que, como a coragem e o temor, tem por objeto o mal; porém de modo tal, que a esperança tem prioridade sobre o desespero, pois, é um movimento para o bem, em si mesmo, que, por natureza, é atrativo; o desespero, por seu lado, é um afastamento do bem, o que é próprio deste não como tal, mas em certo ponto de vista, e portanto acidentalmente. Pela mesma razão, o temos, implicando afastamento do mal, precede à audácia. Mas, que a esperança e o desespero tenham naturalmente prioridade sobre o temor e a coragem, resulta manifestamente de serem a razão destas duas últimas paixões, assim como o desejo do bem é a razão de se evitar o mal; pois a coragem resulta da esperança da vitória e o temor, do desespero de vencer. A ira, por outro lado, resulta da coragem, pois ninguém que deseja vingar-se se encoleriza em ousar vingar-se, conforme diz Avicena.

Por onde fica claro que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível. E, se quisermos conhecer a ordem das paixões, segundo a geração, primeiramente surgem o amor e o ódio; depois, o desejo e a fuga; terceiro, a esperança e o desespero; quarto, o temor e a coragem; quinto, a ira; sexto e último, a alegria e a tristeza, que acompanham todas as paixões, como se diz. E de como o amor é anterior ao ódio; o desejo, à fuga; a esperança, ao desespero; o temor, à coragem; a alegria, à tristeza, do sobredito se colige.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a ira causada pelas outras paixões como o efeito, pelas causas precedentes, dela, como do mais manifesto, a potência recebe a sua denominação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é o árduo, mas antes, o bem, a razão do aproximar-se ou do desejar. Por onde, a esperança, que visa o bem mais diretamente, tem prioridade, embora a coragem ou mesmo a ira tenham às vezes, que afrontar o que é mais árduo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite, primariamente e por si, move-se para o bem, como seu objeto próprio e essa é a causa de afastar-se do mal. Pois, o movimento da parte apetitiva é proporcional, não ao movimento natural, mas à intenção da natureza, que visa o fim antes de visar a remoção do obstáculo contrário, não sendo este querido senão para a obtenção do fim.

Art. 4 — Se as principais paixões são as quatro seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.

(Infra, q. 84, a. 4, ad 2; II^a. II^o, q. 141, ^a 7, ad 3; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 4; De Verit., q. 26, a. 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que as quatro principais paixões não são as quatro seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.

1. — Pois, Agostinho em vez da esperança, coloca a cobiça.

2. Demais. — Há dupla ordem nas paixões da alma: a da intenção e a da execução ou geração. Ora, as paixões se consideram principais ou quanto à ordem da intenção, e nesse caso só a alegria e a tristeza, que são finais, são as principais; ou quanto à ordem da consecução ou geração, e então será o amor a principal. Logo, de nenhum modo se podem considerar como principais as quatro paixões seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.

3. Demais. — Como a coragem é causada pela esperança, assim o temor, pelo desespero. Logo, devem-se considerar a esperança e o desespero como paixões principais, na qualidade de causas; ou a esperança e a coragem por terem afinidades com as duas primeiras.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, enumerando as quatro principais paixões: repele as alegrias, repele o temor, foge da esperança e nem a dor esteja presente.

SOLUÇÃO. — Estas quatro paixões são comumente consideradas como principais; as duas primeiras — a alegria e a tristeza — por serem absolutamente completivas e finais, relativamente a toda as outras, e a elas conseqüentes, como diz Aristóteles; o temor e a esperança, de outro lado, por serem completivas, não absolutamente, mas no gênero do movimento apetitivo de alguma coisa. Pois, relativamente ao bem, o movimento começa pelo amor, continua pelo desejo e termina pela esperança; e em relação ao mal, começa pelo ódio, continua pela aversão e termina pelo temor.

Por onde, o número dessas quatro paixões funda-se de ordinário na diferença entre o presente e o futuro, pois o movimento se refere ao futuro e o repouso, ao presente. Ora, o bem presente é objeto da alegria, o mal presente, da tristeza; o bem futuro, da esperança e o mal futuro, do temor. E as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas.

Por isso alguns também consideram principais as paixões em questão, por serem gerais. O que é verdade, se a esperança e o temor designarem o movimento do apetite tendente comumente para algo de desejável ou que deve ser evitado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho coloca o desejo ou cobiça em lugar da esperança, por visarem o mesmo objeto, i. é, ao bem futuro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As paixões em questão chamam-se principais, na ordem da intenção e como complementares. E embora o temor e a esperança não sejam as últimas, absolutamente, são-no contudo no gênero das que tendem para algo quase futuro. Nem pode haver dificuldade, a não ser sobre a ira; mas esta não pode ser considerada principal, porque é um certo efeito da audácia, que não pode ser paixão principal, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desespero implica afastamento mas quase por acidente, do bem; e a audácia importa no aproximar-se, também accidental, do mal. Logo, estas paixões não podem ser principais; pois, o accidental não o pode ser. E assim também a ira, conseqüente à coragem, não pode ser considerada principal.

Questão 25: Do bem e do mal nas paixões da alma.

Em seguida devemos tratar do bem e do mal nas paixões da alma. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as paixões da alma são moralmente boas ou más.

(II Sent., dist. XXXVI, a . 2; De Malo, q. 10, a . 1, ad 1; q. 12, a . 2, ad 1; a . 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhuma das paixões da alma é moralmente boa ou má.

1. — Pois, o bem e o mal moral são próprios do homem, conforme diz Ambrósio: os costumes se referem propriamente ao homem. Ora, as paixões não lhe são próprias, mas lhe são comuns a ele e aos animais. Logo, nenhuma paixão humana é moralmente boa ou má.

2. Demais. — O bem ou o mal do homem é o que é conforme à razão ou a ela contrário, como diz Dionísio. Ora, as paixões da alma residem, não na razão, mas no apetite sensitivo, como já vimos. Logo, não dizem respeito ao bem ou mal do homem, i. é, à bondade moral.

3. Demais. — O Filósofo diz que pelas paixões, não somos louvados nem vituperados. Ora, o somos relativamente ao bem e ao mal moral. Logo, as paixões não são boas ou más moralmente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, referindo-se às paixões da alma: São más, se o amor é mau, boas, se bom.

SOLUÇÃO. — As paixões da alma podem considerar-se em dois pontos de vista: em si e enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Em si consideradas e como uns movimentos do apetite irracional, não são susceptíveis de bem nem de mal moral, que dependem da razão, como já dissemos. São porém susceptíveis de bem ou de mal moral, enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Pois, o apetite sensitivo depende mais estreitamente da razão e da vontade que os membros exteriores, cujos movimentos entretanto e cujos atos são bons ou maus moralmente na medida em que forem voluntários. Com maior razão, as paixões quando forem voluntárias, podem considerar-se boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas ou por não serem sofreadas pela vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em si mesmas consideradas, as paixões são comuns aos homens e aos animais; mas, enquanto governadas pela razão, são próprias do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também as virtudes inferiores apetitivas chamam-se racionais na medida em que participam, de algum modo, da razão, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando o Filósofo diz que não somos louvados nem vituperados por causa das paixões absolutamente consideradas não quer significar não sejam elas dignas de louvor ou vitupério, enquanto governadas pela razão. E por isso acrescenta: Pois não louvamos nem vituperamos quem teme ou se encoleriza, mas sim, quem é possuído dessas paixões, de certo modo, i. é, conforme ou contrariamente à razão.

Art. 2 — Se todas as paixões da alma são moralmente más

(Infra, q. 59, a . 2; De Malo, q. 12 a . 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que todas as paixões da alma são moralmente más.

1. — Pois, diz Agostinho: certos denominam as paixões doenças ou perturbações da alma. Ora, toda doença ou perturbação da alma é um mal moral. Logo, todas as paixões são moralmente más.

2. Demais. — Damasceno diz: a operação é um movimento conforme à natureza, e a paixão, contrário. Ora, o que encontra a natureza, nos movimentos da alma, se equipara ao pecado e ao mal moral; e por isso o mesmo autor diz, noutro passo, que o diabo caiu de um estado natural para outro, contrário à natureza. Logo, as paixões são moralmente más.

3. Demais. — Tudo o que induz ao pecado tem natureza de mal. Ora, tais são as paixões por isso, denominadas, na Escritura (Rm 7, 5), paixões dos pecadores. Logo, são moralmente más.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: do amor reto são retos todos os afetos. Pois, os que o nutrem desejam perseverar, condoem-se dos pecados, alegram-se com as boas obras.

SOLUÇÃO. — Sobre esta questão tinham opiniões diversas os estóicos e os peripatéticos, aqueles, considerando más todas as paixões, estes, tendo as moderadas por boas. Esta diferença de doutrinas porém, embora pareça grande, verbalmente é nula ou insignificante, realmente, para quem lhes considerar as intenções. Ora, os estóicos, não discernindo entre o sentido e a inteligência, e portanto entre o apetite intelectual e o sensitivo, não discerniam também entre as paixões da alma, cuja sede é o apetite sensitivo, e os simples movimentos da vontade, que residem no intelectual. Por onde, denominavam vontade qualquer movimento racional da parte apetitiva e paixão, qualquer movimento que extravasa dos limites da razão. Por isso, Túlio, seguindo-lhes a opinião, chama doenças a todas as paixões, donde se conclui que os doentes não tem saúde e os que não tem saúde são insipientes, chamando-se assim insanos aos insipientes. Os peripatéticos, por seu lado, denominavam paixões todos os movimentos do apetite sensitivo, considerando boas as moderadas pela razão e más as carecentes dessa moderação. Por onde se vê que Túlio, no mesmo livro rejeita como inconveniente a opinião dos peripatéticos, admitindo a moderação nas paixões e diz: devemos evitar todo mal, ainda moderado; pois, assim como não está são quem está moderadamente doente, assim não é sã a moderação, de que se trata, das doenças ou paixões da alma. Ora, as paixões não se consideram doenças ou perturbações da alma senão quando carecem da moderação da razão.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as paixões da alma aumentam ou diminuem o movimento natural do coração, acelerando ou retardando-lhe a sístole ou a diástole; e isto manifesta a essência de paixão. Logo, não é necessário que toda paixão sempre se desvie da ordem natural da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As paixões da alma, quando contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado; ordenadas porém pela razão, auxiliam a virtude.

Art. 3 — Se qualquer paixão sempre diminui a bondade do ato moral.

(De Verit., q. 26, a. 7; De Malo, q. 3, a. 11; q. 12, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que toda paixão sempre diminui a bondade do ato moral.

1. — Pois, tudo o que empece o juízo da razão, do qual depende a bondade do ato moral, há necessariamente de diminuir esta bondade. Ora, toda paixão impede tal juízo, conforme diz Salústio: Todos os homens que deliberam sobre coisas duvidosas convém sejam isentos do ódio, da ira, da amizade e da misericórdia. Logo, toda paixão diminui a bondade do ato moral.

2. Demais. — O ato humano, quanto mais semelhante a Deus, tanto melhor; por isso, diz o Apóstolo (Ef 5, 1): Sede pois imitadores de Deus, como filhos muito amados. Ora, Deus e os santos anjos punem sem ira e auxiliam sem compartilhar da miséria, como diz Agostinho. Logo, é melhor praticar tais obras sem paixão da alma, que com ela.

3. Demais. — Do mesmo modo que o mal moral, o bem supõe dependência da razão. Ora, aquele é diminuído pela paixão, pois, peca-se menos por paixão do que por indústria. Logo, menor é o bem feito com paixão que o praticado sem ela.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a paixão da misericórdia serve à razão quando se comporta de modo que a justiça seja conservada, quer socorrendo o indigente, quer perdoando ao penitente. Ora, nada que sirva à razão diminui o bem moral. Logo, esse é o caso da paixão.

SOLUÇÃO. — Os estóicos, tendo por más todas as paixões da alma, admitiam conseqüentemente, que diminuam a bondade do ato moral, pois todo bem que vá de mescla com algum mal ou se destrói totalmente ou se torna menos bom. E isto é verdade se tomarmos por paixões da alma só os movimentos desordenados do apetite sensitivo, como perturbações ou doenças que são. Se porém denominarmos paixões todos os movimentos do apetite sensitivo, então a perfeição do bem humano requer sejam elas moderadas pela razão. Ora, sendo a razão quase a raiz do bem humano, este será tanto mais perfeito quanto maior for o número de coisas convenientes ao homem a que ele se aplicar. Por onde, não se duvide que também é da perfeição do bem moral que os atos dos membros exteriores sejam dirigidos pela regra da razão. Logo, podendo o apetite sensitivo obedecer à razão, como já dissemos, é da perfeição do ato moral ou humano que também as paixões da alma sejam reguladas pela razão.

Assim pois como é melhor queira o homem o bem e o pratique por um ato exterior, assim também é da perfeição do bem moral que a ele seja o homem levado, não pela vontade, mas também pelo apetite sensitivo. E neste sentido diz a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo, tomando-se coração pelo apetite intelectual e carne, pelo sensitivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As paixões humanas podem manter dupla relação com o juízo da razão. Uma, antecedente e nesse caso como obnubilam o juízo da razão, do qual depende a bondade moral do ato, diminuem-lhe a bondade; pois é mais louvável praticar-se uma obra da caridade por um juízo da razão, do que só pela paixão da misericórdia. — Outra conseqüente, e isto de duplo modo. Primeiro, a modo de redundância, pois quando a parte superior da alma se move intensamente para algum objeto, também a parte inferior segue-lhe o movimento, e assim a paixão existente conseqüentemente no apetite sensitivo é sinal da intensidade da vontade, índice portanto de maior bondade moral. Segundo, a modo de eleição, como quando o homem, por juízo da razão, elege o ser afetado por alguma paixão, para agir mais prontamente, com a cooperação do apetite sensitivo. E assim a paixão da alma aumenta a bondade do ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em Deus e nos anjos não há apetite sensitivo nem membros corpóreos; e portanto, o bem neles não implica ordenação das paixões ou dos atos corpóreos, como em nós.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão tendente ao mal que precede o juízo da razão diminui o pecado; mas se lhe for conseqüente, por algum dos modos sobreditos, aumenta-o ou é sinal de seu aumento.

Art. 4 — Se alguma paixão da alma é na sua espécie moralmente boa ou má.

(IIª. IIªº, q. 158, a . 1; IV Sent., dist. XV, q. 2, a . 1, qª 1, ad 4; dist. L, q. 2, a . 4, qª 3, ad3; De Malo, q. 10, a . 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que nenhuma paixão da alma é a na sua espécie moralmente boa ou má.

1. — Pois, o bem e o mal moral dependem da razão. Ora, as paixões, pertencendo ao apetite sensitivo, tem relações acidentais com a razão. Ora, como nada do que é acidental pertence a qualquer espécie de ser, resulta que nenhuma paixão é especificamente boa ou má.

2. Demais. — Os atos e as paixões se especificam pelos seus objetos. Se pois uma paixão fosse especificamente boa ou má, necessariamente seriam, na sua espécie, boas às paixões que tem um bom objeto, como o amor, o desejo e a alegria; e más, especificamente, as que, como o ódio, o temor e a tristeza têm um mau objeto. Ora, isto é falso, evidentemente. Logo, nenhuma paixão da alma é especificamente boa ou má.

3. Demais. — Não há espécie de paixão que não se encontre nos animais. Ora, de bem moral só o homem é susceptível. Logo, nenhuma paixão da alma é especificamente boa ou má.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a misericórdia está entre as virtudes. E o Filósofo, por sua vez, a vergonha é uma paixão louvável. Logo, há paixões especificamente boas ou más.

SOLUÇÃO. — O que já dissemos em relação aos atos também devemos dizer das paixões, a saber, que de dois modos podemos encarar a espécie do ato ou da paixão. Ou quanto ao gênero da natureza, e então o bem ou o mal moral não lhe pertencem à espécie; ou quanto ao gênero da moralidade, na medida em que participam do voluntário e do juízo da razão. E deste último modo o bem e o mal moral podem pertencer à espécie de paixão, entendendo-se por este objeto algo de conveniente à razão ou dela dissonante, como se dá com a vergonha, temor da torpeza e, com a inveja, tristeza causada pelo bem de outrem. Pertencem então à espécie do ato exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa objeção colheria, relativamente às paixões, enquanto pertencentes à espécie da natureza, isto é, considerando-se o apetite sensitivo em si mesmo. Enquanto porém ele obedece à razão, já o bem e o mal da razão não reside acidental, mas essencialmente, nas paixões desse apetite.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As paixões que tendem para o bem serão boas se esse bem for verdadeiro; e o mesmo se dá com as que se afastam de verdadeiro mal. Ao contrário porém as paixões que se afastam do bem ou tendem para o mal são más.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite dos brutos não obedece à razão. E contudo, na medida em que é dirigido por uma certa estimativa natural, sujeita a uma razão superior, que é a divina, há neles uma quase semelhança do bem moral, quanto às paixões da alma.

Questão 26: Do amor.

Em seguida devemos tratar das paixões da alma em especial. E primeiro, das do concupiscível. Segundo, das do irascível.

O primeiro estudo será tripartido. Assim, primeiro, trataremos do amor e do ódio. Segundo, da concupiscência e da aversão. Terceiro, do prazer e da tristeza.

Sobre o amor há três pontos a se considerarem. Primeiro, do amor em si mesmo. Segundo, da causa do amor. Terceiro, dos seus efeitos.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o amor pertence ao concupiscível.

(III Sent., dist. XXVI, q. 2, a . 1; dist. XXVII, q. 1, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o amor não pertence ao concupiscível.

1. — Pois, diz a Escritura (Sb 8, 2): A esta, i. é, à sabedoria, eu amei e requestei desde a minha mocidade. Ora, o concupiscível, sendo parte do apetite sensitivo, não pode tender para a sabedoria, que não é compreendida pelo sentido. Logo, o amor não pertence ao concupiscível.

2. Demais. — Parece que o amor se identifica com as outras paixões, segundo Agostinho, que diz: O amor, que deseja ardentemente possuir o objeto amado, é cobiça; o que já o possui e o goza é alegria; o que foge do que se lhe opõe é temor; o que sente o mal sucedido é tristeza. Ora, nem todas as paixões pertencem ao concupiscível; assim o temor, que entra na enumeração supra, pertence ao irascível. Logo, não se pode dizer, absolutamente, que o amor pertence ao concupiscível.

3. Demais. — Dionísio admite um certo amor natural. Ora, este mais parece pertencer às virtudes naturais, próprias da alma vegetativa. Logo, o amor não pertence absolutamente, ao concupiscível.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o amor pertence ao concupiscível.

SOLUÇÃO. — O amor é algo próprio ao apetite, pois ambos tem por objeto o bem; por onde, qual a diferença do apetite, tal a do amor. Ora, há uma espécie de apetite não conseqüente à apreensão do apetente, mas à de outrem; e este se chama apetite natural. Pois os seres naturais desejam o que lhes convém à natureza, não por apreensão própria, mas pela do instituído da natureza, como se disse no livro primeiro. Outra espécie de apetite há porém conseqüente à apreensão do apetente, mas necessária e não livremente, e tal é o apetite sensitivo, dos brutos, que contudo nos homens participa algo da liberdade, enquanto obedece à razão. Enfim, há outro apetite que acompanha a apreensão do apetente, conforme um juízo livre, e é o racional ou intelectivo chamado vontade.

Ora, em qualquer destes apetites, chama-se amor ao princípio do movimento tendente para o fim amado. No apetite natural, o princípio desse movimento é a conaturalidade do apetente relativamente ao objeto para que tende, e pode ser chamado amor natural, assim como a conaturalidade do corpo pesado em relação ao lugar médio se dá em virtude da gravidade e pode ser denominado amor natural. E semelhantemente, a coaptação do apetite sensitivo ou da vontade para algum bem, i. é, a complacência no bem, chama-se amor sensitivo, ou intelectivo ou racional. Por onde, o amor sensitivo pertence ao apetite sensitivo, como o amor intelectivo ao apetite intelectivo. E pertence ao

concupiscível, porque é assim denominado relativamente ao bem absoluto e não ao bem árduo, objeto do irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo aduzido da Escritura se refere ao amor intelectual ou racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Causal e não essencialmente é que se chama ao amor temor, alegria, cobiça e tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor natural tem sua sede não só nas potências da alma vegetativa, mas em todas as potências da alma, bem como em todas as partes do corpo, e em universal em todas as coisas; pois, como diz Dionísio, para todos o bem e o belo são agradáveis; e isso porque todas as coisas tem conaturalidade com o que lhes é conveniente, conforme a natureza de cada uma.

Art. 2 — Se o amor é paixão.

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não é paixão.

1. — Pois, nenhuma virtude é paixão. Ora, todo amor é virtude, de algum modo, como diz Dionísio. Logo, o amor não é paixão.

2. Demais. — O amor é uma união ou nexo, segundo Agostinho. Ora, união e nexo são antes relação que paixão. Logo, o amor não é paixão.

3. Demais. — Damasceno diz que a paixão é um certo movimento. Ora, o amor não implica o movimento do apetite, que é o desejo, mas o princípio desse movimento. Logo, não é paixão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o amor é uma paixão.

SOLUÇÃO. — A paixão é um efeito do agente no paciente. Ora, o agente natural produz no paciente duplo efeito: dá-lhe a forma e o movimento conseqüente a esta; assim, a geração dá ao corpo a gravidade e o movimento que a ela se segue; e a conaturalidade mesma, princípio do movimento para o seu lugar conatural, por meio da gravidade, também pode de certo modo chamar-se amor natural. De maneira que o apetível dá ao apetite, primeiro, uma certa coaptação para ele, que é uma como complacência no apetível, donde resulta o movimento para este. Pois, o movimento apetitivo age circularmente pelo processo seguinte: o apetível move o apetite, introduzindo-lhe, por assim dizer, na intenção; e o apetite tende para o apetível, que deve ser realmente conseguido, de modo a o fim do movimento coincidir com o princípio do mesmo. Por onde, a primeira imutação do apetite pelo apetível se chama amor, que não é senão a complacência no apetível, da qual resulta o movimento para este, que é o desejo; e por último vem o repouso, que se chama alegria. Assim pois o amor, consistindo numa quase imutação do apetite pelo apetível, é manifesto que é paixão: propriamente, enquanto tem a sua sede no concupiscível; comumente e em geral, enquanto está na vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Virtude, significando o princípio do movimento ou da ação, Dionísio dá essa denominação ao amor enquanto princípio do movimento apetitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A união é própria do amor enquanto que, pela complacência do apetite, o amante se refere ao que ama, como a si mesmo ou a algo de si. Por onde, é claro que o amor não é a relação mesma da união, antes, esta é conseqüência daquela. Por isso diz Dionísio, que o amor é uma virtude unitiva; e o Filósofo que a união é um efeito do amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor embora não designe o movimento do apetite tendente para o apetível, designa contudo o movimento do apetite em virtude do qual este sofre imutação do apetível, de modo a lhe agradar a ele.

Art. 3 — Se o amor é o mesmo que a dileção.

(I Sent., dist. X, Expos. Litt., III, dist. XXVII, q. 2, a. 1; De Div. Nom., cap. IV, lect IX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o amor é o mesmo que a dileção.

1. — Pois, diz Dionísio, que o amor está para a dileção como quatro para duas vezes dois e o retilíneo, para o que tem linhas retas. Ora, estas expressões são idênticas. Logo, idênticos também hão-de ser o amor e a dileção.

2. Demais. — Os movimentos apetitivos diferem pelos seus objetos. Ora, o objeto da dileção e do amor é o mesmo. Logo, aquela e este se identificam.

3. Demais. — Se dileção e o amor diferem em algo, há-de ser sobretudo porque a dileção deve ser tomada no bom sentido e o amor, no mau, segundo disseram alguns, conforme refere Agostinho. Ora, de tal modo não diferem, pois, como diz Agostinho no mesmo passo, ambos esses vocábulos a Sagrada Escritura os emprega tanto no bom como no mau sentido. Logo, o amor e a dileção não diferem, como conclui no passo citado Agostinho, dizendo que não é uma coisa o amor e outra, a dileção.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que certos Santos consideram mais divino o nome de amor que o de dileção.

SOLUÇÃO. — Há quatro nomes que se empregam para significarem de certo modo o mesmo: amor, dileção, caridade e amizade, que contudo diferem no seguinte. A amizade, segundo o Filósofo, é um quase hábito; o amor, porém, e a dileção empregam-se parasignificar ato ou paixão; ao passo que caridade é usada em ambos esses sentidos. — Estes três vocábulos todavia exprimem um mesmo ato, mas diversamente. Assim, o mais geral deles é o amor, pois toda dileção ou caridade a ele se reduz, mas não inversamente; assim, a dileção acrescenta-lhe a eleição precedente, como o próprio nome o indica. Por onde, a dileção não pertence ao concupiscível, mas exclusivamente à vontade, e só é própria da natureza racional. A caridade por sua vez acrescenta ao amor uma certa perfeição, enquanto que, como o nome por si o está indicando, temos em grande preço o que amamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao amor e à dileção enquanto existentes no apetite intelectual, e nesse caso identificam-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto do amor é mais geral que o da dileção, porque tem maior extensão, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor não difere da dileção como difere o bem do mal, mas no sentido supra-referido. Contudo, na potência intelectual, um e outro se identificam, e nesse sentido é que escreve Agostinho, no passo citado, acrescentando por isso logo depois: a vontade reta é o amor bom e, a perversa, o mau. Como porém o amor, paixão do concupiscível, inclina muitos para o mal, isto deu lugar a que certos introduzissem a diferença supra-mencionada.

RESPOSTA À QUARTA. — Alguns disseram que, mesmo na própria vontade, o nome de amor é mais divino que o de dileção, por implicar uma certa paixão, principalmente quando pertencente ao apetite sensitivo; ao passo que a dileção pressupõe o juízo da razão. O homem porém pode tender a Deus pelo

amor, antes, passivamente, quase atraído pelo próprio Deus, do que levado pela razão própria; e isso inclui a idéia de dileção, como dissemos. Por onde, mais divino que esta é o amor.

Art. 4 — Se o amor se divide convenientemente em amor de amizade e de concupiscência.

(I, q. 60, a . 3; II^o. q. 23, a . 1; II Sent., III, part. II, q. 3; III, dist. XXIX, a . 3; IV, dist. XLIX, q. 1, a . 2, q^a 1, ad 3; De Virtut., q., q. 4, a . 3; De Div. Nom., cap. IV, Lect. IX, X).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é conveniente a divisão do amor em amor de amizade e de concupiscência.

1. — Pois, ao passo que o amor é uma paixão, a amizade é um hábito, como diz o Filósofo. Ora, o hábito não pode ser parte em que se divide a paixão. Logo, não é conveniente dividir-se o amor em amor de concupiscência e de amizade.

2. Demais. — Não podem ser partes de uma divisão coisas que pertencem a uma mesma classificação, o que não se dá, p. ex., com as noções de homem e de animal. Ora, a concupiscência entra na mesma classificação que o amor, pois é como ele uma paixão. Logo, não pode este ser parte da concupiscência.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, há três espécies de amizade: a útil, a deleitável e a honesta. Ora, a útil e a deleitável se incluem na concupiscência: Logo, esta não deve se dividir por oposição com a amizade.

Mas, *em contrário*. — Dizemos que ama uma coisa quem a deseja; assim diz-se que ama o vinho quem por doce, o deseja, como se vê no Filósofo. Ora, como diz o mesmo, não temos amizade pelo vinho ou coisas semelhantes. Logo, uma coisa é o amor de concupiscência e outra, o de amizade.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, amar é querer bem a alguém. Assim pois o movimento do amor tende para um duplo termo: o bem que queremos a alguém, seja esse a nossa própria pessoa ou a de outrem; e a pessoa a quem o queremos. Ora, ao bem que queremos para outrem diz respeito o amor de concupiscência; a pessoa a quem o queremos, o amor de amizade.

Esta divisão porém é por anterioridade e posterioridade. Pois, a quem amamos por amor de amizade amamos absolutamente e em si mesmo; o que porém amamos por amor de concupiscência o amamos para outrem e não absolutamente e em si mesmo. Ora, como o ente por si e em absoluto é o que existe por si; e o ente relativo é o que existe em outro; assim o bem conversível no ser é o que absolutamente tem a bondade; ao passo que o bem de outrem é um bem relativo. Por conseqüência, o amor pelo qual amamos alguma coisa como boa em si mesma é o amor absoluto; enquanto que aquele pelo qual amamos algum bem, para outrem, é o amor relativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor não se divide em amizade e concupiscência, mas em amor de amizade e de concupiscência. Assim, chamamos propriamente amigo àquele a quem queremos algum bem; e dizemos que desejamos o que queremos para nós.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela amizade útil e deleitável, queremos, por certo, algum bem ao amigo, e nisso entra a noção de amizade. Mas pelo referirmos, ulteriormente, esse bem à nossa deleitação ou utilidade, a amizade útil e a deleitável, enquanto implicam o amor de concupiscência, perdem o caráter da verdadeira amizade.

Questão 27: Da causa do amor

Em seguida devemos tratar da causa do amor.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem é a causa única do amor.

(Infra, q. 29, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem não é a causa única do amor.

1. — Pois, o bem não é a causa do amor senão porque é amado. Ora, acontece que também o mal é amado, conforme a Escritura (Sl 10, 6): aquele porém que ama a iniquidade aborrece a sua alma; do contrário, todo amor seria bom. Logo, nem só o bem é causa do amor.

2. Demais. — O Filósofo diz: amamos os que confessam os seus próprios vícios. Logo, o mal é causa do amor.

3. Demais. — Dionísio diz que não só o bem, mas ainda o belo é amável a todos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Certamente não é amado senão o bem. Logo, este é a causa do amor.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o amor reside na potência afetiva, que é passiva. Por onde, o seu objeto se lhe refere como causa do seu movimento ou ato. Logo, há-de própria e necessariamente ser causa do amor o que dele é o objeto. Ora, o objeto próprio do amor é o bem, pois, como já dissemos, o amor implica uma certa conaturalidade ou complacência do amante em relação ao amado; pois, o bem de cada qual é o que lhe é conatural e proporcionado. Donde se conclui, que o bem é a causa própria do amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal nunca é amado senão sob o aspecto de bem, i. é, enquanto é bem relativo; mas é apreendido como bem, absoluto. Assim é mau o amor que não tende para o que é absolutamente o verdadeiro bem. E deste modo o homem ama a iniquidade enquanto que ela alcança um certo bem, como o prazer, o dinheiro, ou coisa semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que confessam os próprios vícios não são amados por causa desses vícios, mas por os confessarem, pois fazer tal é bom porque exclui o fingimento ou a simulação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Idêntico ao bem, o belo só racionalmente dele difere. Pois, sendo o bem o que todos os seres desejam, é da sua essência acalmar o apetite; ao passo que é da essência do belo causar o repouso da apreensão que o vê ou o conhece. Por onde, vêm o belo principalmente os sentidos mais susceptíveis de conhecimento, a saber, a vista e o ouvido, que servem à razão; assim, dizemos — belas vistas e belos sons. Em relação aos sensíveis porém dos outros sentidos, não usamos do nome de beleza; assim não dizemos belos sabores nem belos odores. Por onde é claro, que o belo acrescenta ao bem uma certa ordem à virtude cognoscitiva, de modo que bem se chama o que absolutamente agrada ao apetite, e belo aquilo cuja apreensão agrada.

Art. 2 — Se o conhecimento é causa do amor.

(IIª IIªe, q. 26, a . 2, ad 1; I Sent., dist. XV, q. 4, a . 1, a . 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que o conhecimento não é causa do amor.

1. — Pois, por amor é que buscamos alguma coisa. Ora, buscamos coisas que não conhecemos, como as ciências, pois que, sendo o possuí-las o mesmo que conhecê-las, conforme Agostinho, quando as conhecemos as possuímos e já não as buscamos. Logo, o conhecimento não é causa do amor.

2. Demais. — A razão que nos leva a amar o conhecimento faz com que mais o amemos, quando o conhecemos. Ora, certos seres são mais amados que conhecidos; p. ex., Deus, que nesta vida pode ser amado em si mesmo sem ser contudo em si mesmo conhecido. Logo, o conhecimento não é causa do amor.

3. Demais. — Se o conhecimento fosse causa do amor, este não existiria sem aquele. Ora, há amor em todos os seres, como diz Dionísio, mas nem em todos conhecimento. Logo, este não é causa daquele.

Mas, *em contrário*, Agostinho afirma, que ninguém pode amar o desconhecido.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o bem é causa do amor, como objeto deste. Ora, o bem não é objeto do apetite senão quando apreendido. Logo, o amor implica a apreensão do bem amado. Por onde, o Filósofo diz que a vista corpórea é o princípio do amor sensitivo; e semelhantemente, a contemplação da beleza ou da bondade é o do amor espiritual. Assim pois, o conhecimento é a causa do amor, e a razão por que só o bem conhecido pode ser amado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem busca a ciência não a ignora absolutamente; mas de certo modo já tem dela algum conhecimento, ou em geral, ou por algum de seus efeitos, ou por ouvir que outros a enaltecem, como diz Agostinho. Por onde, possuí-la é conhecê-la, não imperfeita, mas perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A perfeição do conhecimento não tem as mesmas exigências que a perfeição do amor. Pois, residindo na razão, aquele compete distinguir racionalmente coisas realmente unidas, e compor de certo modo coisas diversas, comparando umas com as outras. Por onde, a perfeição do conhecimento exige que o homem conheça em particular tudo o que inclui uma realidade, como, as partes, as virtudes, as propriedades. O amor porém reside na potência apetitiva, que visa a realidade como em si mesma é, e portanto para a sua perfeição basta que seja amada uma realidade tal com for apreendida. E o termos maior amor, que conhecimento, de uma determinada realidade, vem de que podemos amar perfeitamente o que imperfeitamente conhecemos; e isso bem se manifesta em relação às ciências, que podemos amar só pelo sumário conhecimento que delas temos, p. ex., sabendo que a retórica é uma ciência pela qual podemos persuadir os homens, amamos nela essa qualidade. E o mesmo se deve dizer em relação ao amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo o amor natural, existente em todos os seres é causado por um certo conhecimento, não, certo, existente nos seres naturais mesmos, mas em quem os institui, como já se disse.

Art. 3 — Se a semelhança é causa do amor.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1, ad 3; De hebdom., lect. I; In Ioann., cap. XV, lect. IV; VIII Ethic., lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a semelhança não é a causa do amor.

1. — Pois, os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, a semelhança é causa do ódio, porquanto, diz a Escritura (Pr 13, 10): Entre os soberbos sempre há contendas; e o Filósofo diz, que os oleiros rixam uns com os outros. Logo, a semelhança não é causa do amor.

2. Demais. — Agostinho diz: pode dar-se amemos em outrem o que não quereríamos ser; assim podemos amar um histrião, sem que quiséssemos sê-lo. Ora, tal não se daria se a semelhança fosse causa do amor, porque então amaríamos em outrem o que quereríamos ser. Logo, a semelhança não é causa do amor.

3. Demais. — Todos amamos as coisas de que temos necessidade e que não possuímos; assim, o doente ama a saúde e o pobre, as riquezas. Ora, exatamente porque tais coisas nos faltam e delas carecemos, delas somos dissemelhantes. Logo, não só a semelhança, mas também a dissemelhança é causa do amor.

4. Demais. — O Filósofo diz: amamos os que nos beneficiaram com dinheiro ou com a saúde; e semelhantemente, todos tem dileção pelos que conservam a amizade para com os mortos. Ora, nem todos os homens agem assim. Logo, a semelhança não é causa do amor.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 13, 19): Todo animal ama ao seu semelhante.

SOLUÇÃO. — A semelhança propriamente falando é causa do amor. Devemos ponderar porém, que a semelhança entre várias coisas pode ser considerada sob dois pontos de vista. Ou dois seres têm a mesma qualidade em ato, e por ex., dizem-se semelhantes se ambos são brancos; ou um tem potencialmente e por uma certa inclinação o que o outro tem em ato, como se dissermos que o corpo grave que está fora do seu lugar tem semelhança com outro, que está no seu; ou ainda, no sentido em que a potência tem semelhança com o ato mesmo, pois este de certo modo está naquela.

Ora, o primeiro modo de semelhança causa o amor de amizade ou de benevolência. Pois, dois seres semelhantes, quase tendo a mesma forma, são por estas unificados, de certo modo; assim dois homens se unificam pela espécie humana e dois seres brancos, pela brancura; por onde, o afeto de um tende para o outro como sendo unificado consigo e lhe quer o bem como a si mesmo. — O segundo modo de semelhança porém causa o amor de concupiscência ou amizade, útil ou deleitável; porque o que existe em potência tem como tal o desejo do seu ato e se deleita na consecução dele, se for capaz de sentir e de conhecer.

Mas como já dissemos, pelo amor de concupiscência amamo-nos propriamente a nós mesmos, querendo o bem que desejamos. Pois amamo-nos mais a nós mesmo que aos outros, por temos unidade substancial conosco mesmos, ao passo que com os outros temos apenas a semelhança de forma. Por onde quem, sendo nosso semelhante pela participação da mesma forma, impede-nos a consecução do bem que amamos, torna-se-nos odioso, não por ser semelhante, mas por nos tolher o bem próprio. Por isso, porque tolhe um o lucro do outro, é que os oleiros rixam entre si. E entre os soberbos sempre há contendas, porque um é obstáculo à excelência que o outro deseja.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por isso mesmo que amamos em outrem o que em nós não amaríamos, é que há razão de semelhança proporcional. Pois, a mesma proporção existente entre uma pessoa e aquilo que os outros nela amam, há entre ela o que em si mesma ama; assim há semelhança proporcional quando um bom cantor ama um bom escritor, enquanto cada qual tem o que lhe convém conforme à sua arte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem ama o que lhe falta tem semelhança com o que ama, assim como o potencial se assemelha ao atual, conforme já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela mesma semelhança que há entre a potência e o ato, quem não é liberal ama quem o é, por esperar deste último o que deseja. E o mesmo acontece com o que persevera na amizade, em relação ao que não persevera. E de um e outro modo a amizade visa uma utilidade. — Ou se deve dizer que, embora nem todos os homens tenham as referidas virtudes, por hábito completo, tem-nas contudo, por uma certa predisposição pela qual quem não tem virtude ama o virtuoso, como lhe sendo conforme à razão.

Art. 4 — Se as outras paixões podem ser causa do amor.

O quarto discute-se assim. — Parece que outras paixões também podem ser causa do amor.

1. — Pois, diz o Filósofo, que certos são amados por prazer. Ora, o prazer é uma paixão. Logo, outras paixões também podem ser causa de amor.

2. Demais. — O desejo é uma paixão. Ora, podemos amar a outrem por desejo de algo que deles esperamos, como bem se vê em toda amizade fundada na utilidade. Logo, há outras paixões que podem ser causa do amor.

3. Demais. — Agostinho diz: Quem já não nutre esperanças de alcançar uma certa coisa, ou a ama fracamente, ou absolutamente não a ama, embora reconheça quão bela seja. Logo, a esperança também é causa do amor.

Mas, *em contrário*, todos os outros afetos da alma são causados pelo amor, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. — Não há nenhuma paixão que não pressuponha o amor, porque todas as paixões da alma implicam movimento ou repouso relativamente a algum objeto. Ora, todo movimento ou repouso procede de alguma conaturalidade ou coaptação, consoantes à essência do amor. Por onde, é impossível qualquer outra paixão da alma ser em universal causa de todo amor. Pode dar-se porém que alguma paixão seja causa de um determinado amor, assim como um bem é causa de outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É certo que o prazer é a causa do amor de quem por prazer ama; mas esse prazer por sua vez é causado por outro amor precedente, pois ninguém se deleita senão com o que é de certo modo amado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejo de um objeto sempre lhe pressupõe o amor. Mas, esse desejo pode ser causa de amarmos outro; assim, quem deseja o dinheiro ama por isso a pessoa de quem o recebeu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esperança causa ou aumenta o amor, por via do prazer, pois o provoca e também em virtude do desejo, pois ela o fortifica, porquanto não desejamos intensamente o que não esperamos. A própria esperança porém se reporta a algum bem amado.

Questão 28: Dos efeitos do amor.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do amor. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a união é efeito do amor.

(I, q. 20, a. 1, ad 3; supra, q. 25, a. 2, ad 2; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1; De Div. Nom., cap. IV, lect. XII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a união não é efeito do amor.

1. — Pois, a ausência repugna à união. Ora, o amor é compatível com a ausência, conforme o amor é compatível com a ausência, conforme se vê no Apóstolo (Gl 4, 18): Sede pois zelosos do bem sempre, referindo-se a si mesmo, como explica a Glosa, e não só quando eu estou presente convosco. Logo, não é a união um efeito do amor.

2. Demais. — Toda união ou é essencial, como quando a forma se une à matéria, o acidente ao sujeito, à parte ao todo ou a outra parte para constituir o todo; ou é em virtude de uma semelhança genérica, específica ou accidental. Ora, o amor não causa a união essencial, do contrário nunca haveria amor por coisas divididas na essência. Mas também não causa a união baseada na semelhança, antes, é por esta causado, como já se disse. Logo, a união não é efeito do amor.

3. Demais. — O sentido em ato torna-se o sensível em ato e o intelecto em ato torna-se o objeto inteligido em ato. Ora, o amante em ato não se torna o objeto amado em ato. Logo, a união é mais efeito do conhecimento que do amor.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que qualquer amor é uma virtude unitiva.

SOLUÇÃO. — É dupla forma a união do amante com o amado. Uma real, quando este está presencialmente naquele; outra porém pelo afeto. E esta deve ser considerada relativamente à apreensão precedente, pois o movimento apetitivo é conseqüente à apreensão. Ora, sendo o amor de duas espécies — o de concupiscência e o de amizade, um e outro procede de uma certa apreensão de unidade entre o amado e o amante. Pois quem ama alguma coisa, quase desejando-a, apreende-a como necessário ao seu bem estar. Semelhantemente, quem ama alguém por amor de amizade quer-lhe o bem que quer a si mesmo, e por isso o apreende como outro eu, enquanto lhe quer o bem, do referido modo. E daí vem o dizer-se que o amigo é um outro eu; e Agostinho: Bem disse aquele que considerou o amigo como metade da sua alma.

Por onde, a primeira união o amor a causa efetivamente, porque leva a desejar e buscar a presença do amado, como algo que lhe convém e lhe pertence. A segunda união ele a causa formalmente, pois que o amor em si mesmo consiste nessa união ou nexo. Por isso Agostinho diz, que o amor é um quase laço que une ou tende a unir dois seres — o amante e o amado, — referindo-se une à união do afeto, sem a qual não há amor; e tende a unir, à união real.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à união real que, certo, implica a deleitação como causa; enquanto que o desejo importa na ausência real do amado, o objeto do amor pode lhe estar tanto ausente como presente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A união mantém tríplice relação com o amor. — Uma o causa e esta é substancial, no amor pelo qual nos amamos a nós mesmos; é porém união de semelhança, no amor pelo qual amamos os outros seres, como já se disse. — Há outra união porém, na qual consiste essencialmente o amor e esta se funda na coaptação do afeto, e se assimila à união substancial,

enquanto o amante tem relação com o amado como se fosse consigo mesmo, pelo amor de amizade, e como se fosse algo de si, pelo amor de concupiscência. Há por fim outra união, efeito do amor, e esta é a real, que o amante busca no ser amado e que se funda na conveniência do amor. Por isso segundo o Filósofo, Aristóteles disse que os amantes desejam constituir um único ser. Mas, como isto causaria a corrupção de ambos ou de um dos dois, buscam a união conveniente e própria, que os leva à convivência, à mútua conversação e a modos semelhantes de união.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento se completa pela união do conhecido com o conhecente, por semelhança. O amor porém faz com que a coisa amada mesma se una de certo modo com o amante, conforme já dissemos. Por onde, o amor é mais unitivo que o conhecimento.

Art. 2 — Se o amor causa a mútua inerência, i. é, se faz com que o amante esteja no amado e reciprocamente.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1 ad 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não causa a mútua inerência, i. é, não faz com que o amante esteja no amado e reciprocamente.

1. — Pois, o que está em outro ser é contido por este. Ora, o continente não se identifica com o conteúdo. Logo, o amor não pode causar a mútua inerência, de modo que o amado esteja no amante e reciprocamente.

2. Demais. — Não podemos penetrar no íntimo de um ser íntegro senão dividindo-o. Ora, dividir coisas realmente unidas não pertence ao apetite, no qual tem sua sede o amor, mas à razão. Logo, a mútua inerência não é efeito do amor.

3. Demais. — Se pelo amor o amante está no amado e inversamente, conclui-se que o amado se une ao amante, do mesmo modo por que este se une com aquele. Ora, a união mesma é o amor, como já se disse. Donde se conclui, que sempre o amante há-de ser amado por quem o ama, o que é claramente falso. Logo, a mútua inerência não é efeito do amor.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 4, 16): aquele que permanecer na caridade permanece em Deus, e Deus nele. Ora, a caridade é o amor de Deus. Logo, pela mesma razão, qualquer amor faz com que o amado esteja no amante.

SOLUÇÃO. — O efeito em questão da mútua inerência, pode ser entendido relativamente à virtude apreensiva e à apetitiva.

Assim quanto à primeira, dizemos que o amado está no amante na medida em que este é assimilado pela apreensão daquele, conforme a Escritura (Fl 1, 7): porque vos tenha no coração. — Dizemos porém que o amante está no amado pela apreensão, enquanto não se contenta com uma apreensão superficial do amado, mas antes procura escutar intimamente tudo o que ao amado pertence, penetra-lhe o íntimo. Nesse sentido, do Espírito Santo, que é o Amor de Deus, diz a Escritura (1 Cor 2, 10): que penetra ainda o que há de mais oculto na profundidade de Deus.

Relativamente à virtude apetitiva porém, dizemos que o amado está no amante por provocar-lhe uma certa complacência do afeto, de modo que se deleite com o amado, ou com os seus bens, ou com a sua presença; ou ainda, quando o amado está ausente, busque-o por amor de concupiscência, ou os bens que, por amor de amizade, lhe quereria; e não por nenhuma causa extrínseca, como quando desejamos

alguma coisa por causa de outra, ou desejamos o bem a outrem por uma outra coisa qualquer, senão só por complacência do amado que lhe está intimamente radicada. Por isso o amor se chama íntimo, e se fala nas vísceras da caridade. — Inversamente porém, o amante está no amado, de um modo, pelo amor de concupiscência, de outro, pelo de amizade. Ora, o amor de concupiscência não repousa numa obtenção ou fruição qualquer, extrínseca ou superficial do bem amado, mas procura possuí-lo perfeitamente, quase penetrando-lhe no íntimo. Ao passo que no amor de amizade, o amante está no amado, porque reputa como seus os bens e os males do amigo, e como sua a vontade do amigo, de modo que se considere como afetado dos mesmos bens e dos mesmos males que afetam o amigo. E por isso é próprio dos amigos quererem as mesmas coisas, alegrarem-se e entristecerem-se com elas, segundo o Filósofo, que ainda diz em outro passo que, do modo supra-mencionado, considerando seu o que é do amigo, o amante se considere como estado no amado, quase identificado com ele, e enquanto, reciprocamente, quer e age por causa do amigo como por causa de si mesmo, quase considerando-o como identificado consigo, desse modo o amado está no amante.

Pode-se ainda entender a mútua inerência de um terceiro modo, relativamente ao amor de amizade, por via do amor mútuo, enquanto os amigos mutuamente se amam e mutuamente se querem bem e se beneficiam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amado está contido no amante, enquanto se lhe imprime no afeto por uma certa complacência deste. Inversamente porém o amante está contido no amado, enquanto busca de certo modo o que a este lhe é íntimo. Por onde, nada impede um mesmo ser seja, em diversos pontos de vista, continente e contido; assim. O gênero se contém na espécie e reciprocamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A apreensão da razão precede ao afeto do amor. Por onde, assim como a razão inquire, assim o afeto do amor penetra o ser amado, como do sobredito claramente resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente ao modo de mútua inerência, que não se encontra em qualquer amor.

Art. 3 — Se o êxtase é um efeito do amor.

(IIª-IIªº, q. 175, a . 2; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a . 1 ad 4; II Cor., cap. XII, lect. I; De Div.Nom., cap. IV, lect X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o êxtase não é efeito do amor.

1. — Pois, o êxtase implica uma certa alienação. Ora, esta nem sempre a produz o amor, pois os amantes são por vezes senhores de si. Logo, o amor não produz o êxtase.

2. Demais. — O amante deseja que o amado lhe esteja unido. Por onde, antes o atrai para si do que tende para ele, saindo fora de si.

3. Demais. — O amor une o amado ao amante, como dissemos. Se pois o amante tende, saindo fora de si, para o amado afim de buscá-lo, resulta que sempre mais o ama que a si mesmo, o que é claramente falso. Logo, o êxtase não é efeito do amor.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que o divino amor produz o êxtase, e que o próprio Deus por amor sofreu o êxtase. Ora, sendo todo amor uma como semelhança participada do amor divino, conforme na mesma obra se lê, resulta que todo amor causa o êxtase.

SOLUÇÃO. — Dizemos que alguém sofre o êxtase quando fica fora de si mesmo; e isso pode dar-se em relação à potência apreensiva como à apetitiva. — Em relação à primeira dizemos que alguém fica fora de si mesmo quando se alheia ao pensamento próprio, quer por elevado para um ser superior, com quando o é à compreensão de certas verdades que sobrepujam a capacidade da razão e dos sentidos; quer por ser rebaixado a um nível inferior, quando cai em fúria ou amênia, dizendo-se então que sofre êxtase. — Relativamente à parte apetitiva porém, dizemos que alguém sofre um êxtase quando o seu apetite busca algum objeto, saindo de certo modo fora de si mesmo.

Ora, o êxtase da primeira espécie o amor o produz dispositivamente, fazendo meditar no ser amado, como dissemos; e a meditação intensa num objeto abstrai o espírito, de outros. — O êxtase da segunda espécie o amor produz direta e absolutamente, quando é amor de amizade; não assim, mas de certo modo, quando é amor de concupiscência. Pois, nesta última espécie de amor, o amante é de algum modo levado para fora de si mesmo, porque, não contente com o gozo do bem possuído, busca fruir algo de extrínseco; mas, querendo ter para si esse bem extrínseco, não sai absolutamente de si, mas essa afeição pelo fim se encerra no próprio eu. Pelo amor de amizade porém, o afeto se alheia, absolutamente ao sujeito, porque quer bem ao amigo e pratica o bem, por causa mesma do amigo, quase dele tomando cuidado e providência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à primeira espécie de êxtase.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Objeção colhe em relação ao amor de concupiscência, que não produz absolutamente o êxtase, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem ama sai fora de si mesmo na medida em que quer bem ao amigo e por ele age. Ora, não quer as coisas do amigo mais que as suas. Donde não se segue que ama a outrem mais que a si mesmo.

Art. 4 — Se o zelo é efeito do amor.

(In Ioann., cap. II, lect. II; Cor., cap. XIV; lect. I; II, cap. XI, lect 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o zelo não é efeito do amor.

1. — Pois, o zelo é princípio da contenção, e por isso diz a Escritura (1 Cor 3, 3): Por quanto, havendo entre vós zelos e contendas, etc. Ora, a contenção repugna ao amor. Logo, o zelo não é efeito do amor.

2. Demais. — O objeto do amor é o bem, de si mesmo comunicativo. Ora, o zelo repugna à comunicação, pois por zelo não admitimos participe outrem do ser amado; assim, dizemos que os homens tem zelos pelas esposas, porque não querem tê-las em comum com outros. Logo, o zelo não é efeito do amor.

3. Demais. — O zelo não vai sem o ódio nem sem o amor, pois, diz a Escritura (Sl 72, 3): Tive zelo sobre os ímpios. Logo, não deve ser considerado efeito mais do amor que do ódio.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que Deus é chamado zelote, pelo muito amor que tem pelos seres existentes.

SOLUÇÃO. — O zelo, qualquer que seja o sentido que lhe dê, provém da intensidade do amor. Ora, é manifesto que quanto mais intensamente uma potência tende para um objeto, tanto mais fortemente repele tudo o contrário e repugnante. Ora, sendo o amor um certo movimento para o amado com diz Agostinho, o amor intenso procura excluir tudo o a que repugna.

Porém isto se dá, de um modo, no amor de concupiscência, e de outro no de amizade. — Pois, quem intensamente deseja uma coisa é levado, contra tudo o que repugna à consecução ou ao gozo tranqüilo do ser amado. Dizemos então, que os maridos têm zelos pelas esposas, afim de a participação de outros não contrariar a posse exclusiva que delas querem ter. Semelhantemente, os que buscam a excelência se opõem aos que são considerados excelentes e lhes impedem a excelência que querem ter. E este é o zelo da inveja, da qual diz a Escritura (Sl 36, 1): Não queiras imitar aos malignos, nem invejes aos que obram iniquidade. — O amor de amizade porém quer o bem do amigo, e por isso quando é intenso leva a nos insurgir contra tudo o que repugna ao bem do amigo. E neste sentido dizemos que zela pelo amigo quem se esforça por repelir o que se diz ou faz contra o bem do mesmo. E também deste modo dizemos que zela por Deus quem se esforça por repelir como pode tudo o que é contra a honra ou a vontade de Deus, segundo aquilo da Escritura (3 Rs 19, 14): Eu me consumo de zelo pelo Senhor Deus dos exércitos; e sobre aquilo do Evangelho (Jo 2, 17): O zelo da tua casa me comeu, diz a Glosa que é devorado do zelo quem se apressa em corrigir qualquer mal que vê e, se não o pode, tolera-o gemendo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido o Apóstolo se refere ao zelo da inveja que é, certo, causa da contenção, não contra o objeto amado, mas, em favor dele, contra tudo o que lhe é impedimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem é amado enquanto é comunicável ao amante; por isso tudo o que impede a perfeição dessa comunicação torna-se odioso, e assim o zelo é causado pelo amor do bem. Acontece porém que, por bondade deficiente, certos bens limitados não podem ser integralmente possuídos por muitos, nascendo então do amor desses bens o zelo da inveja. Não nasce porém propriamente, dos bens que podem, na sua integralidade, ser possuídos por muitos; assim ninguém inveja outrem por causa do conhecimento da verdade, capaz de ser conhecida por muitos integralmente; mas talvez por causa da excelência desse conhecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É do amor mesmo que procede o ódio pelo que repugna ao amado. Por onde, o zelo, propriamente falando, é considerado efeito, mais do amor que do ódio.

Art. 5 – Se o amor é paixão lesiva.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1, ad 4).

O quinto discute-se assim. — Parece que o amor é uma paixão lesiva.

1. — Pois, o desfalecimento ou langor manifesta uma certa lesão de quem desfalece. Ora, o amor causa desfalecimento ou langor, conforme a Escritura (Ct 2, 5): Acudi-me com confortativos de flores, trazei-me pomos que me alentem, porque desfaleço de amor. Logo, o amor é uma paixão lesiva.

2. Demais. — Derreter-se é quase dissolver-se. Ora, o amor causa derretimento, conforme a Escritura (Ct 5, 6): A minha alma se derreteu assim que ele (o meu amado) falou. Logo, o amor, causando derretimento, é corruptivo e lesivo.

3. Demais. — O fervor designa certo excesso de calidez, que é corruptivo. Ora, o fervor é causado pelo amor, pois Dionísio conta, entre as outras propriedades pertencentes ao amor dos Serafins, a calidez, a penetração e o grande fervor; e a Escritura diz (Ct 8, 6), que as suas alâmpadas (do amor) são umas alâmpadas de fogo e chama. Logo, o amor é uma paixão lesiva e corruptiva.

Mas, *em contrário* diz Dionísio, que todos os seres se amam intensamente, i. é, procurando conservar-se. Logo, o amor não é uma paixão lesiva, mas antes, conservadora e perfectiva.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, amor significa uma certa coaptação da virtude apetitiva para algum bem. Ora, o que tem coaptação para algo que lhe é conveniente não fica lesado por isso, antes, se for possível, mais se aperfeiçoa e melhora. Ao contrário, o que tem coaptação para algo de inconveniente fica por isso lesado e pior. Ora, o amor do bem conveniente aperfeiçoa e melhora o amante; ao passo que o amor inconveniente ao amante lesa-o e torna-o pior. Por onde, o homem se aperfeiçoa e melhora, soberanamente, pelo amor de Deus, e sofre lesão e piora pelo amor do pecado, conforme a Escritura (Os 9, 10): e se tornaram abomináveis com as coisas que amaram.

Mas isto que acaba de ser dito se refere ao que há de formal no amor e dependente do apetite. Pelo que tem de material, que é uma certa alteração corpórea, essa paixão pode ser lesiva pelo excesso da alteração, como acontece com os sentidos e com todos os atos de uma potência da alma, que se exerce mediante alguma alteração de órgão corpóreo.

RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES EM CONTRÁRIO. — Ao amor podem-se atribuir quatro efeitos próximos: derretimento, fruição, langor e fervor. O primeiro é o derretimento, oposto à congelção. Ora, as coisas congeladas se contraem de modo a não poderem ser facilmente penetradas. O amor porém, dá ao apetite a coaptação para receber o bem amado, na medida em que este está no amante, como já dissemos. Por onde, o congelamento ou dureza do coração é disposição repugnante ao amor. O derretimento pelo contrário implica um certo amolecimento do coração, que o torna apto a receber o amado. — Quando pois está presente e possuído este, causa o prazer ou fruição. — Quando ausente, causa duas paixões: uma, a tristeza pela ausência, manifestada pelo langor, sendo, por isso, que Túlio dá principalmente à tristeza o nome de ansiedade; outra, o desejo intenso de possuir o amado, manifestado pelo fervor. — E estes são os efeitos do amor formalmente considerado, conforme a relação entre a virtude apetitiva e o objeto. — Mas a paixão do amor produz, relativamente à alteração do órgão, certos efeitos proporcionados aos que acabamos de ver.

Art. 6 — Se o amante faz tudo por amor.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que o amante não faz tudo por amor.

1. — Pois, o amor é uma paixão, como dissemos. Mas, nem tudo o que faz o homem o faz por paixão; mas certas coisas, por eleição e certas, por ignorância, como diz Aristóteles. Logo, nem tudo o homem faz por amor.

2. Demais. — O apetite é princípio de movimento e da ação em todos os animais, como diz Aristóteles. Se pois tudo fazemos por amor, serão supérfluas as outras paixões da parte apetitiva.

3. Demais. — Nada é causado simultaneamente por causas contrárias. Ora, certos atos são praticados por ódio. Logo, nem tudo é feito por amor.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que tudo o feito por amor o é.

SOLUÇÃO. — Todo agente age em vista de um fim, como já dissemos. Ora, o fim é o bem de cada um desejado e amado. Por onde, é manifesto que todo e qualquer agente pratica todas suas ações por amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe relativamente ao amor, paixão do apetite sensitivo; e nós nos referimos agora ao amor na sua acepção comum, enquanto compreende em si o amor intelectual, o racional, o animal e o natural. E é nesse sentido que Dionísio fala do amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor causa, como já dissemos o desejo, a tristeza, o prazer e, por conseqüência, todas as outras paixões. Por onde, todo ato procedente de qualquer paixão procede também do amor, como da causa primeira; logo, não são supérfluas as demais paixões, como causas próximas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também o ódio é causado pelo amor, como a seguir se dirá.

Questão 29: Do ódio.

Em seguida devemos tratar do ódio. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o objeto e a causa do ódio é o mal.

(Infra, q. 46, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o objeto e a causa do ódio não é o mal.

1. — Pois, todo ente é como tal bom. Se pois o objeto do ódio é o mal, nenhuma coisa pode ser odiada, senão só algum defeito qualquer que tenha. Ora, isto é falso.

2. Demais. — Odiar o mal é louvável; assim, a Escritura diz em louvor de certos (II Mc 3, 1), que as leis eram exatamente guardadas, por causa da piedade do pontífice Onias e do ódio que ele tinha no coração contra todo mal. Ora, se só o mal é odiado, resulta que todo ódio é louvável, o que é claramente falso.

3. Demais. — Uma mesma coisa não pode ser simultaneamente boa e má. Ora, o amável para uns é odioso para outros. Logo, há ódio, não só do mal, mas ainda do bem.

Mas, *em contrário*. — O ódio é contrário ao amor. Ora, o objeto do amor é o bem, como antes dissemos. Logo, o objeto do ódio é o mal.

SOLUÇÃO. — Sendo o apetite natural derivado de uma apreensão, embora não conexa, a mesma natureza tem a inclinação do apetite natural e a do apetite animal, conseqüente à apreensão conexa, conforme já se disse. Ora, é manifesto, que assim como o amor natural consiste na consonância ou aptidão natural do apetite para o conveniente, assim, o ódio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo. Do mesmo modo o amor do apetite animal ou o do intelectivo é a consonância desse apetite com o apreendido como conveniente; e o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao apreendido como repugnante e nocivo. Ora, como tudo conveniente tem, como tal, natureza de bem, assim tudo o repugnante o tem como tal natureza de mal. — E portanto, como o bem é o objeto do amor, o mal o é do ódio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ser como tal não é por essência repugnante, mas conveniente, porque tudo se lhe reduz a ele. Mas um ente determinado pode ser contrário a outro; e neste ponto de vista, o ser odioso para outro é, para este, mal, não em si, mas relativamente a ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como podemos apreender como bem aquilo que não o é verdadeiramente, o mesmo se pode dar com o mal. Por onde, às vezes se dá que não é bem nem o ódio do mal nem o amor do bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amável ao apetite natural de um, por lhe convir à natureza, pode ser odioso para outros, por repugnar em relação a esse mesmo apetite; assim o calor que convém ao fogo, repugna à água. O mesmo se dá com o apetite animal, pois o que um apreende sob a noção de bem, outro apreende sob a de mal.

Art. 2 — Se o amor é causa do ódio.

(IV Cont. Gent., cap. XIX).

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não é causa do ódio.

1. — Pois, noções que por oposição se dividem são naturalmente simultâneas, como se diz. Ora, o amor e o ódio, sendo contrários, dividem-se por oposição. Logo, são naturalmente simultâneos, e portanto o primeiro não é causa do segundo.

2. Demais. — Um contrário não é causa do outro. Ora, amor e ódio são contrários. Logo, aquele não é causa deste.

3. Demais. — O posterior não é causa do anterior. Ora, o ódio é anterior ao amor, segundo parece, pois implicando ele o afastamento do mal, o amor importa na aproximação do bem. Logo, aquele não é causa deste.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que todos os afetos são causados pelo amor. Logo, também o ódio, que é um afeto da alma.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o amor consiste numa certa conveniência entre o amante e o amado, e o ódio, numa certa repugnância ou dissonância entre um e outro. Ora, o que convém a um ser deve se considerar antes do que o que lhe repugna, pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente. Por onde e necessariamente, o amor há-de ser anterior ao ódio; e só se odeia o que contraria o bem conveniente que se ama. Ora, neste sentido todo ódio é causado pelo amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das noções que se dividem por oposição umas, naturalmente são simultâneas, real e racionalmente; assim, duas espécies animais ou duas espécies de cores. De outras porém, simultâneas racionalmente, uma é realmente anterior à outra, de que é a causa, como é patente com as espécies dos números, das figuras e dos movimentos. Outras por fim não são simultâneas, nem real nem racionalmente, como a substância e o acidente, pois aquela é realmente causa deste, e o ente, na sua noção racional é atribuído primeiro à substância e depois ao acidente, porque a este não se atribui senão enquanto pertence à substância. — Ora, o amor e o ódio são por certo naturalmente simultâneos, no ponto de vista racional, não porém no real. Por onde, nada impede seja o amor causa do ódio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor e o ódio são contrários quando referidos ao mesmo objeto. Mas, não o são quando se referem a objetos contrários, sendo nesse caso um a conseqüência do outro; pois pela mesma razão pelo qual amamos uma coisa odiamos a sua contrária. E assim, o amor de uma leva-nos a odiar a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na ordem da execução, primeiro nos afastamos de um termo e, depois, achegamo-nos ao outro; mas, o inverso se dá na ordem da intenção pois afastamo-nos de uma para nos achegarmos ao outro. Ora, o movimento apetitivo pertence mais à intenção do que à execução. Logo, o amor é anterior ao ódio, sendo um e outro movimentos apetitivos.

Art. 3 — Se o ódio é mais forte que o amor.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o ódio é mais forte que o amor.

1. — Pois, diz Agostinho: Não há ninguém que não fuja da dor mais do que deseja o prazer. Ora, fugir da dor é próprio do ódio, ao passo que o desejo do prazer é próprio do amor. Logo, aquele é mais forte que este.

2. Demais. — O mais débil é vencido pelo mais forte. Ora, quando o amor se converte no ódio é por este vencido. Logo, o ódio é mais forte que o amor.

3. Demais. — As afeições da alma se manifestam pelos seus efeitos. Ora, o homem se aplica mais em repelir o odioso do que em buscar o amado, pois até mesmo os animais se abstêm do prazer por temor do açoite, como diz Agostinho. Logo, o ódio é mais forte que o amor.

Mas, *em contrário*. — O bem é mais forte que o mal, pois o mal não age senão em virtude do bem, como diz Dionísio. Ora, o ódio e o amor diferem pela diferença existente entre o bem e o mal. Logo, o amor é mais forte que o ódio.

SOLUÇÃO. — É impossível seja o efeito mais forte que a causa. Ora, todo ódio precede, como de causa, de algum amor, como já dissemos. Logo, é impossível seja o ódio absolutamente mais forte que o amor.

Mas é necessário além disto, que o amor, absolutamente falando, seja mais forte que o ódio. Pois, um ser se move mais fortemente para os fins que para os meios. Ora, como o afastamento do mal se ordena à consecução do bem, como fim, conclui-se que, absolutamente falando, é mais forte o movimento da alma para o bem do que para o mal.

Às vezes porém o ódio parece mais forte que o amor, por duas razões. — Primeira, por ser mais sensível que ele. Pois, a percepção do sentido implica uma certa imutação e esta nós a sentimos mais vivamente no momento mesmo em que se opera do que quando já é consumada; e assim se explica que o calor da febre hética, embora maior, não é sentido tão intensamente como o calor da terçã, porque já se transformou num quase hábito da natureza. E também o amor é mais sentido na ausência do amado, porque, como diz Agostinho, ele não é tão sentido como quando o manifesta a falta do amado. Por onde, também se explica seja a repugnância pelo objeto odiado percebida mais sensivelmente do que a conveniência do amado. — Segunda, porque não há correlação entre o ódio e o amor correspondente. Pois, conforme a diversidade dos bens assim é a dos amores, na sua maior ou menor intensidade, e a esses amores se proporcionam os ódios opostos. E por isso, o ódio correspondente ao maior amor move mais que o menor amor.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim, o amor do prazer é menor que o da conservação própria ao qual corresponde a fuga da dor, e por isso fugimos mais à dor do que amamos o prazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ódio nunca venceria o amor senão por causa de um amor maior que tem o seu ódio correspondente. Assim como nos amamos a nós mesmos mais que o amigo, por isso odiamos até o próprio amigo que nos contraria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por ser o ódio mais sensível que o amor é que se age mais intensamente para repelir o que é odioso.

Art. 4 — Se podemos nos odiar a nós mesmos.

(II^a.II^aº, q. 25, a. 7; II Sent., dist XLII, q. 2, a. 2, q^a, ad 2; III, q. XXVII, Expos. Litt; In Psalm., X; Ephes., cap. V, lect. IX).

O quarto discute-se assim. — Parece que podemos nos odiar a nós mesmos.

1. — Pois, diz a Escritura (Sl 10, 6): aquele que ama a iniquidade aborrece a sua alma. Ora, muitos amam a iniquidade. Logo, odeiam-se a si mesmos.

2. Demais. — Odiamos a quem queremos e fazemos mal. Ora, certos, às vezes, querem e fazem mal a si mesmos, como p. ex., os suicidas. Logo, odeiam-se a si mesmos.

3. Demais. — Boécio diz, que a avareza torna os homens odiosos, donde se pode concluir que todos odeiam o avarento. Ora, muitos são avarentos. Logo, odeiam-se a si mesmos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Ef 5, 29): Ninguém aborreceu jamais a própria carne.

SOLUÇÃO. — É impossível, absolutamente falando, odiarmo-nos a nós próprios. Pois naturalmente, todos desejam o bem, nem podemos desejar nada senão sob a forma de bem, porque o mal é contrário à vontade, como diz Dionísio. Ora, amar alguém é querer-lhe bem, como já dissemos. Por onde e necessariamente, havemos de nos amar a nós mesmos, sendo impossível, absolutamente falando, que a nós mesmos nos odiemos.

Acidentalmente porém, podemos nos odiar a nós mesmos e isto de dois modos. — De um, quanto ao bem que a nós mesmos queremos. Pois pode suceder que o que desejamos como bem relativo seja absolutamente mal; e neste caso, queremos acidentalmente mal a nós próprios, i. é, odiamo-nos. — De outro modo, quanto à nós mesmos, a quem queremos o bem. Pois, um ser é sobretudo o que nele há de principal; e por isso dizemos que a cidade faz o que faz o rei, como se este constituísse toda ela. Ora, é manifesto ser o homem tal, sobretudo pela alma. Os que, porém, se consideram como sendo o que são sobretudo pela sua natureza corpórea e sensitiva, amam-se pelo que se julgam; mas, querendo o que contraria à razão, odeiam-se no que verdadeiramente são. — E de ambos os modos, aquele que ama a iniquidade, aborrece, não só a sua alma, mas também a si mesmo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ninguém quer e faz mal a si mesmo senão na medida em que apreende esse mal sob a razão de bem. Assim, os suicidas apreendem sob a razão de bem a morte mesma, como termo de alguma miséria ou dor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O avarento odeia um acidente seu, mas nem por isso se odeia a si mesmo, assim como o doente odeia a sua doença por isso mesmo que se ama. — Ou devemos responder, que a avareza torna o avarento odioso aos outros, mas não a si mesmo; antes, ela é causada pelo amor desordenado de si mesmo, que leva o avarento a querer a si, mais do que é mister, os bens temporais.

Art. 5 — Se podemos odiar a verdade.

O quinto discute-se assim. — Parece que não podemos odiar a verdade.

1. — Pois, o bem, o ser e a verdade entre si se convertem. Ora, ninguém pode odiar a bondade, e portanto a verdade.

2. Demais. — Todos os homens desejam naturalmente saber, como diz Aristóteles. Ora, ciência só a há do verdadeiro. Logo, a verdade é naturalmente desejada e amada. Mas o que num ser existe naturalmente existe sempre. Logo, ninguém pode odiar a verdade.

3. Demais. — O Filósofo diz, que os homens amamos os que não são fingidos. Ora, isto não é senão por causa do amor à verdade. Logo, o homem ama naturalmente a verdade, e portanto não a odeia.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 4, 16): Tornei-me eu logo vosso inimigo, porque vos disse a verdade.

SOLUÇÃO. — O bem, a verdade e o ser são idênticos na realidade, mas diferem racionalmente. Assim, o bem é por essência desejável, mas não o ser e a verdade, pois, bem é o que todos os seres desejam. Por onde, o bem como tal não pode ser odiado nem geral nem particularmente. O ser e a verdade porém não podem, por certo, ser odiados em geral, porque a dissonância causa o ódio e a conveniência, o amor; ora, o ser e a verdade são comuns a todas as coisas. Mas, em particular, nada impede seja odiado um certo ser e uma certa verdade, enquanto se apresentam como contrários ou repugnantes; a contrariedade porém e a repugnância não se opõem à noção de ser e à de verdade, como se opõe à de bondade.

Ora, um bem particular qualquer pode, de três modos, repugnar ou contrariar o bem amado. — Primeiro, porque a verdade, estando causal e originalmente nas coisas mesmas, às vezes odiamos uma verdade porque não queremos aceitá-la como tal. — Segundo, quando temos conhecimento de uma verdade que nos impede a busca do bem amado; tal o caso dos que queriam não conhecer as verdades da fé para pecarem livremente, e desses diz a Escritura (Jó 21, 14): nós não queremos conhecer os teus caminhos. — Terceiro, odiamos uma verdade particular, como repugnante, enquanto existente no intelecto de outrem; assim, quem quer que lhe fique oculto o pecado odeia qualquer conheça a verdade sobre esse pecado. E neste sentido, diz Agostinho, que os homens amam a verdade que os ilumina e odeiam a que os acusa.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Conhecer a verdade é em si mesmo amável, e por isso diz Agostinho, que acabamos de citar, que os homens amam a verdade que os ilumina. Mas por acidente o conhecimento da verdade pode ser odioso, quando impede a obtenção do que se deseja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Amamos os homens não fingindo porque gostamos de conhecer a verdade como ela é, e tais homens assim a manifestam.

Art. 6 — Se podemos odiar alguma coisa em universal.

(Infra, q. 46, a. 7, ad 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que não podemos odiar nada em universal.

1. — Pois, o ódio é uma paixão do apetite sensitivo, movido pela apreensão sensível. Ora, os sentidos não podem apreender o universal. Logo, não podemos odiar nada em universal.

2. Demais. — O ódio é causado por alguma dissonância, a qual repugna à comunidade. Ora, a comunidade entra em a noção do universal. Logo, não pode haver ódio de nada em universal.

3. Demais. — O objeto do ódio é o mal. Ora, o mal está nas coisas e não na mente, como diz Aristóteles. Ora, como o universal só existe na mente que o abstrai do particular, resulta que não pode haver ódio de nada em universal.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira sempre se refere ao singular e o ódio, ao genérico; assim, todos odiamos o ladrão e o caluniador.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar o universal: como o substrato mesmo da noção de universalidade, ou como referente à natureza à qual essa noção é atribuída; pois, uma coisa é considerada a noção universal de homem e outra, considerar essa noção enquanto realiza num homem. Ora, na primeira acepção, nenhuma potência da parte sensitiva, quer a apreensiva, quer a apetitiva pode atingir o universal, porque este procede da abstração da matéria individual, matéria em que se radica toda virtude sensitiva. Esta virtude porém quer seja apreensiva, quer apetitiva, pode atingir um objeto universalmente. Assim, dizemos que o objeto da vista é a cor, genericamente; não que ela conheça a cor universal, mas porque a cognoscibilidade da cor pela vista não convém só a uma determinada cor, mas à cor em absoluto.

Por onde, também o ódio da parte sensitiva pode visar algo em universal; pois, ao animal pode se opor uma coisa pela sua natureza comum e não somente pela particular; assim o lobo se opõe à ovelha e por isso esta o odeia universalmente. A ira porém é sempre causada por algo de particular, a saber, pelo ato de alguém que nos lesa e esse ato é um particular. E por isso o Filósofo diz: a ira sempre é relativa ao singular; o ódio porém pode se referir ao seu objeto, genericamente.

Mas o ódio existente na parte intelectual, consecutivo à apreensão universal do intelecto, pode ter ambas as modalidades aqui examinadas, em relação ao universal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sentido não apreende o universal como tal; porém apreende que, por acidente, tem a universalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é comum a todos, não pode ser a razão do ódio. Mas nada impede que o que é comum a muitos seja contrário a alguns, e portanto odioso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao universal como substrato da noção de universalidade, que então não é atingido pela apreensão ou pelo apetite sensitivo.

Questão 30: Da concupiscência.

Em seguida devemos tratar da concupiscência. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a concupiscência reside só no apetite sensitivo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a concupiscência não reside só no apetite sensitivo.

1. — Pois, há uma certa concupiscência da sabedoria, como diz a Escritura (Sb 6, 21): a concupiscência ou o desejo da sabedoria conduz ao reino eterno. Ora, o apetite sensitivo não pode se elevar até a sabedoria. Logo a concupiscência não reside só no apetite sensitivo.

2. Demais. — O apetite sensitivo não tem desejo dos mandamentos de Deus; antes, o Apóstolo diz (Rm 7, 18): em mim quero dizer, na minha carne, não habita o bem. Ora, o desejo dos mandamentos de Deus está compreendido na concupiscência, conforme aquilo da Escritura (Sl 118, 20): A minha alma desejou ansiosa em todo tempo as tuas justificações. Logo, a concupiscência não reside só no apetite sensitivo.

3. Demais. — Cada potência deseja o seu bem. Logo, a concupiscência existe em cada uma das potências da alma e não só no apetite sensitivo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: a parte irracional, que obedece e segue à persuasão da razão, se divide em concupiscência e ira. Ora, esta é parte passiva e apetitiva da alma racional. Logo, a concupiscência reside no apetite sensitivo.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, a concupiscência é um apetite deleitável. Ora, há duas espécies de deleites, como a seguir se dirá: um próprio ao bem inteligível, que pertence à razão; outro, próprio ao bem sensível. Ora, a primeira espécie pertence só à alma, ao passo que a segunda, à alma e ao corpo, porque, sendo os sentidos virtudes existentes em órgãos corpóreos, o bem sensível é bem do conjunto. Ora, o apetite de tal deleite é a concupiscência que, como o próprio nome o indica, pertence simultaneamente à alma e ao corpo. Por onde, a concupiscência, propriamente falando, reside no apetite sensitivo e na virtude concupiscível, que, da concupiscência, recebe a sua denominação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apetite da sabedoria ou dos outros bens espirituais é chamado às vezes concupiscência, quer por causa de uma certa semelhança; quer por causa da intensidade do apetite da parte superior que redundando no inferior de modo tal que este, arrastado pelo superior, vem a tender, ao seu modo, para o bem espiritual, e assim também o corpo serve ao espírito, conforme a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejo, propriamente falando, pode pertencer, não só ao apetite inferior, mas também e sobretudo ao superior. Pois, ele não implica, como a concupiscência, uma associação com o seu objeto, senão um simples movimento para a coisa desejada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada potência da alma deseja o seu bem próprio, por apetite natural, o qual não depende da apreensão. Mas, o desejo que tem do bem o apetite animal, que depende da apreensão, pertence só à virtude apetitiva. E enfim, desejar algo sob espécie de bem deleitável sensível — o que é propriamente ter concupiscência — pertence à virtude concupiscível.

Art. 2 — Se a concupiscência é uma paixão especial da potência concupiscível.

(Supra, q. 23, a. 4; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que a concupiscência não é uma paixão especial da potência concupiscível.

1. — Pois, as paixões se distinguem pelos seus objetos. Ora, o objeto do concupiscível é o deleitável sensível, que também é o objeto da concupiscência, segundo o Filósofo. Logo, a concupiscência não é uma paixão especial do concupiscível.

2. Demais. — Agostinho diz, que a cobiça é o amor das coisas transitórias, e assim não se distingue do amor. Ora, todas as paixões especiais se distinguem umas das outras. Logo, a concupiscência não é uma paixão especial do concupiscível.

3. Demais. — Cada paixão do concupiscível tem a sua contrária, com já dissemos. Ora, à concupiscência não se opõe nenhuma paixão especial; pois, diz Damasceno, que o bem esperado constitui a concupiscência; o presente, a alegria. Semelhantemente, o mal esperado constitui o temor e o presente, a tristeza. Daqui resulta que, assim como a tristeza é contrária à alegria, assim o temor o é a concupiscência. Ora, este não reside no concupiscível mas, no irascível. Logo, a concupiscência não é nenhuma paixão especial do concupiscível.

Mas, *em contrário*, a concupiscência é causada pelo amor e tende para a deleitação, paixões do concupiscível. E assim, distingue-se, como paixão especial, das outras paixões do concupiscível.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o bem deleitável sensível é em geral o objeto do concupiscível; por onde, as várias paixões do concupiscível se distinguem pelas diferenças desse bem. Ora, as diversidades do objeto podem ser consideradas relativamente à natureza mesma dele ou às diversidades da virtude ativa. Ora, as diversidades do objeto ativo, fundadas em a natureza mesma deste, causam a diferença material das paixões; ao passo que as diversidades da virtude ativa produzem a diferença formal delas, que as diversifica especificamente.

Mas é preciso também levar em conta a noção de fim ou bem, como virtude motriz, quer enquanto realmente presente, quer enquanto ausente. Pois, quando presente, leva-nos a repousar nele; e quando ausente, nos move para ele. Por onde, quando o deleitável sensível adapta, de certo modo, a si e conforme o apetite, causa o amor; quando, ausente, atrai para si, causa a concupiscência; quando por fim, estando presente, produz a quietação do apetite, causa o deleite. Assim, pois, a concupiscência é uma paixão especificamente diferente do amor e da deleitação; mas, o desejar um objeto deleitável ou tal outro produz as diversidades numéricas da concupiscência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem deleitável não é objeto da concupiscência, absolutamente falando, senão enquanto ausente; assim como o sensível é, enquanto passado, objeto da memória. Ora, estas condições particulares diversificam as espécies de paixões ou também as das potências da parte sensitiva, que respeita objetos particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A denominação de Agostinho se funda na causa e não na essência, pois a cobiça não é, em si mesma, amor, mas efeito deste. — Ou, de outro modo, podemos responder que Agostinho se refere à cobiça, em sentido lato, como designando qualquer movimento do apetite capaz de respeitar a um bem futuro. E assim, compreende em si o amor e a esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão diretamente oposta à concupiscência não tem denominação e está para o mal como a concupiscência para o bem. Mas, sendo relativa ao mal ausente, como o temor é às vezes tomada por este, assim como a cobiça o é, por vezes, pela esperança. Pois, como o bem e o mal pequenos quase não são levados em conta, consideram-se quaisquer movimentos do apetite para o bem ou para o mal futuros como esperança e temor, que respeitam o bem e o mal árduos.

Art. 3 — Se certas concupiscências são naturais e outras, não-naturais.

(Infra, q. 41, a. 3; q. 77, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não são certas concupiscências naturais e outras, não-naturais.

1. — Pois, a concupiscência pertence ao apetite animal, como já se disse. Ora, o apetite natural se divide por oposição com o animal. Logo, nenhuma concupiscência é natural.

2. Demais. — A diversidade material não produz a diversidade específica, mas só a numérica, e não é compreendida no domínio da arte. Ora, se há concupiscências naturais e não-naturais, elas não diferem senão pelos seus objetos, o que produz a diferença material e numérica somente. Logo, as concupiscências não dividem em naturais e não-naturais.

3. Demais. — A razão se divide por oposição com a natureza, como se vê em Aristóteles. Se pois há no homem alguma concupiscência não-natural, ela há-de necessariamente ser racional. Ora, tal não pode ser porque, sendo a concupiscência uma paixão, pertence ao apetite sensitivo e não à vontade, que é um apetite racional. Logo, não há concupiscências não-naturais.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera certas concupiscências como naturais e outras, como não-naturais.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a concupiscência é um apetite do bem deleitável. Ora, de dois modos um bem pode ser tal. — Ou porque é conveniente à natureza do animal, como a comida, a bebida e coisas semelhantes e tal concupiscência do deleitável se chama natural. — Ou porque é conveniente ao animal em virtude de uma apreensão; assim, quando é apreendido algo como bom e conveniente, e por consequência, com isso há deleite. E esta concupiscência do deleitável se chama não-natural, denominando-se de ordinário cobiça.

Ora, as concupiscências da primeira espécie — as naturais, são comuns ao homem e aos animais, porque a uns e a outros há algo que lhes é naturalmente conveniente e deleitável. E, por isso, o Filósofo as denominacomuns e necessárias. — As da segunda espécie porém são próprias aos homens, que tem a propriedade de buscar algo como bom e conveniente, além daquilo que a natureza exige. E por isso diz ainda o Filósofo que as concupiscências da primeira espécie são irracionais; as da segunda porém são acompanhadas da razão. E como coisas diversas se fundamentam diversamente, as desta última espécie Aristóteles também as denominapróprias e adventícias, i. é, superiores às naturais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Aquilo mesmo que é desejado pelo apetite natural pode sê-lo, quando apreendido, pelo apetite animal. E neste sentido a comida, a bebida e coisas semelhantes, naturalmente apetecidas, podem ser objetos da concupiscência natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A diversidade entre as concupiscências naturais e as não-naturais não é somente material mas às vezes também formal, enquanto procede da diversidade dos objetos ativos.

Ora, o objeto do apetite é o bem apreendido. Por onde, a objetos ativos diversos correspondem apreensões diversas, conforme alguma coisa é apreendida como conveniente, por apreensão absoluta, que causa as concupiscências naturais, denominadas pelo Filósofo irracionais; ou conforme é apreendida, com deliberação, o que causa as concupiscências não naturais, que por isso são designadas por Aristóteles como acompanhadas da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem tem não somente a razão universal, pertencente à parte intelectiva mas também a particular, pertencente à sensitiva, como dissemos no livro primeiro. E desde então, a concupiscência que é acompanhada da razão também pode pertencer ao apetite sensitivo. E além disso, o apetite sensitivo, por sua vez, pode ser movido pela razão universal, mediante a imaginação particular.

Art. 4 — Se a concupiscência e infinita.

O quarto discute-se assim. — Parece que a concupiscência não é infinita.

1. — Pois, o objeto da concupiscência é o bem, que exerce a função de fim. Ora, quem introduz o infinito exclui o fim, como diz Aristóteles. Logo, a concupiscência não pode ser infinita.

2. Demais. — A concupiscência, procedendo do amor, busca o bem conveniente. Ora, o infinito, sendo desproporcionado, não pode ser conveniente. Logo, a concupiscência não pode ser infinita.

3. Demais. — Não podendo percorrer o infinito, não podemos portanto, chegar-lhe ao último termo. Ora, a concupiscência, atingindo o objeto último, transforma-se em deleitação. Logo, se a concupiscência fosse infinita nunca se transformaria na deleitação.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que por ser a concupiscência infinita é que os homens desejam coisas infinitas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, há duas espécies de concupiscência: a natural e a não-natural. — Aquela não pode ser infinita em ato, pois é relativa àquilo que a natureza exige. Ora, como esta tende sempre a um fim finito e certo, o homem nunca deseja infinita comida ou bebida. Mas como em a natureza pode haver o infinito potencial por sucessão, também a concupiscência que lhe é relativa pode ser infinita do mesmo modo, de maneira que, obtido um alimento, deseje outro ou qualquer outra coisa exigida pela natureza, pois esses bens corpóreos, quando obtidos não permanecem perpetuamente, mas desaparecem. E por isso o Senhor disse à Samaritana (Jô 4, 13): Todo aquele que bebe desta água tornará a ter sede. — A concupiscência não-natural porém é absolutamente infinita, pois é conseqüente à razão, como já dissemos. Ora, esta pode proceder ao infinito. Por isso, quem deseja as riquezas pode desejá-las sem termo, de modo a torna-se, tanto quanto puder, rico, absolutamente.

Pode porém dar-se ainda outra razão, segundo o Filósofo, e é que há uma concupiscência finita e outra, infinita. A do fim é sempre infinita, pois o fim é desejado por si mesmo, como, p. ex., a saúde que, quanto melhor, tanto mais desejada é, ao infinito, assim como se o branco, em si mesmo, desagrega, o que mais branco é mais desagrega. — Mas, a concupiscência dos meios não é infinita, sendo eles desejados apenas na medida conveniente ao fim. Por onde os que põem o fim nas riquezas tem a concupiscência delas ao infinito; ao passo que aqueles que as desejam para as necessidades da vida desejam-nas finitas e bastantes a essas necessidades, como diz o Filósofo no mesmo passo. E o mesmo se deve dizer sobre as concupiscências de quaisquer outras coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que é objeto de concupiscência é desejado como um certo fim, quer por ser realmente finito, enquanto desejado uma vez, em ato; quer por ser finito, por cair no domínio da apreensão. E não pode ser apreendido sob a noção de infinito, porque, como diz Aristóteles, o infinito é aquilo além do qual podemos sempre tomar alguma coisa de novo, quanto à quantidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão tem, de certo modo, virtude infinita, porque pode considerar objetos infinitos em número, como bem se vê na adição dos números e das linhas. Por onde, o infinito é de certo modo proporcionado à razão. Pois, o universal, que a razão apreende, é de certa maneira, infinito, porque contém potencialmente infinitos singulares.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para que nos deleitemos não é preciso consigamos tudo o que desejamos, mas, que nos deleitemos com aquilo que desejamos e conseguimos.

Questão 31: Do prazer em si mesmo.

Em seguida devemos tratar do prazer e da tristeza.

Sobre o prazer quatro questões devemos considerar. Primeira, do prazer em si mesmo. Segunda, das causas do prazer. Terceira, dos seus efeitos. Quarta, da sua bondade e malícia.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o prazer é uma paixão.

(Infra, q. 35, a . 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a . 1, q^a 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que prazer não é uma paixão.

1. — Pois, Damasceno distingue a operação, da paixão, dizendo que a operação é um movimento segundo a natureza; a paixão porém é um movimento contra a natureza. Ora, o prazer é uma operação, como diz o Filósofo. Logo, o prazer não é uma paixão.

2. Demais. — Sofrer é ser movido, como diz Aristóteles. Ora, o prazer consiste, não em ser movido, mas em tê-lo sido pois é causado pelo bem já adquirido. Logo, não é uma paixão.

3. Demais. — O prazer consiste numa certa perfeição de quem o goza, pois aperfeiçoa a operação, como diz Aristóteles. Ora, aperfeiçoar-se não é sofrer nem ser alterado, segundo o mesmo filósofo. Logo, o prazer não é uma paixão.

Mas, *em contrário*, Agostinho coloca o prazer ou gáudio ou alegria entre as paixões da alma.

SOLUÇÃO. — O movimento do apetite sensitivo chama-se propriamente paixão, como já se disse. Ora, qualquer afeto procedente da apreensão sensitiva é movimento do apetite sensitivo, que há-de convir necessariamente ao prazer. Pois, como diz o Filósofo o prazer é um certo movimento da alma e uma disposição simultaneamente completa para um objeto natural presente.

E para entendimento desta doutrina devemos considerar que, como certos seres naturais, assim também certos animais conseguem alcançar as suas perfeições naturais. E embora o ser movido para a perfeição não seja um ato simultaneamente completo, contudo o ato de conseguir a perfeição natural o é. Pois entre os animais e os outros seres naturais há a diferença que estes não sentem, quando constituídos no que lhes convém à natureza, ao passo que aqueles o sentem, e este sentimento causa um movimento da alma no apetite sensitivo, movimento que é o prazer. É pois, genericamente que se diz que o prazer é um movimento da alma. E quando se diz disposição para um objeto natural presente, i. é, existente realmente em a natureza, assinala-se a causa do prazer, que é a presença do bem conatural. Quando dizemos simultaneamente completo mostramos que a disposição não deve ser considerada enquanto se opera, mas depois de operada, quase no termo do movimento; pois o prazer não é um vir-a-ser, como queria Platão, mas antes, como diz Aristóteles, um estado. Quando por fim se diz sensível, excluem-se as perfeições das coisas insensíveis, não susceptíveis de prazer. — Por onde, conclui-se claramente que, sendo um movimento do apetite animal, conseqüente à apreensão do sentido, o prazer é uma paixão da alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A operação conatural não impedida é uma perfeição segunda, como diz Aristóteles. Por onde, o prazer lhes advém às coisas constituídas na operação própria

conatural e não impedida, e constitui um estado perfeito, como dissemos. Assim, pois, quando se diz que o prazer é uma operação, essa predicação não é essencial, mas causal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Podemos considerar no animal, duplo movimento: o relativo à intenção que visa o fim, e este concerne o apetite; e o relativo à execução, e este respeita a operação exterior. Embora pois no ser que já conseguiu o bem com o qual se deleita, cesse o movimento de execução, pelo qual tendeu ao fim, não cessa contudo o movimento da parte apetitiva, a qual como antes desejava o que não possuía, agora se deleita como o bem que possui. Por onde, não obstante seja o prazer um certo repouso do apetite em presença do bem deleitoso, que lhe satisfaz, contudo ainda continua a imutação do apetite pelo seu objeto, em razão do qual o prazer é um movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o nome de paixão convenha sobretudo e propriamente às paixões corruptivas e tendentes ao mal, como se dá com os sofrimentos corpóreos, e com a tristeza e o temor, na alma, contudo certas paixões se ordenam ao bem, como já se disse. E neste sentido o prazer se chama paixão.

Art. 2 — Se o prazer se realiza no tempo.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 3; De Verit., q. 8, a. 14, ad 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o prazer se realiza no tempo.

1. — Pois, o prazer é um movimento, como diz o Filósofo. Ora, todo movimento se realiza no tempo. Logo, também o prazer.

2. Demais. — Chama-se diuturno ou moroso o que se realiza no tempo. Ora, certos prazeres se consideram morosos. Logo, o prazer se realiza no tempo.

3. Demais. — As paixões da alma são do mesmo gênero. Ora, há certas que existem no tempo. Logo, também o prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer não se produz em nenhum determinado tempo.

SOLUÇÃO. — De duplo modo pode uma coisa estar no tempo: em si e por outra coisa e quase por acidente. Pois, sendo o tempo o número das posições sucessivas, diz-se que estão, em si, no tempo, as coisas sujeitas por essência à sucessão ou ao que quer que à sucessão respeite, como o movimento, o repouso, o falar e coisas semelhantes. Noutra sentença, diz-se que estão, não em si mesmas, no tempo, as coisas cuja essência não implica nenhuma sucessão, mas que estão sujeitas a algo de sucessivo. Assim, ser homem, por essência, não implica sucessão, pois não é movimento, mas termo do movimento ou da mutação, ou da geração. Mas, enquanto sujeito a causas transmutáveis, ser homem implica o tempo.

Por onde, o prazer, em si mesmo, independe do tempo, porque supõe o bem já alcançado, que é quase o termo do movimento. — Mas se esse bem alcançado estiver sujeito à transmutação, o prazer se realizará, acidentalmente no tempo. Se porém for absolutamente intransmutável, o prazer não decorrerá no tempo, nem essencial nem acidentalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Aristóteles, o movimento tem dupla acepção. Numa, é o ato do que é imperfeito, isto é, existente em potência, como tal, e esse movimento é sucessivo e temporal. Noutra, é o ato do que é perfeito, i. é, existente em ato, como inteligir, sentir,

querer e atos semelhantes, entre os quais também deleitar-se; e tal movimento não é sucessivo, nem em si temporal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se moroso ou diuturno o prazer acidentalmente temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As outras paixões não tem por objeto, como o prazer, o bem já alcançado. Por onde, tem, mais que ele, a natureza do movimento imperfeito. E por conseguinte, ao prazer convém, mais que a elas, não estar no tempo.

Art. 3 — Se a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.

(Infra, q. 35, a. 2; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; dist. XXVII, q. 1, a. 2 ad 3; IV, dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 4; I Cont. Gent., cap. XC; De Verit., q. 25, a. 4, ad 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.

1. — Pois, as paixões da alma diferem pelos seus objetos. Ora, a alegria e o prazer tem o mesmo objeto, a saber, o bem adquirido. Logo, a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.

2. Demais. — Um mesmo movimento não pode terminar em dois termos. Ora, é o mesmo movimento — a concupiscência — que termina na alegria e no prazer. Logo, o prazer e a alegria são absolutamente idênticos.

3. Demais. — Se a alegria é diferente do prazer, pela mesma razão também hão-de sê-lo a ledice, a exultação, a jucundidade e assim serão todas essas paixões diferentes. Ora, isto é falso. Logo, a alegria não difere do prazer.

Mas, *em contrário* é que não atribuímos alegria aos animais, mas sim, prazer. Logo, não é o mesmo a alegria que o prazer.

SOLUÇÃO. — A alegria, como diz Avicena no seu livro De Anima, é uma espécie de prazer. Ora, devemos considerar que, assim como certas concupiscências são naturais e certas não-naturais e conseqüentes à razão, com já dissemos, assim também uns prazeres são naturais e outros, não-naturais e acompanhados da razão; ou, como dizem Damasceno e Gregório Nissenno (Nemésio), certos são corpóreos e certos, animais, o que vem a dar no mesmo. Pois, nós nos deleitamos com o que, sendo naturalmente desejado, é adquirido; e com o que desejamos segundo a razão. Ora, o nome de alegria não se aplica senão ao prazer conseqüente à razão. Por onde, não atribuímos a alegria aos brutos, senão só o prazer. Por outro lado, tudo o que desejamos, segundo a natureza, também podemos desejar com a deleitação da razão, mas não inversamente. Portanto, tudo o que causa prazer pode também causar alegria, em se tratando de seres racionais, embora nem tudo possa causar a alegria; assim, às vezes o que nos causa um prazer corpóreo não nos causa alegria, segundo a razão. Donde se conclui que o prazer abraça domínio mais vasto que a alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo o objeto do apetite animal o bem apreendido, as diversidades da apreensão se prendem, de certo modo, às do objeto. E assim, os prazeres animais, chamados também alegrias, distinguem-se dos corpóreos, chamados exclusivamente prazeres, como também já se disse, a respeito das concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também entre as concupiscências há uma diferença semelhante a de que trata a objeção; assim, o prazer corresponde à concupiscência e a alegria, ao desejo, que parece

pertencer sobretudo à concupiscência animal. E assim como as diferenças do movimentos, assim também as do repouso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As outras denominações pertinentes ao prazer são-lhe impostas em virtude dos seus efeitos. Assim, a de ledice (laetitia) é imposta pelo alargamento do coração, como se disséssemos que é uma dilatação (latitia); a de exultação provém dos sinais exteriores do prazer interior, que se manifesta exteriormente enquanto a alegria interior prorrompe para o exterior; a de jucundidade por fim provém de certos sinais ou efeitos especiais da alegria. E contudo, todas essas denominações pertencem à alegria, pois não as aplicamos senão às naturezas racionais.

Art. 4 — Se o prazer reside no apetite intelectual.

(Infra, q. 35, a . 1; I Sent., dist. XLV, a . 1; IV, dist. XLIX, q. 3, a . 1, qª 1, 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que o prazer não reside no apetite intelectual.

1. — Pois, diz o Filósofo, que o prazer é um certo movimento sensível. Ora, movimento sensível não existe na potência intelectual. Logo, o prazer não reside também nesta potência.

2. Demais. — O prazer é uma paixão. Ora, toda paixão é própria do apetite sensitivo. Logo, só há prazer neste apetite.

3. Demais. — O prazer nos é comum com os brutos. Logo, só reside na parte que também nos é comum com eles.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 36, 4): Deleita-te no Senhor. Ora, o apetite sensitivo não pode aplicar-se a Deus, senão só o intelectual. Logo, pode haver prazer no apetite intelectual.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, há um certo prazer conseqüente à apreensão da razão. Ora, por esta apreensão é movido não só o apetite sensitivo, aplicando-se a um objeto particular, mas também o apetite intelectual, chamado vontade. E então, no apetite intelectual ou vontade há o prazer chamado alegria, não porém, o prazer corpóreo.

Ora, os prazeres de um e outro apetites diferem em que os do apetite sensível são acompanhados de certa transmutação corpórea; ao passo que os do apetite intelectual não são mais que um movimento simples da vontade. E neste sentido Agostinho diz, que a cobiça e a alegria não são mais do que a vontade que consente nos objetos queridos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na referida definição do Filósofo, sensível significa em geral, qualquer apreensão. Pois, diz ele que o prazer é relativo a todos os sentidos, e semelhantemente ao intelecto e à especulação. Ou podemos dizer que no passo aduzido o Filósofo define o prazer do apetite sensitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer tem a natureza de paixão, propriamente falando, por ser acompanhado de uma certa transmutação corpórea. E, neste sentido, não existe no apetite intelectual, mas existe, como simples movimento, assim também existe em Deus e nos anjos. Por onde, diz o Filósofo que Deus se regozija por ato simples e uno. E Dionísio diz, que os anjos não são susceptíveis do nosso prazer sensível, mas, se regozijam com Deus na alegria da incorrupção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nós temos não só a alegria, que nos é comum com os brutos, mas também, a que nos é comum com os anjos. Por onde, no mesmo passo Dionísio diz, que os homens santos se

tornam muitas vezes participantes dos prazeres angélicos. E, assim há em nós não só o prazer do apetite sensitivo, que nos é comum com os brutos, mas também o do apetite intelectual, pelo qual comunicamos com os anjos.

Art. 5 — Se os prazeres corpóreos e sensíveis são maiores que os espirituais e intelectuais.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 5, q^a 1; In Psalm., XVIII; I Ethic., lect. XIII; XII Metaph., lect. VIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que os prazeres corpóreos e sensíveis são maiores que os espirituais e intelectuais.

1. — Pois, todos procuramos algum prazer, segundo o Filósofo. Ora, o número dos que buscam os prazeres sensíveis é maior do que o dos que procuram os prazeres espirituais da inteligência. Logo, os prazeres corpóreos são mais intensos.

2. Demais. — A grandeza da causa é conhecida pelo efeito. Ora, os prazeres corpóreos produzem efeitos mais fortes; pois, como diz o Filósofo: transmutam o corpo e produzem a insânia em alguns. Logo, os prazeres corpóreos são maiores.

3. Demais. — É preciso temperar e refrear os prazeres corpóreos, por causa da veemência deles. Ora, não é preciso refrear os prazeres espirituais. Logo, os primeiros são mais fortes.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 118, 103): Que doces são as tuas palavras ao meu paladar: mais que o mel à minha boca! E o Filósofo diz: o prazer máximo é o que acompanha a atividade da sabedoria.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o prazer provém da união com o objeto conveniente, sentido ou conhecido. Devemos notar porém que as operações da alma, principalmente as sensitivas e as intelectivas, intransitivas à matéria exterior, são atos ou perfeições do agente, como entender, sentir, querer e atos semelhantes; ao passo que os atos que recaem sobre a matéria exterior são, antes, atos e perfeições da matéria transmutada, pois, o movimento é um ato que o móvel recebe do motor. Por onde, as referidas ações da alma sensitiva e intelectual são, de um lado, um certo bem do agente, e são também conhecidas pelo sentido e pelo intelecto; donde vem que delas, e não somente dos seus objetos, resulta o prazer.

Se porém compararmos os prazeres intelectuais com os sensíveis, enquanto que nos deleitamos com esses atos mesmos, que são o conhecimento sensível e o intelectual, não há dúvida que os prazeres intelectuais são muito maiores que os sensíveis. Pois nós nos deleitamos muito mais entendendo que sentindo um objeto, porque o intelecto, refletindo sobre o seu ato muito mais que o sentido sobre o seu, conhece mais perfeitamente e mais do que o sentido. E por isso o conhecimento intelectual é preferível, pois não há ninguém que não queira, antes, ser privado da visão corpórea do que da intelectual, equiparando-se aos brutos e aos estultos, como diz Agostinho.

Mas em compararmos os prazeres intelectuais espirituais como os sensíveis corpóreos, então absolutamente falando aqueles são maiores. E isto bem o demonstram os três elementos que requer o prazer: um bem conexo, o ser ao que ele se une e a união mesma. — Ora, o bem espiritual em si mesmo é maior que o corpóreo e mais amado. E a prova está em que os homens se abstêm dos prazeres corpóreos, mesmo dos maiores, para não perderem a honra, bem espiritual. — Semelhantemente, a parte intelectual é em si mesma muito mais nobre e mais cognoscitiva que a parte sensitiva. — E por fim, a união do intelecto com o seu objeto é mais íntima, mais perfeita e mais consistente que a união

do sentido com o seu. — Mais íntima, porque o sentido apreende os acidentes exteriores das coisas, ao passo que o intelecto penetra-lhes até a essência, pois, o seu objeto é a quiddidade. — Mais perfeita, porque à união do sensível com o sentido se acrescenta o movimento, que é um ato imperfeito; e por isso, os prazeres sensíveis não são de totalidade simultânea, mas há neles algo de transeunte e algo cuja consumação se espera, como bem o demonstram os prazeres da mesa e os venéreos. Os prazeres espirituais porém não implicando o movimento, tem uma totalidade simultânea. — Mais consistente, porque os objetos dos prazeres corpóreos são corruptíveis e presto desaparecem, ao passo que os bens espirituais são incorruptíveis.

Todavia, em relação a nós, os prazeres corpóreos são mais veementes, por três razões. — Primeiro, porque conhecemos as coisas sensíveis melhor que as espirituais. — Segunda, porque os prazeres sensíveis, sendo paixões do apetite sensitivo, implicam alguma transmutação corpórea, o que não se dá com os prazeres espirituais, senão por alguma redundância do apetite superior no inferior. — Terceira, porque os prazeres corpóreos são desejados como remédios contra deficiências ou moléstias corpóreas, que causam certas tristezas; e por isso tais prazeres, supervenientes a essas tristezas, são mais sentidos e, por conseqüência mais aceitos que os espirituais, sem tristezas contrárias, como a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É maior o número dos que buscam os prazeres corpóreos porque são mais conhecidos, e é maior o número dos que o conhecem. E também porque os homens precisamos desses prazeres como remédios contra toda sorte de dores e tristezas; e como a maior parte dos homens não pode alcançar os prazeres espirituais, próprios dos virtuosos, é conseqüente descambem para os corpóreos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A transmutação corpórea é causada sobretudo pelos prazeres corpóreos, enquanto são paixões do apetite sensitivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os prazeres corpóreos pertencem à parte corpórea, regulada pela razão, e por isso precisam ser temperados e regulados por esta; ao passo que os espirituais pertencem ao ânimo, que é a regra mesma, e por isso são em si mesmos sóbrios e moderados.

Art. 6 — Se os prazeres do tato são maiores que os dos outros sentidos.

(IIª. IIªº q. 141, a . 4; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a . 5, qª 2; De Malo, q. 14, a . 4, ad 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que os prazeres do tato não são maiores que os dos outros sentidos.

1. — Pois, é máximo o prazer sem o qual cessa toda alegria. Ora, tal é o prazer da vista, conforme o dito da Escritura (Tb 5, 12): Que alegria poderei eu ter, eu que sempre estou em trevas e que não vejo a luz do céu? Logo, o prazer da vista é o maior de todos os prazeres sensíveis.

2. Demais. — Cada um acha prazer no que ama, diz Aristóteles. Ora, de todos os sentidos mais amamos o da vista. Logo, o prazer da vista é máximo.

3. Demais. — O princípio da amizade deleitável é por excelência a vista. Ora, a causa dessa amizade é o prazer. Logo, o prazer da vista é máximo.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que os maiores prazeres são os do tato.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, aquilo que é amado se torna deleitável. Ora, os sentidos, como diz Aristóteles, são amados por dois motivos: por causa do conhecimento e da utilidade. Logo, de um e

outro modo pode existir o prazer sensível. Mas, como apreender o conhecimento mesmo, enquanto um certo bem, é próprio do homem, próprios do homem são os prazeres dos sentidos da primeira espécie, a saber, os dependentes do conhecimento: ao passo que os prazeres dos sentidos, enquanto amados por utilidade, são comuns a todos os animais.

Se pois nos referimos ao prazer do sentido, em razão do conhecimento, é manifesto que o prazer da vista é maior que o de qualquer outro sentido. — Se porém a ele nos referimos, em razão da utilidade, o maior prazer será o do tato; pois, a utilidade dos sensíveis está em se ordenarem à conservação da natureza animal. Ora, para esta utilidade mais concorrem os sensíveis do tato, que conhece o constitutivo do animal, a saber, o quente e o frio, o úmido e o seco e qualidades semelhantes. Por onde, nesta acepção, os prazeres do tato são maiores, quase mais próximos do fim. E também por isto os animais não susceptíveis do prazer dos sentidos, senão em razão da utilidade, não gozam dos prazeres dos demais sentidos senão em ordem dos sensíveis do tato; assim, os cães não gozam com o cheiro das lebres mas, com o comê-las; nem o leão goza com a voz do boi; mas, com o devorá-lo, como diz Aristóteles.

Sendo pois o prazer do tato o máximo, em razão da utilidade, e o prazer da vista, em razão do conhecimento, quem quiser compará-los verá que, absolutamente, o prazer do tato é maior que o da vista, por se encerrar nos limites do prazer sensível. Pois como é manifesto, o natural, num ser, é o que há de mais forte. Ora, a estes prazeres do tato é que se ordenam as concupiscências naturais, como as da comida, as venéreas e semelhantes. — Se porém considerarmos o prazer da vista enquanto ela serve ao intelecto, então são mais fortes, pela mesma razão pela qual os prazeres intelectuais o são mais que os sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alegria, como já dissemos, significa um prazer animal e pertence sobretudo à vista; ao passo que o prazer natural pertence sobretudo ao tato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Amamos tanto a vista por causa do conhecimento, porque ela nos mostra as muitas diferenças das coisas, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é do mesmo modo que o prazer e a vista são causas do amor carnal. Pois o prazer e sobretudo o do tato, é causa final da amizade deleitável; ao passo que a vista é a causa da qual procede o princípio do movimento, enquanto que, pela vista do objeto amável, se imprime e espécie da coisa que atrai o amor e a concupiscência do prazer, que ela produz.

Art. 7 — Se há algum prazer inatural.

O sétimo discute-se assim. — Parece que nenhum prazer é inatural.

1. — Pois, o prazer é, para os afetos da alma, o que o repouso é para os corpos. Ora, o apetite do corpo natural não repousa senão no seu lugar conatural. Logo, nem pode haver repouso do apetite animal, que é o prazer, senão em algo que lhe seja conatural. Logo, não há prazer inatural.

2. Demais. — O contrário à natureza é violento. Ora, tudo o violento gera a tristeza, como diz Aristóteles. Logo, nada do que encontra a natureza pode ser deleitável.

3. Demais. — A causa do prazer, como é claro pela definição do Filósofo supra aduzida, está em nos sentirmos numa disposição conforme à natureza. Ora, é natural a cada ser a disposição que lhe é conforme à natureza, porque o movimento natural é o tendente para um termo natural. Logo, todo prazer é natural.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que certos prazeres são dolorosos e contra a natureza.

SOLUÇÃO. — Chama-se natural ao que é conforme à natureza, como diz Aristóteles. Ora, a natureza no homem pode ser considerada à dupla luz. — Primeiro, enquanto o intelecto e a razão constituem, por excelência, a natureza humana, e esta é que o coloca numa determinada espécie. E a esta luz, podem-se chamar prazeres naturais aos homens aqueles que lhes convêm de conformidade com a razão; assim, é natural ao homem deleitar-se com a contemplação da verdade e com os atos virtuosos. — Num segundo ponto de vista, a natureza no homem é aquilo que confina com a razão, i. é, que lhe é comum com os animais, e sobretudo que não obedece à razão. E a esta luz o que diz respeito à conservação do corpo, individualmente, como, a comida, a bebida, o sono e coisas semelhantes; ou, especificamente, como a atividade sexual, tudo isso é considerado como naturalmente deleitável ao homem.

Ora, conforme esses dois pontos de vista, podem certos prazeres serem inaturais, absolutamente, mas conaturais, relativamente. Pois, pode suceder que, num determinado indivíduo, venha a corresponder-se algum dos princípios naturais da espécie, e então, o que seria contrário à natureza da espécie, pode acidentalmente ser natural a esse indivíduo; assim, é natural que a água quente aqueça. Por onde, pode dar-se que aquilo que é contra a natureza do homem, relativamente à razão ou à conservação do corpo, se torne conatural a um determinado homem por causa de alguma corrupção existente em a natureza do mesmo. E esta corrupção pode provir do corpo ou da alma. Quanto ao corpo, de alguma doença — assim, os febricitantes acham amargo o doce e reciprocamente; ou da má compleição — assim, há quem se deleite comendo terra, carvão ou coisas semelhantes. Quanto à alma, quando alguém, por costume, se deleita em comer carne humana; no coito bestial ou com indivíduos do mesmo sexo; ou em coisas semelhantes, que não são conforme à natureza humana.

E daqui se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 8 — Se um prazer pode ser contrário a outro.

O oitavo discute-se assim. — Parece que um prazer não pode ser contrário a outro.

1. — Pois, as paixões da alma se especificam e se opõem pelos seus objetos. Ora, o objeto do prazer é o bem. E como não há *bem contrário* a outro bem, antes, o bem é contrário ao mal e o mal, ao bem, como diz Aristóteles, conclui-se que nenhum prazer é contrário a outro.

2. Demais. — Uma coisa só tem uma contrariedade, como o prova Aristóteles. Ora, ao prazer é contrária a tristeza. Logo, um prazer não é contrário a outro.

3. Demais. — Só pela contrariedade de objetos com que nos deleitamos pode um prazer contrariar a outro. Ora, tal diferença é material, ao passo que a contrariedade em questão é uma diferença formal, como diz Aristóteles. Logo, não há contrariedade entre um prazer e outro.

Mas, *em contrário*. — Coisas do mesmo gênero e que se excluem, são contrárias, segundo o Filósofo. Ora, certos prazeres excluem outros, como diz o mesmo autor. Logo, há prazeres contrários.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o prazer dos afetos da alma é comparável ao repouso dos corpos naturais. Ora, dois corpos naturais repousam, de modo contrário, quando um repousa na parte superior e outro, na inferior, como diz Aristóteles. Por onde, nos afetos da alma, dois prazeres podem ser contrários.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão citada do Filósofo, deve entender-se no sentido que o bem e o mal se referem às virtudes e aos vícios; assim, dois vícios podem ser contrários, mas não, duas virtudes. Nos demais casos porém nada impede dois bens se contrariem; assim, o quente, bem do fogo, é contrário ao frio, bem da água. E deste modo, um prazer pode ser contrário a outro. Mas nos bens da virtude isso não se pode dar, porque o bem da virtude é considerado por conveniência com a regra una da razão.

REPOSTA À SEGUNDA. — O prazer é para afetos da alma, o que o repouso natural é para os corpos, pois respeita algo de conveniente e quase conatural. Assim, a tristeza é como um repouso violento, pois o que contraria repugna ao apetite animal, como o lugar do repouso violento repugna ao apetite natural. Ao repouso natural porém se opõem tanto o repouso violento do mesmo corpo como o de outro, conforme Aristóteles. Por onde, a um prazer se opõem tanto outro prazer, como a tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os objetos com que nos deleitamos, sendo objetos dos prazeres, produzem não só a diferença material mas também a formal, se forem diversas as razões da complacência. Pois a natureza diversa do objeto diversifica a espécie do ato ou da paixão, como do sobredito resulta.

Questão 32: Da causa do prazer.

Em seguida devemos tratar das causas do prazer.

E sobre esta questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a atividade é a causa própria e primeira do prazer.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a atividade não é a causa própria e primeira do prazer.

1. — Pois, como diz o Filósofo: deleitar-se consiste em o sentido sofrer, porquanto o prazer supõe o conhecimento, como ficou dito. Ora, antes de conhecermos as atividades mesmas, conhecemos-lhe os objetos. Logo, a atividade não é a causa própria do prazer.

2. Demais. — O prazer consiste principalmente no fim alcançado o qual é principalmente desejado. Ora, nem sempre a atividade é um fim, mas às vezes este é o objeto da ação. Logo, a atividade não é a causa própria e por si mesma do prazer.

3. Demais. — O ócio e o descanso supõem a cessação da atividade. Ora, ambos são agradáveis, como diz Aristóteles. Logo, a atividade não é a causa própria do prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer é uma operação conatural, não impedida.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, duas condições são exigidas para o prazer: a consecução do bem conveniente e o conhecimento dessa consecução. Ora, aquela e este consistem numa determinada atividade; pois, o conhecimento atual é uma atividade e semelhantemente por uma certa atividade é que alcançamos o bem conveniente. E também a atividade própria é um certo bem conveniente. Por onde é necessário todo prazer dependa de alguma atividade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os objetos mesmos das atividades não são deleitáveis senão enquanto que conosco se conjugam, quer pelo só conhecimento, como quando nos deleitamos na consideração ou visão de certos objetos, quer simultaneamente como o conhecimento, de qualquer outro modo, como quando nos deleitamos sabendo que possuímos algum bem, p. ex., as riquezas, a honra ou coisas semelhantes, que por certo não seriam deleitáveis se não fossem conhecidas como possuídas. Pois, como diz o Filósofo, há grande prazer em considerar uma coisa própria nossa, isso procede do amor natural que temos por nós mesmos. Ora, possuir tais coisas não é senão usar ou poder usar delas, o que supõe alguma atividade. Por onde, é manifesto que todo prazer se reduz à atividade como à sua causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo quando os fins visados são, não as atividades, mas os resultados delas, estes são deleitáveis enquanto possuídos ou feitos, o que diz respeito a algum uso ou atividade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As atividades são deleitáveis enquanto proporcionadas e conaturais ao agente. Ora, como a virtude humana é finita, a atividade lhe é proporcional conforme uma certa medida. Por onde, excedendo essa medida, já não será proporcional nem deleitável, mas antes, laboriosa e molesta. E neste sentido, o ócio, o jogo e tudo o que respeita ao repouso é deleitável porque expunge a tristeza, procedente do que é penoso.

Art. 2 — Se o movimento é causa do prazer.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 2, ad 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que o movimento não é causa do prazer.

1. — Porque, como já dissemos, o bem presentemente obtido é a causa do prazer; e por isso o Filósofo diz, que o prazer não é comparável à geração, mas à operação de um ser já existente. Ora, o que é movido para um termo ainda não o alcançou, mas de certo modo está em via de geração, relativamente a ele, enquanto que todo movimento implica a geração e a corrupção, como diz Aristóteles. Logo, o movimento não é causa do prazer.

2. Demais. — O movimento introduz no agir a fadiga e a lassidão. Ora, atividades laboriosas fatigantes não são deleitáveis mas antes, aflitivas. Logo, o movimento não é causa do prazer.

3. Demais. — O movimento implica uma certa inovação que se opõe ao hábito. Ora, as coisas habituais são-nos deleitáveis, como diz o Filósofo. Logo, o movimento não é causa do prazer.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Porque isto, Senhor, meu Deus, quando és eternamente para ti mesmo a tua alegria, e quando várias de tuas criaturas gozam junto de ti sempiternamente? Porque este vosso mundo se compraz, contínua e alternadamente na deficiência e na abundância, na guerra e na paz? Donde se conclui que os homens gozam e se deleitam com certas mudanças. E então, o movimento, parece, é causa do prazer.

SOLUÇÃO. — Três condições se requerem para o prazer: duas primeiras, cuja união é deleitável; e a terceira, o conhecimento dessa união. E de acordo com essas três condições o movimento se torna deleitável, como diz o Filósofo. Pois, quanto a nós, que nos deleitamos, a transmutação se nos torna deleitável porque a nossa natureza é sujeita a mudanças; por onde, o que agora nos é conveniente já não no-lo é mais tarde; assim, aquecer-se ao fogo, conveniente ao homem no inverno, não o é no verão. — Também quanto ao bem que deleita, e que se nos une a nós, a transmutação é deleitável. Porque a atividade continuada de um agente aumenta-lhe o efeito; assim, quanto mais alguém se aproxima do fogo, mais se aquece e desseca. Ora, a disposição natural implica uma certa medida. Logo, quando a presença continuada do objeto deleitável sobreexcede a medida dessa disposição natural, se torna desejável o seu afastamento. — E por fim, em relação ao conhecimento, também deleitável nos é a mudança. Pois, de um lado, o homem deseja conhecer, total e perfeitamente, tudo o que conhece; mas como, de outro, não pode apreender total e simultaneamente certos objetos, deleitar-se com a transmutação, de modo que, a uma parte sucede outra e, assim, seja sentido o todo. Donde o dito de Agostinho: Não queres por certo que as sílabas se detenham, mas que se evolem e dêem lugar a outras, de modo que ouças toda a palavra. O mesmo se dá com todas as coisas que formam um todo, mas que não existem simultaneamente: o todo, se pudesse ser apreendido simultaneamente, deleitaria mais que cada uma das partes.

Se portanto um objeto deleitável, intransmutável por natureza, não puder ser excessivo, pela sua continuada presença, em relação à disposição natural do homem; e se demais disso, puder ser apreendido total e simultaneamente, a sua mudança não será agradável. E quanto mais os prazeres se aproximarem deste tipo, tanto mais poderão ter uma presença continuada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o que é movido ainda não tenha chegado perfeitamente ao termo, já começa contudo de ter algo desse termo. E neste sentido, o movimento, em si mesmo, já participa algo do prazer, embora não encerre o prazer perfeito, pois os prazeres mais

perfeitos são os que tem por objeto objetos imóveis. — E também o movimento torna-se deleitável enquanto que por ele se torna conveniente o que antes não o era, ou deixa de o ser, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O movimento causa fadiga e lassidão, quando ultrapassa a nossa disposição natural. Ora, não é nesse sentido que o movimento é deleitável, mas enquanto remove o que encontre essa disposição natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O habitual é deleitável quando se torna natural, pois o hábito é uma quase segunda natureza. Ora, o movimento é deleitável, não por certo enquanto se afasta do habitual, mas antes, enquanto impede a corrupção da disposição natural, que poderia provir de uma atividade continuada. De modo que pela mesma causa de conaturalidade se tornam deleitáveis o hábito e o movimento.

Art. 3 — Se a memória e a esperança são causas do prazer.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 1, ad. 3; XI Metaph., lect. VIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a memória e a esperança não são causas do prazer.

1. — Pois, o prazer se refere ao bem presente, como diz Damasceno. Ora, a memória e a esperança se referem ao bem ausente; aquela ao passado, esta, ao futuro. Logo, a memória e a esperança não são causas do prazer.

2. Demais. — Os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, a esperança é causa da aflição, conforme a Escritura (Pr 13, 12): A esperança que se retarda aflige a alma. Logo, a esperança não é causa do prazer.

3. Demais. — Tanto a esperança como a concupiscência e o amor convêm com o prazer, relativamente ao bem. Logo, não se deve dizer que, mais que a concupiscência e o amor, a esperança é causa do prazer.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 12, 12): Na esperança alegres; e (Sl 76, 4): Lembrei-me de Deus e me deleitei.

SOLUÇÃO. — O prazer é causado pela presença do bem conveniente, quando sentido ou percebido de qualquer maneira. Ora, uma coisa pode nos estar presente de dois modos: pelo conhecimento, estando o objeto conhecido por uma semelhança no sujeito que conhece; ou realmente, como quando uma coisa se une a outra real e atualmente, ou em potência, por um modo qualquer de união. E sendo a união real mais íntima que a do conhecimento, que implica uma semelhança, bem como a união real atual mais que a potencial, máximo é o prazer dos sentidos, que requer a presença da coisa sensível. Em segundo lugar vem o prazer da esperança, no qual se dá a união deleitável, não só pela apreensão, mas também pela faculdade ou possibilidade de alcançar o bem que deleita. Em terceiro lugar, por fim, está o prazer da memória, que implica só a união de apreensão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança e a memória se referem, certo, a objetos absolutamente ausentes, mas que, a certa luz, são presentes, quer só pela apreensão, quer pela apreensão e pela faculdade, pelo menos presumida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede os contrários tenham a mesma causa considerada em pontos de vista diversos. Por onde, a esperança, enquanto inclui a apreciação presente de um bem futuro, causa o prazer; enquanto porém privada da presença do mesmo, causa a aflição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor e a concupiscência causam o prazer. Pois todo amado é deleitável ao amante, por ser o amor uma certa união ou conaturalidade entre o amante e o amado. Semelhantemente, todo objeto desejado é deleitável para quem o deseja, pois a concupiscência é principalmente o apetite do prazer. A esperança porém implicando uma determinada certeza da presença real do bem que deleita, ao contrário do amor e da concupiscência, é mais que esta e aquela causa do prazer, e semelhantemente, mais que a memória, atinente ao passado.

Art. 4 — Se a tristeza é causa do prazer.

O quarto discute-se assim. — Parece que a tristeza não é causa do prazer.

1. — Pois, um contrário não é causa de outro. Ora, a tristeza contraria o prazer. Logo, não é causa deste.

2. Demais. — Os efeitos dos contrários são contrários. Ora, a lembrança das coisas deleitáveis é causa de prazer. Logo, a das coisas tristes é causa da dor e não, do prazer.

3. Demais. — A tristeza está para o prazer como o ódio para o amor. Ora, o ódio não é causa do amor, antes pelo contrário, como foi dito. Logo, a tristeza não é causa do prazer,

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 41, 4): As minhas lágrimas foram o meu pão de dia e de noite. Ora, por pão entende-se o alimento do prazer. Logo, as lágrimas oriundas da tristeza podem ser deleitáveis.

SOLUÇÃO. — A tristeza pode ser considerada de duplo ponto de vista: como atual e como existente na memória, e de ambos esses modos pode ser causa do prazer. Assim, a tristeza atual é causa do prazer, por despertar a memória da coisa amada, cuja ausência contrista, mas cuja apreensão só por si já deleita. Mas a lembrança da tristeza se torna deleitável por causa da subsequente libertação, pois não padecer um mal implica a noção de bem. Por onde, aumenta-se-nos a matéria da alegria quando conhecemos estarmos livres de certas tristezas e dores, e como diz Agostinho: muitas vezes, estando alegres, lembramo-nos das coisas tristes; e são e sem dor, de coisas dolorosas, e isso faz com que nos tornemos mais alegres e como reconhecidos. E o mesmo Agostinho afirma que quanto maior foi o perigo na luta, tanto maior é a alegria do triunfo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Acidentalmente um contrário pode ser causa de outro; assim o frio às vezes aquece, como diz Aristóteles. Semelhantemente, a tristeza é causa accidental do prazer, enquanto que, por ela, se dá a apreensão de algum objeto deleitável.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lembrança das coisas tristes, enquanto tristes e contrárias às deleitáveis, não causam prazer, senão enquanto que o homem se sente liberto delas. E semelhantemente, a lembrança de coisas agradáveis perdidas pode causar a tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ódio pode por acidente ser causa do amor; assim, quando amamos os que odeiam conosco um mesmo objeto.

Art. 5 — Se as ações dos outros são-nos causa de prazer.

O quinto discute-se assim. — Parece que as ações dos outros não nos são causa de prazer.

1. — Pois, a causa do prazer é um bem próprio que conosco se aduna. Ora, isto não se dá com as ações dos outros. Logo, estas não nos são causa de prazer.

2. Demais. — Uma ação é um bem próprio do agente. Se pois as ações dos outros são-nos causa de prazer, pela mesma razão hão-de sê-lo todos os demais bens deles, o que é claramente, falso.

3. Demais. — A ação é deleitável enquanto precedente de um hábito que nos é inato; por isso diz Aristóteles que devemos considerar o prazer de agir como sinal da formação de um hábito. Ora, as ações dos outros não procedem de hábitos nossos, mas às vezes de hábitos dos que agem. Logo, tais ações são deleitáveis, não para nós, mas para aqueles mesmos que agem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (II Jo 4): Muito me alegrei por ter achado que alguns de teus filhos andam em verdade.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, duas condições se requerem para o prazer: a consecução do bem próprio e o conhecimento dessa consecução. Por onde, de três modos a ação de outrem pode ser causa de prazer. — Primeiro, quando por meio de tal ação conseguimos algum bem. E neste sentido, as ações daqueles que nos fazem bem nos são deleitáveis, pois é agradável receber um bem de outrem. — Segundo, quando por ação de outrem, chegamos a algum conhecimento ou a alguma apreciação do bem próprio. E por isso, nos deleitamos quando louvados ou honrados pelos outros, pois então entramos na apreciação de que em nós existe um certo bem. E como esta apreciação é mais fortemente produzida pelo testemunho dos bons e dos virtuosos, nós nos deleitamos sobretudo com os louvores deles. E essa é a razão por que, sendo o adulator um lisongeador fingido, as lisonjas são agradáveis a muitos. E ainda, recaindo o amor sobre um determinado bem; e tendo a admiração por objeto algo de grande, ser amado e admirado pelos outros é agradável, porque entramos então a estimar a nossa própria vontade ou grandeza, com o que nos deleitamos. — Terceiro, porque as ações mesmas dos outros, quando boas, são apreciadas como bem próprio nosso, em virtude do amor, que nos leva a estimar o amigo como a nós mesmos; e por causa do ódio, que nos leva a considerar o bem de outrem como nos sendo contrário, a ação má de um inimigo nos é deleitável. Por onde, diz a Escritura (1 Cor 13, 6): a caridade não folga com a injustiça, mas folga com a verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A operação de outrem pode adunar-se comigo pelo efeito, como no primeiro modo supra-referido; pela apreensão, como no segundo ou, pela afeição, como no terceiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, relativamente ao terceiro dos modos referidos, não porém aos dois primeiros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As ações dos outros, embora não procedem de hábitos em mim existentes, causam-me contudo algo de deleitável, ou me levam à apreciação ou à apreensão de um hábito próprio, ou procedem de algum hábito de quem se unifica comigo pelo amor.

Art. 6 — Se fazer bem a outrem é causa de prazer.

O sexto discute-se assim. — Parece que fazer bem a outrem não é causa de prazer.

1. — Pois, o prazer é causado pela consecução do bem próprio, como já foi dito. Ora, fazer bem não concerne à consecução, mas antes, ao dispêndio do bem próprio. Logo, é antes causa de tristeza que de prazer.

2. Demais. — O Filósofo diz, que o egoísmo é mais conatural ao homem que a prodigalidade. Ora, a esta pertence fazer bem aos outros, e àquele é próprio deixar de o fazer. Ora, como é deleitável a ação que a

cada um de nós é conatural, conforme Aristóteles, resulta que fazer bem aos outros não é causa de prazer.

3. Demais. — Efeitos contrários procedem de causas contrárias. Ora, certos atos, que consistem em fazer mal aos outros, são-nos naturalmente deleitáveis, como vencer, repreender ou increpar os outros; e também, para os irados, punir, conforme diz o Filósofo. Logo, fazer bem é antes causa de tristeza que de prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que, é agradabilíssimo ser liberal para com os amigos ou estranhos e auxiliá-los.

SOLUÇÃO. — Fazer o bem a outrem pode ser causa de prazer, por tríplice razão. — Primeira, por comparação com o efeito, que é o bem praticado para com outrem. E neste sentido, reputando como nosso próprio o bem de outrem, pela união do amor, deleitamo-nos com o bem que lhe fazemos, sobretudo aos amigos, como com o bem que nos é próprio. — Segunda, por comparação com o fim; assim quando fazendo bem a outrem, esperamos conseguir um bem para nós mesmos, da parte de Deus ou dos homens; ora, a esperança é causa de prazer. — Terceira, por comparação com um princípio tríplice. Um é a faculdade de fazer bem, pela qual se nos desperta uma certa imaginação de algum bem abundantemente existente em nós, que podemos comunicar aos outros. E por isso, nós nos deleitamos com os filhos e as próprias obras, como com aquilo ao que comunicamos o nosso bem próprio. Outro princípio é o hábito, que nos inclina a fazer bem, e que nos torna conatural esse ato; e é por isso que os liberais dão aos outros liberalmente. O terceiro é um princípio motor; assim, quando somos movidos, por quem amamos, a lhe fazer bem; pois tudo o que fazemos ou sofremos por causa de um amigo nos é deleitável, porque o amor é a principal causa do prazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dispender o que é nosso, enquanto manifesta o bem próprio, é deleitável. Mas, enquanto dispêndio, sobretudo imoderado, pode ser causa de tristeza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prodigalidade implica um dispêndio imoderado, que repugna à natureza; por isso se diz que ela é contra a natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Vencer, repreender e punir não são atos deleitáveis enquanto implicam o mal de outrem, mas enquanto dizem respeito ao bem próprio, que amamos mais do que odiamos o mal de outrem. — Assim, vencer é naturalmente agradável porque nos leva à estima da nossa própria excelência. E por isso, de todos os jogos os mais deleitáveis são aqueles em que há luta e que podem proporcionar vitória; e em geral, todas as lutas promissoras da esperança da vitória. — Repreender e increpar pode ser, de dois modos, causa de prazer. Primeiro, porque desperta em nós a imaginação da sabedoria e da excelência própria, pois increpar e corrigir é próprio dos prudentes e mais velhos. Segundo, porque, increpando e repreendendo, fazemos bem a outrem, e isso é deleitável, como já dissemos. — Quanto ao homem irado, é-lhe agradável o punir, porque lhe parece, assim, remover um aparente rebaixamento, proveniente de uma ofensa precedente. Porque ao ofendido lhe parece sofrer assim um rebaixamento, e por isso deseja libertar-se deste, retribuindo a ofensa. — Por onde é claro, que fazer bem a outrem pode, em si mesmo, ser deleitável; ao passo que fazer mal aos outros não é deleitável senão enquanto o consideramos como incluindo o bem próprio.

Art. 7 — Se a semelhança é causa do prazer.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a semelhança não é causa do prazer.

1. — Pois, governar e presidir implica dissemelhança. Ora, ambos são deleitáveis, naturalmente, como diz Aristóteles. Logo, mais que a semelhança, a dissemelhança é causa do prazer.

2. Demais. — Nada é mais dissemelhante do prazer que a tristeza. Ora, os que sofrem de alguma tristeza são os que mais procuram os prazeres, como diz Aristóteles. Logo, a dissemelhança é, mais que a semelhança, causa do prazer.

3. Demais. — Os que superabundam em certos prazeres não se deleitam, mas antes, se enfastiam com eles, como o mostram os que se abarrotam de alimentos. Logo, a semelhança não é causa do prazer.

Mas, *em contrário*, a semelhança é causa do amor, como antes se disse. Ora, o amor é causa do prazer. Logo, a semelhança é causa do prazer.

SOLUÇÃO. — A semelhança é uma certa unidade; por isso, o semelhante, enquanto uno, é deleitável e amável, como já dissemos. Por onde, o semelhante que não corrompe, mas aumenta o nosso bem próprio, é deleitável, absolutamente; assim, o homem para o homem, o jovem para o jovem. O que porém corrompe o nosso bem próprio se nos torna acidentalmente aborrecido e causa a tristeza, não por certo como semelhante e uno, mas por corromper o que tem maior unidade.

Ora, de dois modos o semelhante pode corromper o nosso bem próprio. De um modo, corrompendo a medida desse bem, por excesso; pois o bem, sobretudo o corpóreo, como a saúde, consiste numa certa comensuração; e por isso, os que superabundam em alimento ou em qualquer prazer corpóreo, se enfastiam. De outro modo, por contrariedade direta com o bem próprio; assim, os oleiros se detestam, não como oleiros, mas por fazerem uns os outros perder a excelência ou lucro próprios, que desejam como bem próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Entre governador e governado, havendo uma certa comunidade, há também uma determinada semelhança que porém implica uma determinada excelência, porque governar e presidir respeitam à excelência do bem próprio; assim, aos prudentes e aos melhores compete governar e presidir; e isso desperta no homem, a representação da bondade própria. — Ou porque, governando ou presidindo, fazemos bem aos nossos semelhantes, e isso é deleitável.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aquilo com que se deleita o homem triste, embora não seja semelhante à tristeza contudo é-lhe semelhante a ele, pois a tristeza contraria o bem próprio de quem está triste; e por isso os tristes desejam o prazer, que contribui para o bem próprio deles, enquanto remédio do contrário. E esta é a causa porque os prazeres corpóreos, a que são contrárias certas tristezas, são mais desejados do que os intelectuais, que não tem a contrariedade da tristeza, como a seguir se dirá. E assim se explica também porque todos os animais desejam naturalmente o prazer, pois o animal tem a sua atividade sempre ligada aos sentidos e ao movimento. E também porque os moços são os que mais buscam o prazer, por causa das muitas mudanças, que, por crescerem, sofrem. E por fim, também os melancólicos desejam veementemente os prazeres, para expulsar a tristeza; pois, o corpo deles é como que corroído pelo mau humor, conforme Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os bens corpóreos implicam uma certa medida. Por onde, o superexcesso de prazeres semelhantes corrompe o bem próprio. E assim, esse superexcesso torna-se fastidioso e causa de tristeza, enquanto contraria o bem próprio do homem.

Art. 8 — Se a admiração é causa de prazer.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a admiração não é causa de prazer.

1. — Pois, admirar é próprio da natureza ignorante, como diz Damasceno. Ora, a ignorância não é deleitável, mas antes, a ciência. Logo, a admiração não é causa do prazer.

2. Demais. — A admiração é o princípio da ciência, quase via para inquirir a verdade, como diz Aristóteles. Ora, contemplar o que já se conhece é mais deleitável do que perquirir o desconhecido, como diz o Filósofo; pois, isto acarreta dificuldades e obstáculos e aquilo, não, pois o prazer é causado por uma atividade sem obstáculos, como diz Aristóteles. Logo, a admiração não é causa do prazer, antes, serve-lhe de obstáculo.

3. Demais. — Todos nos deleitamos com aquilo com que estamos acostumados; e por isso as ações habituais, por estarmos acostumados com o que já adquirimos, são deleitáveis. Ora, não admiramos aquilo com o que estamos acostumados, como diz Agostinho. Logo, a admiração é contrária à causa do prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a admiração é causa de prazer.

SOLUÇÃO. — Alcançar o que desejamos é deleitável, como já dissemos. Por onde, quanto maior for o desejo do objeto amado, tanto maior será o prazer causado pela sua aquisição. Além disso, o aumento mesmo do desejo implica aumento do prazer, por implicar também a esperança de possuir o objeto amado, conforme já dissemos, quando explicamos que, pela esperança, o desejo próprio é deleitável. Ora, a admiração é o desejo de sabermos alguma coisa; o que se dá quando, vendo o efeito, ignoramos a causa, ou quando a causa de um determinado efeito nos excede o conhecimento ou a faculdade. Por onde, a admiração é causa do prazer, enquanto é acompanhada da esperança de conseguir o que deseja saber. E por isso, tudo o admirável é deleitável, como o que é raro e todas as representações das coisas, mesmo as que em si não são deleitáveis. Pois, a alma se compraz em comparar uma coisa com outra, o que é ato próprio e conatural da razão, como diz o Filósofo. E também libertar-se de grandes perigos é mais deleitável porque é admirável, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A admiração não é deleitável, quando acompanhada de ignorância, mas quando tem o desejo de conhecer a causa, e quando, quem admira conhece algo de novo i. é, se conhece como sendo diferente do que pensava ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer implica duas condições: o repouso no bem e a percepção desse repouso. Quanto à primeira, sendo mais perfeito contemplar a verdade conhecida, que perquirir a desconhecida, a contemplação do que sabemos é em si mais deleitável que a perquirição do ignorado. Contudo, por acidente e quanto à segunda condição, pode suceder que às vezes inquirir seja mais agradável, quando a inquirição procede de uma maior desejo; ora, o desejo maior é excitado pela percepção da ignorância. E por isso, nós nos deleitamos mais com o que pela primeira vez descobrimos ou conhecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo de que temos costume nos é deleitável, no agir, como nos sendo quase conatural. Contudo as coisas raras podem ser agradáveis, que em razão do conhecimento, por desejarmos o conhecimento delas como nos sendo admirável; quer em razão da ação, pois, pelo desejo mais se inclina a mente a agir intensamente em relação ao que é novo, como diz Aristóteles. Ora, ação mais perfeita causa prazer mais perfeito.

Questão 33: Dos efeitos do prazer.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do prazer. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a dilatação é efeito do prazer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a dilatação não é efeito do prazer.

1. — Pois, a dilatação concerne antes, ao amor, segundo o dito do Apóstolo (II Cor 6, 11): o nosso coração se tem dilatado. E por isso, diz a Escritura, falando do preceito da caridade (Sl 118, 96): o teu mandamento é largo sem medida. Ora, o prazer é uma paixão diferente do amor. Logo, a dilatação não é um efeito do prazer.

2. Demais. — O que se dilata se torna mais capaz de receber. Ora, receber concerne ao desejo, referente a um objeto ainda não possuído. Logo, a dilatação concerne mais ao desejo que ao prazer.

3. Demais. — A contração se opõe à dilatação, mas é própria do prazer, pois contraímos aquilo que queremos reter. Ora, o mesmo se dá com o afeto do apetite em relação ao que deleita. Logo, a dilatação não concerne ao prazer.

Mas, *em contrário*, para exprimir a alegria, diz a Escritura (Is 60, 5): Então tu verás e estarás em afluência, e o teu coração se espantará e se dilatará fora de si mesmo. E demais disso, deleitação, ou prazer, vem de dilatação, e por isso também se chama ledice (Laetitia), como já se disse.

SOLUÇÃO. — A latitude é uma dimensão da grandeza corpórea, e por isso se atribui aos afetos da alma só metaforicamente. Ora, a dilatação é assim chamada por ser um quase movimento para a latitude; e é própria da deleitação por causa de duas condições que esta requer. — Uma diz respeito à virtude apreensiva, que apreende a união com um bem conveniente. E por esta apreensão, o homem percebe ter alcançado uma certa perfeição, que é a grandeza espiritual. E então se diz que a sua alma se engrandece ou dilata, pelo prazer. — Outra condição é a atinente à virtude apetitiva, que assente no objeto deleitável, nele descansa e como se lhe entrega, para apreendê-la no seu interior. E assim, o afeto do homem se dilata pela deleitação, quase entregando-se para conter dentro de si o objeto que deleita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede uma mesma expressão metafórica se atribua a objetos diversos, segundo semelhanças diversas. Assim, a dilatação é própria do amor, em virtude de uma certa extensão, i. é, enquanto o afeto do amante se estende a outros e o leva a cuidar não só do que é seu, mas também do que aos outros pertence. À deleitação, por outro lado, é própria a dilatação, enquanto que um ser se alarga para se tornar como mais capaz.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejo acarreta certamente uma dilatação, por causa da imaginação da coisa desejada; mas muito mais, pela presença do objeto que já deleita. Pois, o ânimo se entrega mais ao objeto que já deleita do que ao que é desejado e ainda não possuído, porque o prazer é o fim do desejo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem se deleita contrai, por certo, aquilo que deleita, inerindo-se-lhe fortemente; mas ao mesmo tempo, dilata o coração para fruir perfeitamente do objeto deleitável.

Art. 2 — Se o prazer nos provoca o desejá-lo mais.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 2, ad 3; In Ioann., cap. IV, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que o prazer não nos provoca a desejá-lo mais.

1. — Pois, todo movimento cessa uma vez chegado ao repouso. Ora, o prazer é um quase repouso do movimento do desejo, como já se disse. Logo, o movimento do desejo cessa quando chega ao prazer. Portanto, este na provoca o desejo.

2. Demais. — Dois contrários não são causa um do outro. Ora, o objeto do prazer de certo modo se opõe ao do desejo; pois este tem por objeto o bem ainda não adquirido, aquele, o bem já possuído. Logo, o prazer não nos provoca a desejá-lo mais.

3. Demais. — O fastio repugna ao desejo. Ora, o prazer muitas vezes causa fastio. Logo, não nos provoca a desejá-lo mais.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Jo 4, 13): Todo aquele que bebe desta água torna a ter sede. Água significa, neste passo, segundo Agostinho, o prazer corpóreo.

SOLUÇÃO. — O prazer pode ser considerado sob duplo aspecto: como atual e como existente apenas na memória. Também a sede ou desejo pode ser considerada à dupla luz: em sentido próprio, enquanto implica o desejo de um objeto ainda não possuído, e em sentido comum, enquanto importa a exclusão do fastio.

Como atual, o prazer não nos provoca a sede ou o desejo do mesmo, propriamente falando, mas só por acidente, dado que a sede ou desejo seja o apetite de um objeto ainda não possuído. Pois, o prazer é um afeto do apetite relativo a um objeto presente. Ora, este pode não ser possuído perfeitamente, quer por parte desse próprio objeto, quer por parte de quem o possui. — O primeiro caso se dá quando o objeto não é possuído total e simultânea mas, nós o recebemos sucessivamente, e então, deleitando-nos com o que já possuímos, desejamos possuir o que resta; assim, ouvindo com prazer a primeira parte de um verso, desejamos ouvir a outra parte, como diz Agostinho. E deste modo, quase todos os prazeres corpóreos provocam-nos a sede de gozá-los mais e mais, até que sejam consumados; e isso porque esses prazeres são conseqüentes a um certo movimento, como bem o mostram os da mesa. — O segundo caso se dá quando não possuímos imediata e perfeitamente, mas adquirimos paulatinamente um objeto que, de si, existe de modo perfeito. Assim, neste mundo, deleitamo-nos quando percebemos imperfeitamente algo sobre o conhecimento divino; e esse mesmo debate provoca a sede ou o desejo do conhecimento perfeito; e podemos assim compreender o passo da Escritura (Ecl 24, 29): os que me bebem terão ainda sede.

Se porém por sede ou desejo entendermos só a intensidade do afeto que exclui o fastio, então os prazeres espirituais são os que, por excelência nos provocam a sede ou o desejo de gozá-los mais e mais. Pois os prazeres corpóreos tornam-se fastidiosos — como bem o demonstram os da mesa — quando, por aumento e continuidade, produzem a superexcrecência do hábito natural. Por onde, uma vez chegados ao gozo perfeito dos prazeres corpóreos, enfatiemo-nos deles, e às vezes desejamos outros. Os prazeres espirituais, pelo contrário, não produzem a superexcrecência do hábito natural, antes, aperfeiçoam a natureza. E por isso, quando consumados, se tornam mais deleitáveis, salvo quando por acidente a atividade contemplativa é acompanhada de certas operações das virtudes corpóreas que cansam pela sua continuidade. E deste modo, podemos também compreender o passo da Escritura (Ecl 24, 29): os que me bebem terão ainda sede; pois também dos anjos, que conhecem a

Deus perfeitamente e nele se deleitam, diz a Escritura (1 Pd 1, 12): ao qual os mesmos anjos desejam ver.

Se porém considerarmos o prazer enquanto existente na memória e não atualmente, então por natureza ele provoca a que cada vez dele tenhamos mais sede e desejo; o que bem se vê quando voltamos àquela disposição em que o passado nos era deleitável. Se porém sofremos uma mudança em virtude dessa disposição, já então a lembrança do prazer não nos causa prazer, mas fastio; assim, a lembrança da comida para quem está farto.

DONDE A RESPOSTA Á PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o prazer é perfeito causa um repouso completo e cessa o movimento do desejo tendente ao objeto ainda não possuído. Quando porém é possuído imperfeitamente, o movimento não cessa totalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é possuído imperfeitamente sob certo aspecto é possuído e, sob outro, não. E por isso podem simultaneamente se lhe referir o desejo e o prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os prazeres causam, sob certo ponto de vista, o fastio e, sob outro, o desejo, como já dissemos.

Art. 3 — Se o prazer impede o uso da razão.

(Supra, q. 4, a. 1, ad 3; infra q. 34, a. 1, ad 1; Ila Ilae, q. 15 a. 3; q. 53, a. 6; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 5, q. 1 ad 4).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o prazer não impede o uso da razão.

1. — Pois, o repouso concorre, por excelência, para o devido uso da razão, e por isso diz o Filósofo que, estando em repouso e descansada, a alma torna-se ciente e prudente; e a Escritura (Sb 8, 16): Entrando em minha casa, acharei o meu descanso com ela. Ora, o prazer é um repouso. Logo não impede, antes ativa o uso da razão.

2. Demais. — As atividades que não pertencem ao mesmo sujeito, embora contrárias, não se impedem. Ora, o prazer pertence à parte apetitiva e o uso da razão, à apreensiva. Logo, aquele não impede o uso desta.

3. Demais. — O que sofre impedimento proveniente de algum agente é, de certo modo, alterado por este. Ora, o uso da virtude apreensiva, sendo a causa do prazer, move-o antes, do que sofre mudança por parte dele. Logo, o prazer não impede o uso da razão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que o prazer corrompe a ponderação da prudência.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, os prazeres próprios aumentam a atividade, ao passo que os estranhos a impedem. Ora, certos prazeres resultam do uso mesmo da razão; assim, quando nos deleitamos com o contemplar ou o raciocinar. E este prazer não impede o uso da razão, mas o ativa, porque fazemos mais atentamente o que nos causa prazer e a atenção ajuda a atividade.

Os prazeres corpóreos, porém, impedem o uso da razão, de tríplice modo. — Primeiro, por causa da distração. Pois, como já dissemos, atendemos muito ao com que nos deleitamos. Ora, a atenção aplicada intensamente a um objeto se enfraquece em relação aos demais, ou totalmente deles se desvia. E então, se o prazer corpóreo for grande, impedirá totalmente o uso da razão, atraindo para si toda a atenção do espírito, ou a impedirá em grande parte. — Segundo, por causa da contrariedade.

Pois, certos prazeres, levados ao excesso, são contra a ordem da razão. E por isso, o Filósofo diz, que os prazeres corpóreos corrompem a ponderação da prudência; não porém a da razão especulativa, a que não contrariam; por ex., não contrariam a verdade que o triângulo tem os três ângulos iguais a dois retos. Ao passo que, pelo primeiro modo, impedem uma e outra. — Terceiro, por uma certa obstrução. Pois, ao prazer corpóreo é conseqüente uma certa transmutação corpórea, tanto maior que nas outras paixões, porque o apetite se apega mais fortemente a um objeto presente que a um ausente. Ora, estas perturbações corpóreas impedem o uso da razão, como vemos nos ébrios, que têm o uso dela obstruído ou impedido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O prazer corpóreo causa, por certo, o repouso do apetite no objeto deleitável, repouso que às vezes contraria a razão; mas sempre causa uma alteração no corpo. E de um e outro modo impede o uso da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes apetitiva e apreensiva, são, por certo, partes diversas, mas de uma mesma alma. Por onde, se a intenção da alma se aplica veementemente a um ato de uma dessas virtudes, fica impedida de exercer o ato contrário da outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O uso da razão implica no uso devido da imaginação e das demais virtudes sensitivas, que se servem de órgão corpóreo. Por onde, a alteração do corpo impede o uso da razão, desde que fica impedido o ato da virtude imaginativa e o das outras virtudes sensitivas.

Art. 4 — Se o prazer aperfeiçoa a operação.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 3, qa. 3, ad 3; X Ethic., lect. VI, VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que o prazer não aperfeiçoa a operação.

1. — Pois, toda operação humana depende do uso da razão. Ora, o prazer impede o uso da razão, como já se disse. Logo, não aperfeiçoa, mas debilita a operação humana.

2. Demais. — Nada se aperfeiçoa a si mesmo ou à sua causa. Ora, o prazer é uma operação, como diz Aristóteles; e isso há-se de entender essencial ou causalmente. Logo, o prazer não aperfeiçoa a operação.

3. Demais. — Se o prazer aperfeiçoa a operação há de ser como fim, como forma, ou como agente. Ora, como fim, não, porque não buscamos as operações por causa do prazer, mas antes ao contrário, como já se disse. Nem tão pouco como causa eficiente, porque antes, a operação é a causa eficiente do prazer. Nem por fim como forma, pois o prazer não aperfeiçoa a operação, com se fosse um hábito, conforme o Filósofo. Logo, o prazer não aperfeiçoa a operação.

Mas, *em contrário*, diz o mesmo passo do autor que se acaba de citar, que o prazer aperfeiçoa a operação.

SOLUÇÃO. — O prazer aperfeiçoa a operação de dois modos. — Como fim; não no sentido em que chamamos fim àquilo por causa do que alguma coisa existe; mas no sentido em que todo bem sobreveniente, como complemento, pode ser chamado fim. É neste sentido, diz o Filósofo, que o prazer aperfeiçoa a operação, como um fim sobreveniente, a saber, enquanto ao bem, que é uma operação, sobrevém outro bem, prazer, que implica o repouso do apetite no bem pressuposto. — Segundo, como causa agente, não diretamente, pois diz o Filósofo, que o prazer aperfeiçoa a operação, não como o médico, senão como a saúde aperfeiçoa quem está são; mas indiretamente, a saber, enquanto o agente,

deleitando-se com a sua ação, atende-lhe mais veementemente e opera com maior diligência. É neste sentido, diz Aristóteles, que o prazer aumenta as operações próprias e impede as estranhas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo prazer impede o ato da razão, mas, só o prazer corpóreo que não é conseqüente a esse ato e sim ao do concupiscível, que cresce com o prazer. O prazer, porém, conseqüente ao ato da razão fortifica o uso da mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Aristóteles, duas coisas podem ser causa uma da outra, sendo uma, causa eficiente e a outra, final. E deste modo, a operação causa o prazer como causa eficiente; e o prazer aperfeiçoa a operação como causa final, conforme já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Resulta clara do que acabamos de dizer.

Questão 34: Da bondade e da malícia dos prazeres.

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia dos prazeres.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se todo prazer é mau.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4, qa. 1; VII Ethic., lect. XI, XII; X, lect. I, III, IV, VIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que todo prazer é mau.

1. — Pois, o que corrompe a prudência e impede o uso da razão é, em si, mau, porque o bem do homem é o que está de acordo com a razão, como diz Dionísio. Ora, o prazer corrompe a prudência e impede o uso da razão, e tanto mais quanto maiores são os prazeres; por isso, nos prazeres venéreos, que são os mais intensos, a nossa razão fica completamente abolida, como diz Aristóteles. E Jerônimo também diz, que não haverá a presença do Espírito Santo no momento em que se realiza o ato conjugal, mesmo se for um profeta o que exerça o ato da geração. Logo, todo prazer é mau.

2. Aquilo de que foge o virtuoso e que busca o de virtude deficiente parece que é em si mau e deve ser evitado; pois, como diz Aristóteles, o homem virtuoso é quase a medida e a regra dos atos humanos; e o Apóstolo diz (1 Cor 2, 15): o espiritual julga todas as coisas. Ora, as crianças e os animais, não susceptíveis de virtude, buscam os prazeres, que são evitados pelo homem sóbrio. Logo, os prazeres são, em si mesmos, maus e devem ser evitados.

3. Demais. — A virtude e a arte versam sobre o difícil e o bom, como diz Aristóteles. Ora, nenhuma arte é ordenada para o prazer. Logo, este não é um bem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 36, 4): Deleita-te no Senhor. Ora, como a autoridade divina não pode induzir a nenhum mal, conclui-se que nem todo prazer é mau.

SOLUÇÃO. — Conforme diz Aristóteles, certos ensinaram que todos os prazeres são maus e isso porque consideravam só os prazeres sensíveis e corpóreos, os mais manifestos. Pois no mais, os antigos filósofos não distinguem o inteligível do sensível nem o intelecto, dos sentidos, como diz ainda Aristóteles. E assim, pensavam que devemos considerar maus todos os prazeres corpóreos, de modo que os homens, inclinados aos prazeres imoderados chegam ao termo médio da virtude, abstendo-se dos prazeres. — Mas esta opinião não é admissível. Pois, como ninguém pode viver sem algum prazer sensível e corpóreo, se os que têm todos os prazeres como maus forem surpreendidos no gozo de alguns deles, os outros homens mais se inclinam aos prazeres, pelo exemplo das obras, e abandonarão a doutrina. Porque, no tocante às obras e às paixões humanas, onde vale sobretudo a experiência, os exemplos movem mais que as palavras.

Logo, devemos dizer que certos prazeres são bons e certos, maus. Pois, o prazer é o repouso da potência apetitiva nalgum bem amado e é conseqüente a alguma operação. E disto podemos dar duas razões. — Uma se funda no bem em que, descansando, nos deleitamos. Pois, o bem e o mal, na ordem moral é o que convém à razão ou dela discorda, como já dissemos; assim como, na ordem da natureza, chama-se natural o que convém à natureza, e inatural o que dela discorda. Ora, assim como na ordem natural há um certo repouso natural, a saber, o que convém à natureza, p. ex., quando os graves repousam na parte inferior; e há outro inatural, a saber, o que repugna à natureza, como quando os graves repousam na parte superior; assim também na ordem moral, é bom o prazer que leva o apetite superior ou o inferior a repousar no que convém à razão; e é mau o que o leva a repousar no que

discorda da razão e da lei de Deus. — A outra razão se funda nas ações, das quais umas são más e outras, boas. Ora, com as ações têm mais afinidade os prazeres que as acompanham, que os desejos que as precedem no tempo. Por onde, sendo bons os desejos das boas ações e maus os das más, com maioria de razão hão-de ser bons os prazeres que acompanham as boas obras e maus os que acompanham as más.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos, os prazeres fundados num ato racional não obstruem a razão nem destroem a prudência; mas os prazeres estranhos, como os corpóreos, são os impedientes do uso da razão, segundo se disse. E isto ou por contrariedade do apetite, que repousa no repugnante à razão e torna o prazer moralmente mau; ou por uma certa obstrução da razão, como no concúbito conjugal onde, embora o prazer seja racional, impede contudo o uso da razão por causa da alteração corpórea concomitante. Mas daí não resulta a malícia moral, assim como o sono, impediente do uso da razão, não é moralmente mau, se a ele nos entregamos conforme a razão o exige; pois, esta mesma exige que às vezes fique travado o seu uso. Dizemos contudo que a obstrução da razão, proveniente do prazer do concúbito conjugal, embora não implique malícia moral, porque não é pecado mortal nem venial, provém, entretanto, de uma certa malícia moral, a saber, do pecado do nosso primeiro pai; pois, no estado de inocência não era assim, como é patente pelo já dito na primeira parte.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — O homem sóbrio não evita todos os prazeres, mas só os imoderados e não convenientes à razão. E o fato de as crianças e os animais buscarem os prazeres não prova que estes sejam universalmente maus, porque aquelas e estes têm um apetite natural movido por Deus para o que lhes é conveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — A arte não visa todo e qualquer bem mas, o das coisas realizadas exteriormente, como a seguir se dirá. E sobre as nossas operações e paixões versa mais a prudência e a virtude, do que a arte. E contudo, há certas artes — a culinária e a pigmentaria — que produzem o prazer, como diz Aristóteles.

Art. 2 — Se todo prazer é bom.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4; qa. 1; VII Ethic., lect. XI; X, lect. IV, VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que todo prazer é bom.

1. — Pois, como dissemos na primeira parte, o bem se divide em três espécies — o honesto, o útil e o deleitável. Ora, tudo o que é honesto é bom, bem como tudo o que é útil. Logo, todo prazer também é bom.

2. Demais. — É bom em si o que não é buscado em vista de outro fim, como diz Aristóteles. Ora, o prazer não é buscado em vista de outro bem, pois é ridículo perguntar a alguém porque quer gozar. Logo, o prazer é em si mesmo bom. Ora, o que se predica em si mesmo, de um ser, dele se predica universalmente. Logo, todo prazer é bom.

3. Demais. — O desejado por todos é em si mesmo bom, pois bem é o que todos os seres desejam, como diz Aristóteles. Ora, todos desejam algum prazer, mesmo as crianças e os animais. Logo, o prazer é em si mesmo bom e portanto todo prazer é bom.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Pr 2, 14): Que se alegram depois de terem feito o mal, e triunfam de prazer nas piores coisas.

SOLUÇÃO. — Assim como certos estóicos disseram que todos os prazeres são maus, assim os epicuristas ensinavam ser o prazer em si mesmo bom, e por consequência, que todos os prazeres são bons. E uns e outros se enganaram por que não distinguiram entre o absoluta e o relativamente bom. Ora, é bom absolutamente o bom em si mesmo. Pode porém suceder, e de duplo modo, que aquilo que não é em si mesmo bom venha a sê-lo para alguém num determinado caso. De um modo, por lhe ser conveniente, pela disposição em que atualmente se acha, embora esta não lhe seja natural; assim, a um leproso é, às vezes, bom comer certos alimentos envenenados, não absolutamente convenientes à compleição humana. De outro modo, quando o não conveniente é considerado como o sendo. E sendo o prazer o repouso do apetite no bem, se este o for, absolutamente, o prazer será absoluto e absolutamente bom. Se porém o bem não o for, absoluta, mas relativamente, também o prazer não é absoluto, mas relativo a um determinado caso, nem é absolutamente bom, mas bom relativa ou aparentemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É relativamente à razão que consideramos um bem como honesto e útil; e portanto, nada é honesto ou útil sem ser bom. O deleitável porém é relativo ao apetite, que às vezes tende ao não conveniente à razão. Por onde, nem tudo o deleitável tem bondade moral, dependente da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer não é procurado como meio para a obtenção de outro bem porque é o repouso no fim. Ora, este pode ser bom e mau, embora não seja nunca fim senão enquanto bem de um determinado indivíduo. E o mesmo se dá com o prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os seres buscam o prazer do mesmo modo por que buscam o bem, pois o prazer é o repouso do apetite no bem. Mas como pode acontecer que nem todo o bem desejado seja bem em si mesmo e verdadeiramente, assim também nem todo prazer é em si mesmo e verdadeiramente bem.

Art. 3 — Se há algum prazer melhor que todos os outros.

(I Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4, qa. 3; VII Ethic., lect. XI; X, lect. II)

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há nenhum prazer melhor que todos os outros.

1. — Pois, nenhuma geração pode ser o que há de melhor, porque nenhuma pode ser o fim último. Ora, o prazer resulta de uma geração, pois um ser se deleita quando disposto para um objeto natural presente, como já se disse. Logo, nenhum prazer há melhor que todos os outros.

2. Demais. — O melhor por excelência não pode tornar-se ainda melhor com o acréscimo seja do que for. Ora, o prazer, com certo acréscimo, torna-se melhor; assim, é melhor o prazer com a virtude do que sem ela. Logo, nenhum prazer há melhor que todos os outros.

3. Demais. — O melhor, por excelência é universalmente bom, como bem em si mesmo que é; pois, o existente por si mesmo tem prioridade e excelência sobre o existente por acidente. Ora nenhum prazer é universalmente bom, como já se disse. Logo não há nenhum melhor que todos.

Mas, *em contrário*. — A beatitude é o que há de melhor, como fim da vida humana. Ora, a beatitude é acompanhada do prazer, como diz a Escritura (Sl 15, 11): encher-me-ás de alegria com teu rosto; deleites na tua direita para sempre.

SOLUÇÃO. — Platão não admitia, com os estóicos, que todos os prazeres sejam maus, nem que todos sejam bons, com os epicuristas; mas que uns são bons e outros maus, sem contudo nenhum ser o bem

sumo ou melhor. Mas as suas razões, tanto quanto podemos compreendê-las, são deficientes em duplo ponto de vista. — Primeiro porque, vendo que os prazeres sensíveis e corpóreos consistem num certo movimento e na geração, como é patente na absorção dos alimentos e de coisas semelhantes, concluiu que todos os prazeres são consecutivos à geração e ao movimento. Por onde, sendo a geração e o movimento atos de seres imperfeitos, resulta que o prazer não tem a natureza de perfeição última. Ora, isto se patenteia manifestamente falso no caso dos prazeres intelectuais. Pois, deleitamo-nos não só com a geração da ciência — p. ex., quando apreendemos ou nos admiramos, conforme já dissemos — mas também com a contemplação da ciência já adquirida. — Segundo, porque considerava como ótimo o bem absolutamente sumo, que é o bem mesmo, quase abstrato e não participado, assim como Deus é, em si mesmo, o sumo bem. Ora, nós tratamos do que é ótimo na ordem das coisas humanas, que é, em cada uma delas, o fim último. Ora, o fim, como já dissemos, tem dupla acepção: ou, uma coisa em si mesma, ou o uso dela; assim, o fim do avarento é o dinheiro ou a posse deste. E então, podemos considerar como fim último do homem ou Deus mesmo, sumo bem absoluto, ou o gozo de Deus, que implica um certo prazer fundado no fim último. E deste modo, há um prazer do homem que pode ser considerado ótimo por comparação com bens humanos.

DONDE A RSPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo prazer é conseqüente à geração; mas há certos conseqüentes às operações perfeitas, como já se disse. Por onde, nada impede haja um prazer ótimo, embora, nem todos sejam tais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe aplicada ao melhor por excelência e absolutamente falando; pela participação do qual existem todos os bens, e que não pode ser melhor por acréscimo seja do que for. Mas em relação aos demais bens, é universalmente verdade que qualquer deles se torna melhor por acréscimo de outro. Embora se possa dizer que o prazer é algo de estranho à atividade da virtude, que antes a acompanha, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nenhum prazer é o melhor, por excelência, como prazer, mas como o repouso perfeito num bem ótimo. Por onde, não é necessário todo prazer seja ótimo, ou mesmo bom, assim como por haver uma ciência que é ótima, nem todas as ciências o são.

Art. 4 — Se o prazer é a medida ou a regra do bem e do mal.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4, qa. 3, ad 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o prazer não é a medida ou regra do bem e do mal moral.

1. — Pois, como diz Aristóteles, todas as coisas se medem pela primeira no gênero. Ora, o prazer não está em primeiro lugar no gênero da moralidade, mas o precedem o amor e o desejo. Logo, não é a regra da bondade e da malícia moral.

2. Demais. — A medida e a regra devem ser uniformes, e por isso o movimento uniforme por excelência é a medida e a regra de todos os outros movimentos, como dia Aristóteles. Ora, o prazer é vário e multiforme, pois uns são bons e outros maus. Logo, não é a medida e a regra da moralidade.

3. Demais. — Julgamos mais certamente do efeito pela causa do que inversamente. Ora, a bondade ou a malícia da ação é causa da bondade ou malícia do prazer, porque bons são os prazeres consecutivos às boas ações; maus os consecutivos às más, como diz Aristóteles. Logo, os prazeres não são a regra e a medida da bondade e da malícia moral.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, a propósito de um salmo — ó Deus, que sondas os corações e as entranhas: O fim dos cuidados e dos pensamentos é o prazer, a que todos nos esforçamos por chegar. E o Filósofo diz, que o prazer é um fim arquitetônico, i. é., principal, relativamente ao qual julgamos que tal ação é boa e tal outra má, absolutamente.

SOLUÇÃO. — A bondade e a malícia moral consiste principalmente na vontade, como já dissemos. E pelo fim conhecemos se esta é boa ou má. Ora, consideramos como fim aquilo no que a vontade descansa; e o descanso da vontade ou de qualquer apetite no bem é o prazer. Por onde, pelo prazer da vontade humana principalmente julgamos se um homem é bom ou mau: bom e virtuoso é o que se compraz nas obras das virtudes; mau, o que se compraz nas obras más.

Os prazeres do apetite sensitivo porém não são a regra da bondade nem da malícia; assim, a comida é delectável em geral para o apetite sensitivo tanto do bom como do mau. Mas a vontade dos bons com ela se deleita conforme a conveniência da razão, da qual não cura a vontade dos maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor e o desejo têm prioridade sobre o prazer, na via da geração. O prazer porém é anterior se considerarmos a idéia de fim, pois este exerce a função de princípio, relativamente às ações; ora, por este princípio, como regra ou medida, sobretudo julgamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os prazeres são uniformes no serem o repouso em algum bem; e assim podem servir de regra ou medida. Assim, bom é aquele cuja vontade repousa no verdadeiro bem; mau pelo contrário aquele cuja vontade descansa no mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O prazer aperfeiçoando, como fim, a operação, como já dissemos, não pode ser perfeitamente boa uma operação sem ser acompanhada do prazer fundado no bem, pois a bondade de uma ação depende do fim. E assim, de certo modo, a bondade do prazer é a causa da bondade da operação.

Questão 35: Da dor e da tristeza em si mesmas.

Em seguida devemos tratar da dor e da tristeza.

E sobre esta questão temos que tratar, primeiro, da tristeza ou dor em si mesma. Segundo, das suas causas. Terceiro, dos seus efeitos. Quarto, dos seus remédios. Quinto, da sua bondade ou malícia.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a dor é paixão da alma.

(II, q. 84, a. 9, ad 2).

O primeiro discute-se assim. Parece que a dor não é paixão da alma.

1. — Pois, nenhuma paixão da alma existe no corpo. Ora, a dor pode nele existir, conforme aquilo de Agostinho: a chamada dor do corpo é a corrupção repentina da saúde daquilo que a alma, usando mal, sujeitou à corrupção. Logo a dor não é paixão da alma.

2. Demais — Toda paixão da alma reside na potência apetitiva. Ora, a dor reside não nessa potência, mas, na apreensiva, conforme Agostinho: a dor do corpo é causada pelo sentido que reside a um corpo mais poderoso. — Logo, a dor não é paixão da alma.

3. Demais — Toda paixão da alma diz respeito ao apetite animal. Ora, não a esse apetite, mas antes, ao natural é que diz respeito a dor, conforme Agostinho: Se não restasse nenhum bem em a natureza, a dor não seria a pena do bem perdido. Logo, a dor não é paixão da alma.

Mas, *em contrário*, Agostinho coloca a dor entre as paixões da alma, baseado naquilo de Virgílio: Por isso temem, desejam, alegram-se e sofrem.

SOLUÇÃO. — Assim como o prazer requer duas condições — a união com o bem e a percepção dessa união, assim também duas são as exigidas pela dor — a mescla com algum mal que o é porque priva de algum bem, e a percepção dessa mescla. Ora, se aquilo que se mescla não tiver, em relação ao com que se mescla, a natureza de bem ou de mal, não pode causar prazer nem dor. Por onde é claro que o objeto do prazer e da dor é o apreendido sob a noção de bem ou de mal. Ora, o bem e o mal como tais constituem o objeto do apetite. Logo, é claro que o prazer e a dor dizem respeito ao apetite.

Ora, todo movimento apetitivo ou inclinação consecutiva à apreensão diz respeito ao apetite intelectual ou sensitivo. Pois, a inclinação do apetite natural não segue a apreensão do apetente, mas, de outrem, como já dissemos na primeira parte. E como o prazer e a dor pressupõem, no mesmo jeito, um sentido ou uma certa apreensão, é manifesto que tanto esta como aquele existem no apetite intelectual ou sensitivo.

Ora, todo movimento do apetite sensitivo se chama paixão, como já dissemos; e principalmente o que implica algum defeito. Por onde a dor, como existente no apetite sensitivo, se chama muito propriamente paixão da alma; assim como as moléstias corpóreas chamam-se propriamente paixões do corpo. E por isso Agostinho chama especialmente à dor sofrimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a dor é corpórea porque a causa de dor está no corpo; assim, quando sofremos algo que lhe é nocivo. Mas o movimento da dor sempre reside na alma, pois o corpo não pode padecer dor se não a sofre a alma, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a dor respeita ao sentido, não por ser ato da virtude sensitiva, mas porque é necessária à dor corpórea, bem como ao prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dor, pela perda de um bem, demonstra a bondade da natureza; não que a dor seja ato do apetite natural, mas porque do sentir a natureza o aparta-se de algum objeto desejado como bem, procede a paixão da dor no apetite sensitivo.

Art. 2 — Se a tristeza é dor.

(III, q 15 a . 6; III Sent., dist. XV, 1. 2 a . 3, q^a 1, 2; De Verit., q. 26, a . 3, ad 9; a . 4 ad 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que a tristeza não é dor.

1. — Pois, como diz Agostinho, a dor se refere ao corpo. Ora, a tristeza diz respeito sobretudo, à alma. Logo, a tristeza não é dor.

2. Demais — A dor só se refere ao mal presente. Ora, a tristeza pode referir-se ao pretérito e ao futuro; assim, a penitência é uma tristeza relativa ao pretérito e a ansiedade, ao futuro. Logo, a tristeza difere absolutamente da dor.

3. Demais — A dor não é causada senão pelo sentido do tato. Ora, a tristeza pode ser causada por todos os sentidos. Logo, a tristeza não é dor e é objeto de um conceito mais lato.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 9, 2): Tenho grande tristeza e contínua dor no meu coração, usando das palavras tristeza e dor no mesmo sentido.

SOLUÇÃO. — O prazer e a dor podem ser causados por dupla apreensão: pela do sentido externo ou pela interna, da inteligência ou da imaginação. Ora, a apreensão interna tem maior extensão que a externa, pois tudo o que entra no domínio desta entra também no daquela, mas não inversamente. Por onde, só o prazer causado pela apreensão interna é denominado alegria, como já dissemos. E semelhantemente, é chamada tristeza só aquela dor que é causada pela apreensão interna. E assim como só o prazer causado pela apreensão externa merece o nome de tal e não o de alegria, assim também a dor causada pela apreensão externa tem tal denominação e não a de tristeza. Logo, a tristeza é uma espécie de dor, como a alegria uma espécie de prazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, Agostinho se refere ao uso do vocábulo; pois a palavra dor é usada sobretudo para exprimir as dores corpóreas, que são mais conhecidas, do que para exprimir as dores espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao passo que o sentido externo só percebe o presente, a faculdade cognitiva interna pode perceber o presente, o pretérito e o futuro. E por isso a tristeza pode se referir ao presente, ao pretérito e ao futuro; ao passo que a dor corpórea, consecutiva à apreensão do sentido externo só pode referir-se ao presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sensíveis do tato são dolorosos, não só enquanto desproporcionados à potência apreensiva mas também na medida em que contrariam a natureza. Os sensíveis dos outros sentidos porém, embora possam ser desproporcionados à potência apreensiva, contudo não contrariam a natureza senão em ordem aos sensíveis do tato. Por isso, só o homem, animal de conhecimento perfeito, se deleita com os sensíveis em si mesmos dos outros sentidos, enquanto que os brutos só se deleitam com eles na medida em que se referem aos sensíveis do tato, como diz o Filósofo. E por isso, em relação aos sensíveis dos outros sentidos, não dizemos que há dor enquanto esta contraria o prazer

natural, mas antes, tristeza, que contraria o prazer animal. Se, pois, numa acepção mais usual, tomarmos a dor como significando dor corpórea, ela se divide, por oposição com a tristeza e relativamente à distinção entre apreensão interna e externa, embora quanto aos objetos o prazer tenha maior extensão que a dor corpórea. Se porém tomarmos a palavra dor numa acepção comum, então ela vem a ser um gênero de tristeza, como já dissemos.

Art. 3 — Se a dor contraria o prazer.

(Supra, q.31, a . 8 ad 2; III, q. 84, a . 9, ad 2; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a . 3, qª 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a dor não contraria o prazer.

1. — Pois um contrário não pode ser causa de outro. Ora, a tristeza pode ser causa do prazer, conforme a Escritura (Mt 5, 5): Bem-aventurados os que choram porque serão consolados. Logo, não são contrários.

2. Demais — Um contrário não pode denominar a outro. Mas, em certos casos, a dor em si mesma ou tristeza é deleitável; assim, Agostinho diz que a dor nos espetáculos deleita; e que o pranto é amargo e contudo, às vezes, deleita. Logo, a dor não é contrária ao prazer.

3. Demais — Um contrário não pode ser matéria de outro, porque os contrários não podem existir simultaneamente. Ora, a dor pode ser matéria de prazer, pois diz Agostinho: Que o penitente sempre se condói e se alegra com a sua dor. E o Filósofo diz que, inversamente, o mau se doe daquilo com que se deleitou. Logo, o prazer e a dor não são contrários.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a alegria consiste em a vontade consentir naquilo que desejamos; a tristeza, em dissentir do que não queremos. Ora, consentir e dissentir são contrários. Logo, contrários não de ser o prazer e a tristeza.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, a contrariedade é uma diferença formal. Ora, a forma ou espécie da paixão e do movimento é oriunda do objeto ou termo. Ora, sendo contrários os objetos do prazer e da tristeza ou dor, a saber, o bem e o mal presentes, conclui-se que a dor e o prazer são contrários.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede seja, acidentalmente, um contrário causa de outro. Assim, a tristeza pode ser causa do prazer. De um modo, quando a tristeza, pela ausência de um bem ou pela presença do mal contrário, busca mais veementemente o objeto do prazer; assim, o sedento busca mais veementemente a bebida como remédio contra a tristeza que sofre. De outro modo, quando pelo grande desejo de um prazer, não recusamos sofrer tristezas para chegarmos ao prazer almejado. E de um e outro modo, a tristeza presente conduz à consolação da vida futura. Pois, chorando pelos pecados ou pela dilação da glória, o homem merece a consolação eterna. Semelhantemente, também a merece quem, para consegui-la, não foge a sofrer, por ela, trabalhos e angústias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A dor mesma pode ser, por acidente, deleitável; assim quando, como nos espetáculos, vai junta com a admiração; ou quando faz recordar o objeto amado e sentir o amor daquele por cuja ausência se sofre. Por onde, sendo o amor deleitável, também a dor e tudo o que dele resulta e o faz sentir são deleitáveis. E por isso também as dores, nos espetáculos, podem ser deleitáveis, por nos levarem a sentir amor por aqueles que aí são representados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade e a razão refletem sobre os seus atos, enquanto considerados sob as noções de bem e de mal. E deste modo, a tristeza pode ser matéria do prazer ou inversamente; não por si, mas por acidente, sendo uma e outra considerados à luz das noções de bem e de mal.

Art. 4 — Se a tristeza é universalmente contrária ao prazer.

O quarto discute-se assim. — Parece que a tristeza é universalmente contrária ao prazer.

1. — Pois, assim como a brancura e a negrura são espécies contrárias de cor, assim espécies contrárias de paixões da alma são o prazer e a tristeza. Ora, a brancura e a negrura se opõem universalmente. Logo, também o prazer e a tristeza.

2. Demais — Remédio supõe contrariedade. Ora, o prazer é um remédio universal contra a tristeza, como se vê claramente no Filósofo. Logo, o prazer é universalmente contrário a qualquer tristeza.

3. Demais — Os contrários são impedimentos uns dos outros. Ora, a tristeza impede universalmente o prazer, como se vê claro no Filósofo. Logo, a tristeza é contrária universalmente ao prazer.

Mas, *em contrário*. — Os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, pela mesma disposição, (habitus) alegramo-nos com uma coisa e nos contristamos com a oposta; e daí vem que a caridade leva a nos alegrarmos com os que se alegram e a chorarmos com os que choram, como diz o Apóstolo (Rm 12, 15). Logo, nem toda tristeza é contrária ao prazer.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, a contrariedade é uma diferença formal, e a forma é geral ou especial. Donde resultam certas contrariedades de forma genérica, como a da virtude e do vício, e outras de forma específica como a de justiça e injustiça.

Devemos porém notar que certas coisas se especificam por formas absolutas, como as substâncias e as qualidades; e outras, por comparação com algo de extrínseco e, assim as paixões e os movimentos se especificam pelos termos ou pelos objetos. Por isso, nos casos em que as espécies são consideradas relativamente a formas absolutas, as espécies contidas em gêneros contrários não são contrários especificamente; mas isso não importa tenham qualquer afinidade ou conveniência entre si. Assim, a intemperança e a justiça, pertencentes a gêneros contrários, a saber à virtude e ao vício, não são contrárias entre si quanto à noção específica própria, mas nem por isso tem qualquer afinidade ou conveniência mútua. Mas nos casos em que as espécies se fundam na relação com algo de extrínseco, sucede que as dos gêneros contrários não só não são contrários entre si, mas ainda tem uma certa conveniência e afinidade mútua. E isso porque comportar-se do mesmo modo em relação aos contrários implica em contrariedade; assim, aproximar-se do branco e aproximar-se do preto supõe a noção de contrariedade; ao passo que comportar-se de modo contrário em relação aos contrários importa a noção de semelhança, como afastar-se do branco e aproximar-se do preto. E isto se manifesta sobretudo na contradição, que é princípio de oposição; e esta consiste em afirmar e negar a mesma coisa, como, branco e não-branco; porém a afirmação de um dos opostos e a negação de outro importam conveniência e semelhança, como quando digo preto e não-branco.

Ora, a tristeza e o prazer sendo paixões, especificam-se pelos seus objetos. E certo, tem entre si contrariedade genérica, pois este implica a prossecução e aquela, a fuga, que se comportam, em relação ao apetite, como a afirmação e a negação relativamente à razão, conforme diz Aristóteles. E portanto, a tristeza e o prazer, referentes ao mesmo objeto, opõem-se especificamente entre si. Porém a tristeza e o prazer relativos a objetos diversos, se estes não forem opostos, mas desproporcionados, não mantêm

entre si oposição específica, mas são também desproporcionados; assim o entristecer-se pela morte de um amigo e o deleitar-se com a contemplação. Se porém esses objetos diversos *forem contrários*, então o prazer e a tristeza não só não mantêm contrariedade específica mas antes, tem conveniência e afinidade; assim, o alegrar-se com o bem e o entristecer-se com o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A brancura e a negrura não se especificam pela relação com algo de extrínseco, como o prazer e a tristeza. Portanto não realizam a mesma noção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O gênero se funda da matéria, como está claro em Aristóteles. Nos acidentes porém, o sujeito ocupa o lugar da matéria. Ora, como já dissemos, o prazer e a tristeza são genericamente contrários. E portanto, em qualquer tristeza a disposição do sujeito é contrária à disposição de qualquer prazer, em que o apetite se comporta como aceitante do que tem, ao passo que em toda tristeza procura fugir. E assim, em relação ao sujeito, o prazer é remédio universal contra a tristeza; e a tristeza é empecilho universal a qualquer prazer; e sobretudo quando o prazer é especificamente contrário à tristeza.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Ou se pode responder de outro modo que, embora nem toda tristeza seja especificamente contrária a qualquer prazer, contudo quanto ao efeito o é; pois este conforta a natureza animal e aquela, de certo modo, a molesta.

Art. 5 — Se alguma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.

(III, q. 46, a . 7, ad 4; III Sent., dist. XV, q. 2, a . 3, q^a 2, ad 3; dist. XXVI, q. 1 a . 5, ad 5; IV, dist. XLIX, q. 3, a . 3, q^a 2; De Verit., q. 26, a . 3, ad 6; a . 9, ad 8; Ompend. Theol., e. CLXV).

O quinto discute-se assim. — Parece que alguma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.

1. — Pois, diz o Apóstolo (2 Cor 7, 10): A tristeza que é segundo Deus produz para a salvação uma penitência estável. Ora, pensar em Deus compete à razão superior, à qual é próprio o entregar-se à contemplação, segundo Agostinho. Logo, a tristeza se opõe ao prazer da contemplação.

2. Demais — Os contrários são efeitos dos contrários. Se pois a contemplação de um contrário é causa de alegria, a de outro sê-lo-á de tristeza. E, assim, a tristeza será contrária ao prazer da contemplação.

3. Demais — Assim como o objeto do prazer é o bem, o da tristeza é o mal. Ora, a contemplação pode implicar a noção de mal, pois, como diz o Filósofo, é inconveniente meditar em certas coisas. Logo, a tristeza pode ser contrária ao prazer da contemplação.

4. Demais — Qualquer operação que não sofra impedimento é causa do prazer, como diz Aristóteles. Ora, a operação contemplativa pode ser impedida de muitos modos, de maneira a dissipar-se totalmente ou realizar-se com dificuldade. Logo, na contemplação pode haver tristeza contrária ao prazer.

5. Demais — A aflição da carne é causa de tristeza. Ora, diz a Escritura (Ecl 12, 12): a meditação freqüente é aflição da carne. Logo, a contemplação implica a tristeza contrária ao prazer.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 8, 16): a sua conversação, i. e, da sabedoria, não tem nada de desagradável nem a sua companhia nada de fastidioso; mas o que nela se acha é satisfação e prazer. Ora, a conversação e a companhia da sabedoria se dá por meio da contemplação. Logo, nenhuma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.

SOLUÇÃO. — O prazer da contemplação pode ser entendido de dois modos. — De modo que a contemplação seja a causa e não o objeto do prazer; e então este não procede da contemplação, mas da coisa contemplada. Ora, pode acontecer que contemplemos um objeto nocivo e contristador, ou conveniente e aprazível. Logo, se entendermos neste sentido o prazer da contemplação, nada impede a tristeza lhe seja contrária. — De outro modo, podemos entender o prazer da contemplação no sentido em que esta é o objeto e a causa daquela; assim, quando nos deleitamos com a contemplação mesma. E assim, como diz Gregório Nisseno (Nemésio), ao prazer da contemplação não se opõe nenhuma tristeza; e o mesmo diz o Filósofo. Mas isto, se considerarmos esse prazer em si mesmo. E a razão é que a tristeza, em si mesma, contraria o prazer que tem um objeto contrário ao dela; assim, a tristeza causada pelo frio é contrária ao prazer causado pelo calor. Ora, nada há de contrário ao objeto da contemplação. Pois as noções dos contrários, enquanto apreendidas, não são contrárias; antes, um contrário é a razão de conhecermos o outro. Por onde, ao prazer da contemplação em si mesmo não pode ser contrária nenhuma tristeza. Ainda mais não têm mescla de nenhuma tristeza, como se dá com os prazeres corpóreos, que servem como de remédios contra certos sofrimentos; assim, picados pela sede, deleitamo-nos com a bebida, e cessada de todo aquela, cessa também o prazer de beber. Ora, o prazer da contemplação não é causada pela exclusão de nenhum sofrimento, mas por ser ela em si mesma deleitável; pois não é uma geração, mas uma operação perfeita, como já dissemos.

Acidentalmente porém, a tristeza pode mesclar-se com o prazer da apreensão, e isto de dois modos: por parte do órgão e por impedimento da apreensão. — Por parte do órgão, a tristeza ou dor mescla-se com a apreensão, diretamente, nas potências apreensivas da parte sensitiva, que se servem de órgão corpóreo. Isto provém do sensível, contrário à compleição normal do órgão, e assim o gosto é contrário ao amargo e o olfato, ao fétido; ou da continuidade do sensível próprio que pela sua assiduidade produz o embotamento da potência natural, como já dissemos, e assim torna fastidiosa a apreensão sensitiva, que antes era deleitável. Ora, esses dois fatos não se realizam diretamente em relação à contemplação da mente, porque esta não é função de nenhum órgão corpóreo. Por isto, o passo citado da Escritura diz que a contemplação mental nada tem de desagradável nem de fastidioso. — Como porém a mente humana se serve, para contemplar, das potências apreensivas sensitivas, cujos atos são susceptíveis de lassidão, daí vem que, indiretamente, alguma aflição ou dor pode mesclar-se com a contemplação.

Mas de nenhum desses modos a tristeza, mesclada acidentalmente com a contemplação, pode contrariar o prazer desta proveniente. Pois a tristeza causada pelo impedimento da contemplação não vai contra o prazer desta, antes, tem com ela afinidade e conveniência, como do sobredito resulta (a. 4). A tristeza porém ou a aflição proveniente do cansaço corpóreo não cabe nesse mesmo gênero, e portanto é completamente desproporcionada dele. E assim é manifesto que nenhuma tristeza é contrária ao prazer fundado na contemplação mesma, e que, salvo acidentalmente, nenhuma tristeza se pode com ele mesclar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A tristeza segundo Deus não procede da contemplação mesma da mente, mas de algo que ela contempla — o pecado, e que considera como contrário à divina deleitação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Coisas contrárias na realidade da natureza não tem contrariedade, enquanto existentes em a nossa mente. Assim, as noções dos contrários não são contrários, mas antes, um é a razão de conhecermos o outro, e por isso a ciência dos contrários é uma só.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A contemplação em si mesma não pode implicar nunca a noção de mal, pois ela não é senão a consideração da verdade, bem do intelecto. Acidentalmente porém o pode, quando a

contemplação do que é vil impede a do melhor; ou quando o apetite deseja desordenadamente a coisa contemplada.

RESPOSTA À QUARTA. — A tristeza proveniente do impedimento à contemplação não contraria o prazer da mesma, antes, tem afinidade com ela, como já dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. — A aflição da carne pode mesclar-se, acidental e indiretamente, com a contemplação da mente, como já dissemos.

Art. 6 — Se o evitamento da tristeza é mais veemente que o desejo do prazer.

(IIª-IIªº, q. 138, a . 1; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a . 3, ad 3; IV, dist. XLIX, q. 3, a . 3, qª 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que o evitamento da tristeza é mais veemente que o desejo do prazer.

1. — Pois, diz Agostinho: Não há ninguém que não prefira evitar a dor a desejar o prazer. Ora, aquilo em que todos comumente consentem parece ser natural. Logo, é natural e conveniente preferir evitar a tristeza a desejar o prazer.

2. Demais — A ação do contrário contribui para a rapidez e a intensidade do movimento; assim, a água quente congela-se mais rápida e fortemente, como diz o Filósofo. Ora, por lhe ser contrária é que o triste procura evitar a tristeza; ao passo que o desejo do prazer não vem de nenhuma contrariedade entre este e quem está triste, mas antes, procede da conveniência com aquele que se deleita. Logo, evitar a tristeza supera em intensidade o desejo do prazer.

3. Demais — Quanto mais forte for a paixão que superarmos, pelo esforço da razão, tanto mais dignos de louvor e virtuosos seremos; porque, como diz Aristóteles, a virtude versa sobre o difícil e bom. Ora, o forte, que resiste ao movimento conducente a evitar a dor, é mais virtuoso que o sóbrio que resiste ao movimento conducente a desejar o prazer; pois, como diz o Filósofo, os fortes e os justos são sobretudo os honrados. Logo, mais veemente é o movimento pelo qual evitamos a tristeza, do que aquele que nos leva a desejar o prazer.

Mas, *em contrário*. — O bem é mais forte que o mal, como se lê claramente em Dionísio. Ora, o prazer é desejável por causa do bem, seu objeto; ao passo que por causa do mal é que procuramos evitar a tristeza. Logo, o desejo do prazer é mais forte que o evitamento da tristeza.

SOLUÇÃO. — Em si mesmo considerado, o desejo do prazer é mais forte que o evitamento da tristeza. — E a razão é que a causa do prazer é o bem conveniente; ao passo que a da dor ou tristeza é algum mal repugnante. Ora, pode acontecer que um bem seja conveniente sem nenhuma dissonância; mas não pode haver nenhum mal repugnante totalmente, sem nenhuma conveniência. Por onde, o prazer pode ser íntegro e perfeito, enquanto que a tristeza é sempre parcial; e por isso o desejo do prazer é mais intenso que o evitamento da tristeza. — A segunda razão é que o bem, objeto do prazer é desejado por si mesmo, ao passo que o mal, objeto da tristeza, deve ser evitado como privação que é, do bem. Ora, o existente por si tem prioridade sobre o existente por outro. — E a prova disto se manifesta nos movimentos naturais. Pois todo movimento natural é mais intenso no fim, quando se aproxima do termo conveniente à sua natureza, do que no princípio, quando se afasta do termo não conveniente à sua natureza. Assim, a natureza tende mais intensamente ao conveniente, do que foge do repugnante.

Portanto também a inclinação da virtude apetitiva, em si mesma considerada, tende ao prazer com maior veemência do que aquela com que evita a tristeza.

Mas por acidente pode acontecer que fuçamos da tristeza mais veementemente do que desejamos o prazer. E isto por três razões. — A primeira se funda na apreensão. Pois, como diz Agostinho, o amor é mais sentido quando se põe de manifesto a sua falta. Ora, da falta do bem amado procede a tristeza, proveniente ou da perda desse bem ou da sua privação, causada por um mal contrário. O prazer, ao contrário, não sofre privação do bem amado, mas repousa no bem já alcançado. Ora, sendo o amor a causa do prazer e da tristeza, tanto mais evitamos a esta, quanto mais ela nos faz sentir o amor, que lhe é contrário. A segunda se funda na causa da tristeza ou produtora da dor, repugnante a um bem mais amado do que aquele com qual nos deleitamos. Assim mais amamos a integridade natural do nosso corpo do que o prazer da comida. E por isso, por medo da dor proveniente dos flagelos ou de outros castigos, contrários à sã integridade do corpo, nos privamos do prazer da comida ou de coisas semelhantes. — A terceira razão se funda no efeito, i. é, enquanto a tristeza impede não só um, mas todos os prazeres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho, que a dor é evitada mais veementemente que o prazer desejado, é verdadeiro accidental e não, essencialmente. O que se torna claro pelo que acrescenta: às vezes vemos animais crudelíssimos absterem-se dos maiores prazeres, por medo de dores, contrárias à vida, amada por excelência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma coisa se dá com o movimento procedente do interior e outra, com o procedente do exterior. Aquelle tende ao conveniente com maior veemência do que se afasta do que lhe é contrário, como já o dissemos a respeito do movimento natural. Mas o segundo se intensifica pela própria contrariedade; porque cada ser se esforça, a seu modo, por resistir ao que lhe é contrário, bem como para se conservar a si mesmo. Por isso o movimento violento intensifica-se no princípio e remite-se no fim. Ora, o movimento da parte apetitiva tem procedência interna, pois procede da alma para as coisas. E portanto, em si mesmo considerado, o prazer é desejado com maior veemência do que a tristeza é evitada. Porém o movimento da parte sensitiva procede do exterior, quase das coisas para a alma; e por isso é mais sentido o que é mais contrário. E assim, mesmo por acidente, na medida em que os sentidos são necessários para o prazer e a tristeza, esta é evitada com maior veemência do que aquele é desejado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem forte não é louvado pela sua razão não ser vencida pela dor ou por qualquer tristeza, senão por não ser vencida pela tristeza conexas com o perigo de morte. Ora, esta a evitamos com maior veemência do que desejamos o prazer da comida ou o sexual, sobre os quais versa a sobriedade; do mesmo modo, a vida é mais amada do que a comida ou o coito. Mas, o sóbrio é mais louvado por não buscar os prazeres do tato do que por não evitar as tristezas contrárias, como está claro em Aristóteles.

Art. 7 — Se a dor externa é maior que a dor interna do coração.

(Infra, q. 37, a. 1, ad 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a dor externa é maior que a dor interna do coração.

1. — Pois, a dor corpórea externa procede de uma causa repugnante à boa conservação do corpo, sede da vida; ao passo que a dor interna é causada por alguma imaginação do mal. Ora, sendo a vida mais

amada que o bem é imaginado, resulta, conforme o que já foi dito, que a dor externa é maior que a interna.

2. Demais — Mais move uma coisa real que sua semelhança. Ora, a dor externa provém da união real com algum contrário; ao passo que a interna, da semelhança apreendida do contrário. Logo é aquela maior que esta.

3. Demais — A causa é conhecida pelo seu efeito. Ora, a dor externa produz efeitos mais fortes; assim o homem morre mais facilmente por causa de dores externas que por causa da interna. Logo, a dor externa é maior e mais para evitada, que a interna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecl 25, 17): A tristeza do coração é uma praga universal, e a maldade da mulher é uma consumada malícia. Logo, como a malícia da mulher supera todas as outras, conforme desse texto se deduz, assim a tristeza do coração excede todas as dores externas.

SOLUÇÃO. — A dor externa e a interna tem um ponto comum e dois, pelos quais diferem. Têm de comum o serem ambas movimentos da virtude apetitiva, como já dissemos. Mas diferem pelos dois elementos implicados na tristeza e no prazer, a saber, a causa, que é o bem ou o mal anexo, e a apreensão. Ora, a causa da dor externa é o mal anexo, repugnante ao corpo; ao passo que a da dor interna é o mal anexo repugnante ao apetite. Demais disso, a dor externa resulta da apreensão do sentido, e especialmente do tato; enquanto que a interna resulta da apreensão interna, i. é, da imaginação, ou também da razão.

Se portanto compararmos a causa da dor interna com a da externa, uma pertence, em si mesma, ao apetite que abrange ambas as dores, mas a outra lhe pertence imediatamente. Assim, a dor interna provém de alguma coisa repugnar ao apetite diretamente; e a externa, de lhe repugnar a este por já ter repugnado antes ao corpo. E como sempre o existente por si tem prioridade sobre o existente por outro, por este lado a dor interna tem preeminência sobre a externa. — E o mesmo resulta se considerarmos a apreensão. Pois a apreensão racional e imaginativa é mais elevada que a do sentido do tato. Por onde, absolutamente falando e em si mesma, a dor interna é mais forte que a externa. E a prova é que aceitamos voluntariamente, as dores externas, para evitarmos a interna. E enquanto a dor externa não repugna ao apetite interior, torna-se de certo modo deleitável e agradável à alegria interior.

Às vezes porém a dor externa é acompanhada da interna, e então a dor aumenta. Pois a interna é, não só maior que a externa, mas também mais universal. Assim, tudo o repugnante ao corpo pode repugnar ao apetite interno; e tudo o apreendido pelo sentido pode ser apreendido pela imaginação e pela razão; mas não inversamente. E por isso a autoridade aduzida diz expressamente: a tristeza do coração é uma praga universal; porque as dores dos flagelos exteriores estão compreendidas na tristeza interna do coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dor interna pode também ser causada pelo que contraria a vida. E assim não devemos pensar que a relação existente entre a dor externa e a interna se funde nos males diversos causados pela dor; antes, ela se funda na relação diversa dessa causa da dor com o apetite.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tristeza interior não procede da semelhança da coisa apreendida, como de causa. Pois o homem não se contrista, internamente, com a semelhança da coisa apreendida, mas com a coisa mesma, de que apreende o símile. E essa coisa é tanto mais perfeitamente apreendida, pela sua similitude, quanto mais imaterial e abstrata for esta. E portanto, a dor interna, em si mesma

considerada, é maior, como causada por um maior mal existente, pois o mal é mais conhecido pela apreensão interna.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As imutações corpóreas são causadas sobretudo pela dor externa, quer por ser a causa dela um princípio de corrupção anexo ao corpo, que implica a apreensão do tato; quer também por ser o sentido externo mais corpóreo que o interno, assim como o apetite sensitivo o é mais que o intelectual. E por isso, como já antes dissemos, é sobretudo pelo movimento do apetite sensitivo que o corpo sofre imutação; e semelhantemente, mais pela dor externa do que pela interna.

Art. 8 — Se Damasceno assinala convenientemente quatro espécies de tristeza, a saber: a acedia, a ansiedade, a misericórdia e a inveja.

(Infra, q. 41, ad 1; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4, ad 6).

O oitavo discute-se assim. — Parece que Damasceno assinala inconvenientemente quatro espécies de tristeza: a acédia, a opressão ou ansiedade, segundo Gregório Nisseno (Nemésio), a misericórdia e a inveja.

1. Demais. — A tristeza se opõe à deleitação. Ora, desta não existem espécies. Logo, também não as devemos atribuir àquela.

2. Demais — A penitência é uma espécie de tristeza, bem como a némeze e o zelo, como diz o Filósofo. Ora, estas não estão compreendidas nas espécies supra-nomeadas. Logo, a divisão supra-referida é insuficiente.

3. Demais — Toda divisão deve ser feita por oposições. Ora, entre os termos supra-referidos não há oposição mútua; pois, segundo Gregório Nisseno (Nemésio), a acédia é a tristeza que embarga a voz; a ansiedade a que a torna pesada; a inveja é a tristeza causada pelos bens alheios, a misericórdia, por fim, é a provocada pelos males alheios. Às vezes, na verdade, contrastamo-nos com os bens ou males alheios e ao mesmo tempo a voz interior se torna pesada, e a perdemos, a exterior. Logo, a divisão sobre-referida não é conveniente.

Mas, *em contrário*, estão as autoridades de ambos — Gregório Nisseno (Nemésio) e Damasceno.

SOLUÇÃO. — A espécie, pela sua noção mesma, há-se de adicionar ao gênero. Ora, de dois modos pode haver adição ao gênero. De um modo, do que em si mesmo lhe pertence e está virtualmente nele contido; assim, racional se acrescenta a animal. E esta adição introduz verdadeiras espécies num determinado gênero, como se vê no Filósofo. Pode porém adicionar-se a um gênero o que lhe é quase estranho à noção; assim, branco, ou qualquer atributo semelhante, a animal. E esta adição não introduz verdadeiras espécies no gênero, no sentido em que comumente falamos dos gêneros e das espécies. Às vezes, porém dizemos que uma atribuição é espécie de um gênero, por ter algo de estranho a que se aplica a noção de gênero; assim, do carvão e da chama dizemos serem espécies do fogo, por causa da aplicação da natureza do fogo a certa matéria estranha. E pelo mesmo modo de falar, a astrologia e a perspectiva se consideram espécie da matemática, na medida em que os princípios matemáticos se aplicam à matéria natural.

E segundo este modo de exprimir é que se assinalam aqui as espécies de tristeza, aplicando-se-lhe a noção a um elemento estranho, que pode ser tomado relativamente à causa do objeto ou ao efeito. — Ora, o objeto próprio da tristeza é o mal próprio. Por onde, o objeto estranho à mesma pode ser considerado ou quanto a um só desses elementos, que será então o mal, mas não próprio; assim,

a misericórdia é a tristeza causada pelo bem alheio, considerado contudo como próprio. Ou quanto a ambos, porque não se refere então nem ao que é próprio nem ao que é mal, mas, ao bem alheio, considerado, contudo como mal próprio; e tal é a inveja. — E quanto ao efeito próprio da tristeza, consiste numa certa aversão do apetite. Por onde, o que é estranho, em relação ao efeito da tristeza, pode ser considerado só relativamente a um dos elementos, ficando eliminada a aversão; e tal é a ansiedade, que agrava o ânimo de modo a não deixar nenhum refúgio, e por isso recebe também a denominação de angústia. Se porém esse gravame chegar ao ponto de imobilizar os membros exteriores e impedi-los de agir, isso constituirá a acédia, e então o que é estranho será relativo a ambos os elementos, por não ser nem aversão nem pertencer ao apetite. E por isso, e mais essencialmente, se diz que a acédia trava a voz, porque esta é, de todos os movimentos exteriores, o que exprime sobretudo o conceito interior e o afeto, não só nos homens mas também nos brutos, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A deleitação é causada pelo bem, considerado num determinado sentido. E portanto, não se lhe atribuem tantas espécies como as da tristeza, causada pelo mal, e que pode existir de muitos modos, como diz Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência relativa ao mal próprio, em si mesmo objeto da tristeza. E por isso não pertence às espécies em questão. — Por outro lado, o zelo e a némesse estão contidas na inveja, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divisão de que tratamos não é fundada nas oposições das espécies, mas na diversidade dos elementos estranhos, a que se prende a noção de tristeza, como dissemos.

Questão 36: Das causas da tristeza.

Em segundo devemos tratar das causas da tristeza.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem perdido é, mais que o mal anexo, causa da dor.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem perdido é, mais que o mal anexo, causa da dor.

1. — Pois, diz Agostinho, que sofremos dor com a perda dos bens temporais. Logo, pela mesma razão, toda dor resulta da perda de algum bem.

2. Demais — Como já se disse, a dor que contraria o prazer tem o mesmo objeto que este. Ora, este tem por objeto o bem, como já foi dito. Logo, a dor também se refere principalmente ao bem perdido.

3. Demais — Segundo Agostinho, o amor é causa da tristeza bem como dos outros afetos da alma. Ora, o objeto do amor é o bem. Logo, a dor ou tristeza, recai antes sobre o bem perdido, que sobre o mal anexo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o mal esperado provoca o temor; o presente porém, a tristeza.

SOLUÇÃO. — Se as privações comportassem, relativamente à apreensão da alma, como se comportam com a realidade, a questão presente podia ser considerada como carecente de toda importância. Pois, o mal, como já estabelecemos na primeira parte, é a privação do bem. Ora, a privação, nos seres da natureza, não sendo senão a privação do hábito oposto, o mesmo é contristar-se com o bem perdido que com o mal presente. A tristeza porém é um movimento do apetite consecutivo à apreensão. Ora, nesta, a privação corresponde a uma certa noção entitativa, chamando-se por isso ser de razão. Por onde, o mal, sendo privação, comporta-se como contrário. E portanto, há diferença entre o movimento apetitivo recair principalmente sobre o mal anexo ou sobre o bem perdido.

Ora, o movimento do apetite animal estando para as operações da alma, como o movimento natural para os seres naturais, podemos descobrir a verdade refletindo sobre os movimentos naturais. Se pois, levarmos em conta, nestes, a aproximação e o afastamento, aquela, em si mesma, respeita o conveniente à natureza; e este, o que lhe é contrário. Assim, o grave, em si mesmo, afasta-se do lugar superior e aproxima-se naturalmente do inferior. Se, porém levarmos em consideração a gravidade, causa desses dois movimentos, esta, em si mesma, faz inclinar-se para o lugar inferior, antes de deslocar do superior, do qual se afasta para tender para baixo. Por onde, a tristeza, comportando-se, nos movimentos apetitivos, a modo de afastamento e de aproximação, e o prazer, a modo de prossecução ou afastamento, assim como o prazer respeita primeiramente o bem alcançado, como objeto próprio, assim a tristeza respeita o mal anexo; mas, a causa do prazer e da tristeza que é o amor, respeita, antes do mal, o bem. E portanto, do modo pelo qual o objeto é a causa da paixão, o mal anexo é, mais propriamente que o bem perdido, a causa da tristeza ou da dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A perda mesma do bem é apreendida sob a noção de mal, assim como o livrar-se do mal o é sob a de bem. E por isso Agostinho diz que a dor provém da perda dos bens temporais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer e a dor, que lhe é contrária, respeitam o mesmo objeto, mas com noções contrárias. Pois, ao passo que o prazer provém do bem presente, a tristeza provém do ausente.

Ora, como um contrário implica a privação do outro, segundo está claro em Aristóteles, conclui-se que a tristeza, relativa a um contrário, respeita de certo modo o mesmo objeto, mas sob noção diversa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando de uma causa provém muitos movimentos, não é necessário que todos digam respeito principalmente àquilo que a causa principalmente respeita, mas só o primeiro. E cada um dos outros respeita principalmente o que lhe é conveniente segundo a própria noção.

Art. 2 — Se a concupiscência é causa da dor ou tristeza.

O segundo discute-se assim. — Parece que a concupiscência não é causa da dor ou tristeza.

1. — Pois, a tristeza em si mesma diz respeito ao mal, como já demonstramos. Ora, a concupiscência é um movimento do apetite para o bem. O movimento porém, que tende para um contrário, não pode ser causa do que respeita ao outro contrário. Logo, a concupiscência não é causa da dor.

2. Demais — A dor, segundo Damasceno, refere-se ao presente; a concupiscência porém, ao futuro. Logo, esta não é causa da dor.

3. Demais — O deleitável em si mesmo não é causa da dor. Ora, a concupiscência é em si mesma deleitável, como diz o Filósofo. Logo, não é causa da dor ou tristeza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A ignorância do que devemos fazer e a concupiscência do que é nocivo são acompanhadas sempre do erro e da dor. Ora, a ignorância é causa do erro. Logo, a concupiscência o é da dor.

SOLUÇÃO. — A tristeza é um movimento do apetite animal. Ora, o movimento apetitivo tem, como já dissemos, semelhança com o natural. E disto podemos assinalar dupla causa; uma, a modo de fim; outra, como aquela donde procede o princípio do movimento. Assim, a causa, quase final, da queda de um corpo pesado, é o lugar inferior; porém o princípio do movimento é a inclinação natural, procedente da gravidade. Ora, a causa, quase final, do movimento apetitivo é o seu objeto. E por isso dissemos antes, que a causa da dor ou tristeza é o mal anexo. E por outro lado, a causa, que é como aquilo donde procede o princípio de tal movimento, é a inclinação natural do apetite, que se inclina, primeiro, ao bem e, consecutivamente a repudiar o mal contrário. Por onde, o princípio primeiro deste movimento apetitivo é o amor, que é a inclinação primeira do apetite para a consecução do bem; e o segundo princípio é o ódio, que é a inclinação primeira do apetite para evitar o mal.

Como porém a concupiscência ou cobiça é o primeiro efeito do amor, com a qual nos deleitamos, conforme já dissemos, em máximo grau, por isso, Agostinho freqüentemente toma pelo amor a cobiça ou concupiscência, como também já dissemos; e deste modo a considera como a causa universal da dor.

Mas, a concupiscência mesma, considerada na sua noção própria, é às vezes causa da dor. Pois tudo o que impede um movimento de chegar ao seu termo lhe é contrário. Ora, o contrário ao movimento do apetite é causa de tristeza. E por conseqüente, a concupiscência vem a ser causa de tristeza, na medida em que nos contrastamos com a tardança ou a total eliminação do bem desejado. Não pode porém ser a causa universal da dor, porque nos entristecemos mais com a perda dos bens presentes, com os quais já nos deleitamos, que com a dos futuros que desejamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A inclinação do apetite para a consecução do bem é a causa da inclinação do mesmo para evitar o mal, como já dissemos. E daqui resulta que os movimentos do apetite, que respeitam o bem, são considerados causa dos que dizem respeito ao mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejado, embora seja realmente futuro, já é contudo e de certo modo presente, enquanto esperado. — Ou podemos dizer que, embora o bem desejado seja futuro, há contudo atualmente um impedimento, que causa a dor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A concupiscência é deleitável, enquanto permanece a esperança de alcançar o desejado; mas perdida esta, por um impedimento superveniente, a concupiscência causa a dor.

Art. 3 — Se o desejo de unidade é causa da dor.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o desejo da unidade não é causa da dor.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a doutrina de acordo com a qual a repleção é causa do prazer e a divisão, da tristeza, parece fundar-se nos prazeres e tristezas relativos à comida. Ora, nem todo prazer e nem toda tristeza são dessa espécie. Logo, o desejo da unidade não é causa universal da dor, pois a repleção respeita à unidade e a divisão é causa da multiplicidade.

2. Demais — Toda separação se opõe à unidade. Se portanto a dor fosse causada pelo desejo da unidade, nenhuma separação seria deleitável. Ora, isto é falso evidentemente relativamente à separação de todas as coisas supérfluas.

3. Demais — Pela mesma razão desejamos a junção com o bem e a remoção do mal. Ora, assim como aquela diz respeito à unidade, sendo uma espécie de união, assim, esta é contrária à unidade. Logo, o desejo da unidade não deve, mais que o da separação, ser considerado causa da dor.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: pela dor que os animais sentem, se vê claramente, quanto no dirigirem e animarem os seus corpos, são almas que desejam a unidade. Pois que é a dor senão um certo sentido a que repugna a divisão ou a corrupção?

SOLUÇÃO. — Do modo pelo qual a concupiscência ou o desejo do bem é causa da dor, desse mesmo também deve ser considerado tal o desejo da unidade ou o amor. Pois, o bem de um ser consiste em certa unidade, enquanto que cada ser tem unido consigo aquilo em que consiste a sua perfeição; e por isso os Platônicos ensinaram que, como o bem, a unidade é um princípio. Por onde, cada ser deseja naturalmente a unidade, assim como a bondade. E por isto, sendo o amor ou desejo do bem causa da dor, também o será o amor ou desejo da unidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem toda unidade aperfeiçoa a noção do bem, mas só aquela da qual depende o ser perfeito de um ente. E por isto não é o desejo de qualquer unidade a causa da dor ou tristeza, como certos opinaram, opinião que o Filósofo refuta dizendo que certas repleções não são deleitáveis; assim os repletos de alimentos não se deleitam em os tomar. E tal repleção ou união antes repugnaria que constituiria a perfeição do ser. Por onde, a dor não é causada pelo desejo de qualquer unidade, mas daquela em que consiste a perfeição da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A separação pode ser deleitável, quer na medida em que é removido o contrário à perfeição do ser, ou, na medida em que a separação vai junta com alguma união, p. ex., a do sensível com o sentido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Desejamos a separação das coisas nocivas e corruptoras, na medida em que nos privam da unidade devida. Por isso, o desejo de tal separação não é a causa primeira da dor, mas antes o é o desejo da unidade.

Art. 4 — Se um poder maior deve ser considerado como causa da dor.

O quarto discute-se assim. — Parece que um poder maior não deve ser considerado causa da dor.

1. — Pois, o que está no poder do agente ainda não é presente, mas futuro. Ora, a dor se refere ao mal presente. Logo, um poder maior não é causa da dor.

2. Demais — O mal causado é causa da dor. Ora, ele pode ser causado mesmo por um poder menor. Logo, não deve o poder maior ser considerado causa da dor.

3. Demais — As causas dos movimentos apetitivos são as inclinações internas da alma. Ora, um poder maior é algo de externo. Logo, não deve ser considerado causa da dor.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a vontade que resiste a um poder maior causa a dor na alma, no corpo causa a dor o sentido, que resiste a um corpo mais forte.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o mal anexo é, ao modo de objeto, a causa da dor ou tristeza. Ora, a causa da conjunção do mal deve ser considerada causa da dor ou tristeza. Porém, é de manifesto contra a inclinação do apetite que o mal seja presencialmente inerente. Pois, o que vai contra a inclinação de um ser nunca lhe advém senão pela ação de outro mais forte. E por isso Agostinho considera o poder maior como causa da dor.

Deve-se porém saber que, se o poder mais forte influi a ponto de transformar a inclinação contrário em própria, não haverá já nenhuma repugnância ou violência; assim, quando um agente mais forte, corrompendo um corpo pesado, priva-lhe da inclinação de tender para baixo; e então, ser levado para cima não lhe é violento, mas natural. Se pois um poder maior influir a ponto de virar a inclinação à vontade ou ao apetite sensitivo, dele não resulta dor ou tristeza, que só resultará quando permanecer a inclinação contrária do apetite. E por isso Agostinho diz que a vontade resistente a um poder mais forte causa a dor; pois se não resistisse mas cedesse, consentindo, não resultaria a dor, mas o prazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um poder maior causa a dor, não como agente potencial, mas como atual, i. é, enquanto causa a junção com o mal corruptor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede um poder, que não é maior, absolutamente, sê-lo relativamente, e nesta última acepção pode ser nocivo. Se porém não for maior de nenhum modo, de nenhum modo poderá prejudicar, e portanto não poderá produzir nenhuma causa de dor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os agentes exteriores podem ser causas dos movimentos apetitivos, enquanto causam a presença do objeto. E deste modo o poder maior é considerado causa de dor.

Questão 37: Dos efeitos da dor e da tristeza.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da dor e da tristeza.

E sobre deste ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a dor elimina a faculdade de aprender.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a dor não elimina a faculdade de aprender.

1. — Pois, diz a Escritura (Is 26, 9): Quando exercitares na terra os teus juízos, aprenderão justiça os habitantes do orbe; e mais adiante (Is 26, 16): saudável lhes foi na tribulação do seu murmúrio a tua doutrina. Ora, dos juízos de Deus e da tribulação resulta a dor ou tristeza nos corações dos homens. Logo, a dor ou tristeza não elimina, mas antes desenvolve a faculdade de aprender.

2. Demais — Diz a Escritura (Is 28, 9): A quem ensinará a ciência? E a quem fará entender o que se ouviu? Aos que já se lhes tirou o leite, aos que já foram desmamados, i. é, dos prazeres. Ora, a dor e a tristeza é que sobretudo exclui os prazeres; pois, impede qualquer prazer, como está em Aristóteles; e a Escritura diz (Ecl 9, 29), que o mal presente faz esquecer os maiores prazeres. Logo, a dor não elimina, mas antes desenvolve a faculdade de aprender.

3. Demais — A tristeza interior é mais forte que a dor externa, como já dissemos. Ora, o homem pode aprender, embora possuído de tristeza. Logo, com maior razão, quando possuído pela dor corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Embora, nesses dias estivesse duramente afligido por uma dor de dentes, não me era possível voltar o ânimo, senão talvez para o que já havia aprendido; pois, achava-me completamente impedido de aprender o que estava completamente na tendência do meu espírito.

SOLUÇÃO. — Como todas as potências da alma se lhe radicam na essência una, é necessário que, quando a intenção da alma é levada veementemente à operação de uma potência, retraia-se da operação de outra, pois uma mesma alma não pode ter senão uma intenção. E por isso o que atrair para si a intenção total da alma, ou grande parte dela, não se compadecerá com mais nada que reclame grande atenção. Ora, é manifesto que a dor sensível atrai soberanamente para si essa intenção; pois, as coisas tendem, na sua intenção total, a repelir o que lhes é contrário, como bem se vê já nos seres naturais. E semelhantemente, também é manifesto que para aprender de novo uma noção é necessário estudo e esforço, com grande intenção, conforme está claro na Escritura (Pr 2, 4-5): Se buscares como o dinheiro, e cavares pelo achar como os que desenterram tesouros, então acharás a ciência. E portanto, se a dor for intensa, o homem não poderá aprender nada; e poderá ser tão intensa que nem mesmo, enquanto domina, possa pensar no que antes já sabia. Há nisto porém diferenças, relativas às diferenças do amor com que aprendemos ou refletimos; a este quanto maior for tanto mais impedirá a intenção da alma de ser completamente dominada pela dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A tristeza moderada, exclusiva da evagação da alma, pode ser útil para adquirirmos a ciência; e principalmente daquilo pelo que esperamos nos libertar da tristeza. E deste modo, na tribulação do seu murmúrio, os homens recebem mais facilmente a doutrina de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tanto o prazer como a dor, na medida em que arrastam a intenção da alma, impedem a consideração racional; e por isso Aristóteles diz ser impossível compreendermos seja o que for durante o prazer venéreo. A dor entretanto, mais que o prazer, absorve essa intenção, como vemos, nos seres naturais, em que a ação de um corpo natural é mais intensa em relação ao que lhe é contrário;

assim, a água quente, sofrida mais intensamente por um corpo frio, congela-se mais fortemente. Se portanto a dor ou a tristeza for moderada, pode acidentalmente ser útil para aprendermos, na medida em que exclui a superabundância do prazer; mas em si mesma é um impedimento; e se for intensa privará totalmente da faculdade de aprender.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dor externa provém da lesão do corpo, e por isso é, mais que a interna, acompanhada da transmutação corpórea; a interna porém é maior, relativamente ao que há de formal na dor, que depende da alma. E por isso, a dor corpórea impede, mais que a interna, a contemplação, que exige o repouso completo. E contudo, se a dor interna também for demasiado intensa, arrastará a intenção de tal modo que o homem não pode aprender nada de novo. Assim Gregório, levado da tristeza, abandonou a exposição do livro de Ezequiel.

Art. 2 — Se o gravame do ânimo é efeito da tristeza.

O segundo discute-se assim. — Parece que o gravame do ânimo não é efeito da tristeza.

1. — Pois, diz o Apóstolo (2 Cor 7, 11): Considerai, pois, quanto esta mesma tristeza, que sentistes segundo Deus, produziu em vós não só de vigilante cuidado, mas também de apologia, de indignação, etc.. Ora, o cuidado e a indignação implicam um certo soerguimento do ânimo oposto ao gravame. Logo, este não é efeito da tristeza.

2. Demais — A tristeza se opõe ao prazer. Ora, este tem como efeito a dilatação, a que se opõe, não o gravame, mas a constrição. Logo, o gravame não deve ser considerado efeito da tristeza.

3. Demais — É próprio da tristeza consumir, como se vê por aquilo do Apóstolo (1 Cor 2, 7): para que não aconteça que seja consumido de demasiada tristeza quem se acha em tais circunstâncias. Ora, o agravado não é consumido; antes, sofre pressão de um corpo pesado; ao passo que o consumido inclui-se no que consome. Logo, o gravame não deve ser considerado efeito da tristeza.

Mas, *em contrário*, Gregório Nisseno (Nemésio) e Damasceno dizem que a tristeza agrava.

SOLUÇÃO. — Os efeitos das paixões da alma são designados às vezes metaforicamente, por semelhança com os corpos sensíveis, porque os movimentos do apetite animal são semelhantes às inclinações do apetite natural. Assim, atribuímos o fervor ao amor, a dilatação ao prazer, e o gravame à tristeza. Pois, dizemos que uma pessoa se torna agravada quando o seu movimento próprio é tolhido por algum peso. Ora, como é claro pelo já dito, a tristeza procede de um mal presente, o qual pelo mesmo repugnar ao movimento da vontade, agrava o ânimo, tolhendo-o de gozar do que quer.

Se porém a violência do mal contristante não for de molde a eliminar a esperança de nos livrarmos dele, embora produza o gravame do ânimo, impedindo-lhe a posse atual do que quer, contudo permanece o movimento para repelir esse mal. Se porém a violência do mal for tão intensa de modo a tolher toda esperança de nos livrarmos dele, então também o movimento interior do ânimo angustiado ficará absolutamente impedido, sem poder voltar-se para nenhum lado; e às vezes também o movimento exterior do corpo fica assim impedido, que o homem se torna estúpido, concentrado dentro de si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tal soerguimento do ânimo provém da tristeza segundo Deus, pela esperança, que traz consigo, da remissão do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No respeitante ao movimento apetitivo, ao mesmo que se refere a constrição refere-se também o gravame. Pois é por se tornar agravado, de modo a não poder dirigir-se livremente para as cousas exteriores, que ele se retrai dentro em si, quase constringido em si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a tristeza nos consome quando a violência do mal contristante afeta o ânimo de modo a excluir toda esperança de libertação. E assim, por igual o agrava e consome. Pode porém dar-se, que coisas que vão bem juntas, metaforicamente consideradas, venham a se repugnar, consideradas no seu sentido próprio.

Art. 3 — Se a tristeza impede toda operação.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a tristeza não impede toda operação.

1. — Pois, a solicitude é causada pela tristeza, como resulta da autoridade do Apóstolo anteriormente aduzida. Ora, a solicitude ajuda a agir bem, e por isso o Apóstolo diz (2 Tm 2, 15): Cuida muito em te apresentares a Deus digno de aprovação. Logo, a tristeza não impede a operação mas antes a ajuda.

2. Demais — A tristeza produz em muitos a concupiscência, como diz Aristóteles. Ora, a concupiscência torna mais intensa a operação. Logo, também a tristeza.

3. Demais — Assim como certas operações são próprias dos alegres, assim outras, como chorar, o são dos tristes. Ora, uma atividade aumenta com o que lhe é conveniente. Logo, certas operações não ficam tolhidas mas antes, intensificam-se pela tristeza.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer aperfeiçoa a operação, e ao contrário a tristeza a tolhe.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a tristeza nem sempre agrava o ânimo ou o consome, a ponto de excluir todo movimento interior e exterior, mas antes, é causa de certos movimentos. Donde o poder a operação relacionar-se duplamente com a tristeza. — De um modo como o objeto desta, e então a tristeza pode tolher qualquer operação; assim, o que fazemos com tristeza nunca o fazemos tão bem como o que fazemos com prazer ou sem tristeza. E a razão é que, sendo a vontade a causa da operação humana, quanto mais o objeto desta nos entristecer, a ação será necessariamente tanto mais fraca. — De outro modo, a operação se relaciona com a tristeza como sendo esta o princípio e a causa. E então, necessariamente, tal operação há-de aumentar com a tristeza; assim, quanto mais nos entristecemos com alguma coisa, tanto mais nos esforçamos para a repelir, enquanto temos a esperança de o conseguir; do contrário, nenhum movimento ou operação seria causado pela tristeza.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 38: Dos remédios da dor ou tristeza.

Em seguida devemos tratar dos remédios da dor ou tristeza.

E sobre este assunto cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se o prazer mitiga a dor ou tristeza.

(Supra, q. 35, a . 4, ad 2; infra, a . 5; III, q. 46, a . 8, ad 2; II Cor., cap. VII, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o prazer não mitiga a dor ou tristeza.

1. — Pois, o prazer não mitiga a tristeza senão por lhe ser contrário, porque os remédios são contrários aos males, como diz Aristóteles. Ora, não qualquer prazer é contrário a qualquer dor, como já dissemos. Logo, o prazer não mitiga a tristeza.

2. Demais — O que causa a tristeza não a mitiga. Ora, certos prazeres causam a tristeza; pois, como diz Aristóteles, o mau se entristece porque se deleitou. Logo, nem todo prazer mitiga a tristeza.

3. Demais — Agostinho diz que saiu da pátria onde convivera com um amigo, que veio a falecer, porque assim, os seus olhos não haviam de o procurar onde não costumavam vê-lo. Donde podemos concluir que aquilo que os nossos amigos mortos ou ausentes tinham de comum conosco se nos torna penoso, quando sofremos com a morte ou ausência deles. Ora, eles tinham de comum conosco sobretudo os prazeres. Logo, estes se nos tornam penosos quando nos entristecemos. Logo, o prazer não mitiga a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer expulsa a tristeza, tanto a contrário como qualquer outra, sendo forte.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, o prazer é o repouso do apetite no bem conveniente; e a tristeza é o repugnante ao apetite. Por onde, o prazer está para a tristeza, nos movimentos apetitivos, como, relativamente ao corpo, o descanso para a fadiga, proveniente de alguma transmutação não natural; pois também a tristeza implica uma certa fadiga ou sofrimento da virtude apetitiva. Assim pois como o repouso do corpo é remédio contra a fadiga proveniente de qualquer causa não natural, assim o prazer é remédio para mitigar a tristeza, qualquer que ela seja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora nem todo prazer seja contrário à tristeza especificamente, lh'ó é contudo genericamente, como já dissemos. E portanto, relativamente à disposição do sujeito, a tristeza pode ser mitigada pelo prazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os deleites dos maus não provocam a tristeza presente, mas a futura, quando se arreperderem dos males que lhes causaram prazer. E essa tristeza é aliviada pelos prazeres contrários.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De duas causas a inclinarem a movimentos contrários, uma se opõe a outra, até finalmente vencer a mais forte e de ação mais diuturna. Ora, quando nos entristecemos por causa daquilo com que costumávamos nos deleitar juntamente com o amigo, agora morto ou ausente, duas causas existem conducentes a termos opostos. Pois o pensamento da morte ou da ausência do amigo inclina para a dor, ao passo que o bem presente, para o prazer; e por isso um diminui o outro. Contudo, como o sentido apreensor do que é presente move mais fortemente que a memória do passado, e o amor próprio dura mais que o de outrem, daí vem que ao cabo o prazer expulsa a tristeza. E por isso,

depois de algumas palavras, Agostinho, no mesmo lugar, acrescenta, que a sua dor cedia aos primeiros gêneros de prazeres.

Art. 2 — Se o pranto mitiga a tristeza.

O segundo discute-se assim. — Parece que o pranto não mitiga a tristeza.

1. — Pois, nenhum efeito diminui a sua causa. Ora, o pranto ou gemido é efeito da tristeza. Logo, não a diminui.

2. Demais — Assim como o pranto ou gemido é efeito da tristeza, assim, efeito da alegria é o riso. Ora, este não diminui aquela. Logo, nem o pranto mitiga a tristeza.

3. Demais — Com o pranto se nos representa o mal que entristece. Ora, a imaginação do objeto da tristeza aumenta a esta última, assim como a imaginação do objeto da alegria a intensifica. Logo, o pranto não mitiga a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que quando se condoia com a morte do amigo, só os gemidos e as lágrimas lhe proporcionavam algum alívio.

SOLUÇÃO. — As lágrimas e os gemidos naturalmente mitigam a tristeza e por duas razões. — A primeira é que todo mal reprimido aflige mais por aumentar a contenção da alma. Mas quando ele se expande, para o exterior, essa contenção como que se esvai e então diminui a dor interna. E por isso, quando, tomados da tristeza, a manifestamos exteriormente pelo pranto ou gemido, ou ainda, pela palavra, nós a mitigamos. — A segunda é que sempre a atividade consoante à disposição em que estamos nos é delectável. Ora, o pranto e os gemidos são atividades consoantes a quem está triste ou sofre, e por isso se tornam delectáveis. Ora, como todo prazer mitiga de certo modo a tristeza ou a dor, como já dissemos, resulta que o pranto e o gemido mitigam a tristeza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A relação mesma entre a causa e o efeito é contrária à existente entre o que contrista e quem é contristado. Pois, todo efeito é conveniente à sua causa, e lhe é por consequência delectável. Ora, o que contrista contraria o contristado. Portanto, o efeito da tristeza tem com o contristado uma relação contrária à que, com o mesmo, tem o que contrista. E por isso, em razão dessa contrariedade, a tristeza fica mitigada pelo seu próprio efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação entre o efeito e a causa é semelhante à existente entre a causa do prazer e quem o goza, por haver conveniência de parte a parte. Ora, os semelhantes se intensificam mutuamente. Por isso, o riso e os outros efeitos da alegria a aumentam, e só não o farão se forem em excesso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É natural que, em si mesma, a imaginação de um objeto contristante aumente a tristeza. Mas o mesmo imaginar que fazemos o que nos convém, em um determinado estado, nos causa um certo prazer. E pela mesma razão, se formos tomados do riso, numa circunstância em que deveríamos chorar, havemos de sofrer por fazer o que não é conveniente, como diz Túlio.

Art. 3 — Se o amigo que se compadece conosco mitiga a tristeza.

(In Iob, cap. II, lect. II; cap. XVI, lect. I; Rom., cap. XII, lect. III; IX Ethic., lect. XIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o amigo que se compadece conosco não mitiga a tristeza.

1. — Pois, os contrários são efeitos dos contrários. Ora, como diz Agostinho, quando muitos entre si se comprazem, é mais intenso o prazer de cada um, porque mutuamente se excitam e inflamam. Logo, pela mesma razão, é maior a tristeza quando muitos estão simultaneamente tristes.

2. Demais — A amizade quer ser paga com amizade, como diz Agostinho. Ora, o amigo compadecido condói-se com a dor do amigo. Logo, essa dor do amigo compadecido é, para o amigo que já antes sofria do mal próprio, causa de outra dor. Por onde, duplicando-se a dor, há-de a tristeza crescer.

3. Demais — Todo mal do amigo, bem como o próprio, é causa de tristeza, pois o amigo é outro eu. Ora, a dor é um mal. Logo, a do amigo compadecido aumenta a tristeza do amigo de que ele se condói.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que, nas tristezas, o amigo nos consola que sofre conosco.

SOLUÇÃO. — Naturalmente, o amigo que se compadece de nós, nas tristezas, é consolatório; e disso dá o Filósofo dupla razão. A primeira é que, sendo próprio da tristeza agravar, ela como implica um certo peso, do qual procuramos nos aliviar quando estamos agravados. Por isso, quando vemos outros tristes por causa da nossa tristeza, como imaginamos carregam conosco a nossa carga, como se esforçando por nos aliviarem dela; e assim se torna mais leve o peso da tristeza, como se dá quando transportamos pesos materiais. — A segunda razão e melhor é que, quando os amigos se contristam conosco, sentimos sermos amados deles, o que é deleitável, como já dissemos. Como toda deleitação mitiga a tristeza, conforme também já foi dito, resulta que o amigo compadecido nos mitiga a tristeza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A amizade se manifesta tanto por nos alegrarmos com os alegres como por nos compadecermos dos que sofrem. E por isso ambas essas coisas, em razão da causa, se tornam deleitáveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O condoer-se do amigo, em si mesmo, haveria de contristar; mas antes, deleita, quando lhe considerarmos a causa, que é o amor.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 4 — Se a contemplação da verdade mitiga a dor.

O quarto discute-se assim. — Parece que a contemplação da verdade não mitiga a dor.

1. — Pois, como diz a Escritura (Ecl 1, 18), o que acrescenta a ciência, também acrescenta o trabalho. Ora, a ciência supõe a contemplação da verdade. Logo, a contemplação da verdade não mitiga a dor.

2. Demais — A contemplação da verdade é própria ao intelecto especulativo. Ora, o intelecto especulativo não move, como diz Aristóteles. Ora, sendo a alegria e a dor movimentos da alma, resulta que a contemplação da verdade em nada influi a mitigação da dor.

3. Demais — O remédio do sofrimento deve ser aplicado onde o sofrimento existe. Ora, a contemplação da verdade é própria do intelecto. Logo, não mitiga a dor corpórea, residente no sentido.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parecia-me, se aquele fulgor da verdade se manifestasse às nossas mentes, ou que eu não haveria de sentir aquela dor, ou a toleraria como se nada fosse.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, é na contemplação da verdade que sobretudo consiste o prazer. Ora, todo prazer mitiga a dor, como também já demonstramos. Logo, a contemplação da verdade mitiga a tristeza ou dor, e tanto mais perfeitamente quanto mais perfeitamente formos amantes da sabedoria. E por isso os homens, na tribulação, alegram-se com a contemplação das coisas divinas e da felicidade futura, conforme aquilo da Escritura (Tg 1, 2): Meus irmãos, tende por um motivo da maior alegria para vós as diversas tribulações que vos sucedem. E o que é mais, tal alegria se encontra mesmo entre os cruciados do corpo; assim, Tibúrcio mártir, andando com os pés nus sobre brasas ardentes, dizia: Parece-me andar sobre rosas, em nome de Jesus Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que acrescenta a ciência também acrescenta o trabalho, ou pela dificuldade e deficiência no descobrir a verdade, ou porque pela ciência conhecemos muitas coisas contrárias à nossa vontade. E assim, em relação às coisas conhecidas, a ciência causa trabalho; e relativamente porém à contemplação da verdade, prazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto especulativo não move a alma relativamente ao objeto da especulação; move-a porém relativamente à especulação mesma, bem do homem e naturalmente delectável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nas potências da alma dá-se a redundância da superior para a inferior. E sendo assim, o prazer da contemplação, pertencente à parte superior, redundando na mitigação mesmo da dor sensível.

Art. 5 — Se o sono e o banho mitigam a tristeza.

O quinto discute-se assim. — Parece que o sono e o banho não mitigam a tristeza.

1. — Pois, a tristeza está na alma. Ora, o sono e o banho são relativos ao corpo. Logo, em nada concorrem para mitigar a tristeza.

2. Demais — O mesmo efeito não pode ser causado por causas contrárias. Ora, o sono e o banho, sendo corpóreos, repugnam à contemplação da verdade, causa da mitigação da tristeza, como já dissemos. Logo, não mitigam a tristeza.

3. Demais — A tristeza e a dor, pertencendo ao corpo, consistem numa certa transmutação do coração. Ora, o sono e o banho são remédios relativos antes aos sentidos exteriores e aos membros, que à disposição interior do coração. Logo, não mitigam a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ouvei que o nome de banho provém de expelir a ansiedade da alma; e em seguida: Dormi e acordei, e senti que a minha dor se mitigara não pouco. E cita o dito do hino de Ambrósio, que o repouso torna de novo aptos ao trabalho os membros cansados, torna ágeis as mentes fadgadas e dissipa os sofrimentos angustiosos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a tristeza especificamente repugna ao movimento vital do corpo. E portanto, o que restitui a natureza corpórea ao estado devido da noção vital repugna à tristeza e a mitiga. E portanto, na medida em que tais remédios fazem a natureza recobrar o estado devido, são causa de prazer, porque esse refazer-se da natureza é o constitutivo do prazer, como já dissemos. Por

onde, como todo prazer mitiga a tristeza, o banho e o sono são remédios corpóreos mitigantes da tristeza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A constituição devida do corpo, enquanto sentida, causa a deleitação, e por conseguinte mitiga a tristeza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um prazer impede outro, como já dissemos; contudo, todos mitigam a tristeza. E por isso não há inconveniente em a tristeza mitigar por causas que mutuamente se impedem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda boa disposição do corpo redundando de certo modo no coração, princípio e fim dos movimentos corpóreos, como diz Aristóteles.

Questão 39: Ou da bondade e da malícia da dor ou tristeza

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia da dor ou tristeza.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se toda tristeza é má.

(III Sent., dist. XV, q. 2, a. 2, q^a 1, ad 3; IV, dist. XLIX, q. 3, a. 4, q^a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que toda tristeza é má.

1. — Pois, diz Gregório Nissemo (Nemésio): Toda tristeza é por sua própria natureza má. Ora, o naturalmente mau o é sempre e em toda parte. Logo, toda tristeza é má.

2. Demais — Aquilo de que todos, mesmos os virtuosos, fogem é mau. Ora, todos, mesmo os virtuosos, fogem da tristeza, pois, como diz Aristóteles, embora o prudente não vise o deleitar-se, visa contudo não contristar-se. Logo, a tristeza é um mal.

3. Demais — Assim como o mal corpóreo é objeto e causa da dor corpórea, o mal espiritual é objeto e causa da tristeza espiritual. Ora, toda dor corpórea é mal do corpo. Logo, toda tristeza espiritual o é da alma.

Mas, *em contrário*. — Entristecer-se com o mal é contrário a comprazer-se no mesmo. Ora, comprazer-se no mal é mau, e por isso a Escritura, para a detestação de certos, deles diz (Pr 2, 14), que se alegram depois de terem feito o mal. Logo, a tristeza por causa do mal não é má.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos dizer que uma coisa é boa ou má. — De um, absolutamente e em si mesma. — E assim, toda tristeza é um mal; pois o mesmo inquietar-se do apetite do homem com o mal presente implica a idéia do mal, porque impede o repouso desse apetite no bem. — De outro modo diz-se que uma coisa é boa ou má por suposição de outra; assim dizemos que a vergonha é um bem por suposição de algum ato torpe cometido, como diz Aristóteles. Por onde, suposto algo de contristador ou de doloroso, é próprio da bondade fazer-nos contristar ou condoer do mal presente. E só poderíamos não nos contristar ou não nos condoer ou porque não sentíssemos o mal ou porque não nô-lo julgássemos repugnante, e em um e outro caso há mal manifesto. E portanto, a bondade faz com que, suposta a presença do mal, se lhe siga a tristeza ou dor. E é o que diz Agostinho: E ainda é bom que o bem perdido cause dor; pois, se não permanecesse algum bem em a natureza, não constituiria pena nenhuma dor do bem perdido.

Mas, como as questões morais se referem ao singular, sobre o qual versam as operações, o bom por suposição deve ser julgado bom, assim como é considerado voluntário o que o é por suposição, conforme diz Aristóteles e já nós o demonstramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório Nissen (Nemésio) fala da tristeza relativamente ao mal contristante; não porém relativamente ao que o sente e o repele. Ora, neste último caso também todos fogem a tristeza na medida em que fogem o mal; mas não fogem o sentimento e a repulsão dele. E o mesmo devemos dizer da dor corpórea; pois, o sentimento e a repulsa do mal corpóreo atestam uma natureza boa.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se a tristeza implica a noção de bem honesto.

(Infra, q. 59, a. 3; III, q. 15, a. 6 ad 2, 3; q. 46, a. 6, ad 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que a tristeza não implica a noção de bem honesto.

1. — Pois, o que conduz ao inferno é contrário ao honesto. Ora, diz Agostinho: Parece que Jacó temia ser perturbado com tanta tristeza de modo a ir, não ao repouso dos bem-aventurados, mas ao inferno dos pecadores. Logo, a tristeza não implica a noção de bem honesto.

2. Demais — O bem honesto implica a noção de louvável e meritório. Ora, a tristeza diminui o louvor e o mérito, pois, diz o Apóstolo (2 Cor 9, 7): Cada um como propôs no seu coração, não com tristeza nem como por força. Logo, a tristeza não é um bem honesto.

3. Demais — Como diz Agostinho, sofremos tristeza pelo que acontece contra a nossa vontade. Ora, não querer aquilo que atualmente nos acontece é ter a vontade contrária à ordem divina, a cuja providência está sujeito tudo o que acontece. Logo, sendo próprio da vontade reta o conformar-se com a vontade divina, como já se disse, a tristeza é contrária à retidão da vontade. E assim não implica a noção de honesto.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que merece o prêmio da vida eterna implica a noção de honesto. Ora, tal é a tristeza, como está claro no Evangelho (Mt 5, 5): Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

SOLUÇÃO. — Pelo modo por que a tristeza é um bem, ela pode ser um bem honesto. Pois, como já dissemos, a tristeza é um bem relativamente ao conhecimento e à repulsa do mal. E tanto esta como aquele, na dor corpórea, atestam a bondade da natureza, donde provém que o sentido sente e a natureza evita o que lesa, e é causa da dor. Na tristeza interior porém, o conhecimento do mal é pelo juízo reto da razão; e a repulsa, pela vontade bem disposta e que o detesta. Ora, todo bem honesto procede destes dois elementos; da retidão da razão e da vontade. Por onde, é manifesto que a tristeza pode implicar a noção de bem honesto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as paixões da alma devem ser reguladas pela regra da razão, que é a raiz do bem honesto, e que é ultrapassada pela tristeza imoderada, da qual fala Agostinho. E, portanto, afasta-se da noção de honesto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a tristeza causada pelo mal procede da vontade e da razão reta, que o detesta; assim a tristeza causada pelo bem procede da razão e da vontade perversa, que o detesta. Portanto, tal tristeza impede o louvor ou o mérito do bem honesto, como quando damos esmola com tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas coisas como o pecado, acontecem atualmente não por vontade de Deus, mas permitidas por ele. Por onde a vontade a que repugna o pecado atual, em si ou em outrem, não discorda da vontade de Deus. Os males da pena, porém, existem atualmente, por vontade d'Ele. Não é entretanto exigido, para a retidão da vontade que o homem os queira em si mesmos, mas só que não contrarie a ordem da divina justiça, como já dissemos.

Art. 3 — Se a tristeza pode ser um bem útil.

(III, q. 46, a. 6, ad 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a tristeza não pode ser um bem útil.

1. — Pois, diz a Escritura (Ecle 30, 25): Porque a tristeza tem morto a muitos e não há utilidade nela.

2. Demais. — A eleição recai sobre o que é útil a um fim qualquer. Ora, a tristeza não é susceptível de eleição; pois devemos fazer a eleição, antes sem tristeza que com ela, como diz Aristóteles. Logo, a tristeza não é um bem útil.

3. Demais. — Cada ser é para a sua operação, como diz Aristóteles. Ora, como ele próprio também o diz, a tristeza impede a operação. Logo, a tristeza não é um bem útil.

Mas, *em contrário*. — O sábio só busca o útil. Mas, diz a Escritura (Ecle 7, 5): O coração dos sábios está onde se acha a tristeza, e o coração dos insensatos onde se acha a alegria. Logo, a tristeza é útil.

SOLUÇÃO. — O mal presente provoca duplo movimento apetitivo. Um, pelo qual o apetite é contrariado por esse mal; e por este lado a tristeza não tem utilidade, porque o presente não pode deixar de o ser. O segundo movimento provocado no apetite o leva a fugir e repelir o mal que contrista; e por este lado a tristeza tem utilidade, se se refere a algo de que devemos fugir. Ora, de dois modos devemos fugir de alguma coisa. — Primeiro, quando esta, como o pecado, considerada em si mesma, tem contrariedade com o bem; por onde, a tristeza causada pelo pecado é útil para evitá-lo, como diz o Apóstolo (2 Cor 7, 9): Agora folgo, não de vos haver entristecido, mas de que a vossa tristeza vos trouxe à penitência. — De outro modo, devemos fugir do que é, não em si mesmo, mau, mas ocasião do mal, e a que aderimos excessivamente pelo amor, ou que nos precipitará em algum mal, como acontece com os bens temporais. E neste sentido a tristeza causada pelos bens temporais pode ser útil, como diz a Escritura (Ecle 7, 3): Melhor é ir à casa que está de luto do que à casa onde se dá banquete, porque naquela é um advertido do fim de todos os homens. — E portanto, a tristeza relativa a todos os males de que devemos fugir é útil, pois se torna dupla a causa de os evitar. Porque, já o mal, em si, deve ser evitado; ademais disso todos fogem a tristeza em si mesma, assim como todos desejamos o bem e o prazer que ele nos causa. Por onde, assim como o prazer proporcionado pelo bem faz com que o busquemos mais avidamente, assim a tristeza causada pelo mal leva-nos a fugi-lo mais veementemente. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O passo aduzido da Escritura se refere à tristeza imoderada, que absorve o ânimo; pois o imobiliza e impede evitar o mal, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o elegível vem a sê-lo menos, por causa da tristeza; assim o que devemos evitar, ainda mais o devemos, pela mesma razão. E por este lado a tristeza é útil.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A tristeza causada por uma operação tolhe; mas a procedente da cessação da mesma leva a operar mais intensamente.

Art. 4 — Se a tristeza é o sumo mal.

O quarto discute-se assim. — Parece que a tristeza é o sumo mal.

1. — Pois, ao ótimo opõe-se o péssimo, como diz Aristóteles. Ora, há um certo prazer ótimo, e é o que respeita a felicidade. Logo, há alguma tristeza que é o sumo mal.

2. Demais. — A beatitude é o sumo bem do homem, porque é o seu último fim. Ora, ela consiste em termos tudo o que queremos e em não querermos mais nada, como já dissemos. Logo, o sumo bem do homem é a satisfação completa da sua vontade. Ora, a tristeza é causada pelo que acontece contra a nossa vontade, como está claro em Agostinho. Logo, a tristeza é o sumo mal do homem.

3. Demais. — Agostinho argumenta assim: Somos compostos de duas partes — a alma e o corpo, sendo este a inferior. Ora, o sumo bem é o que, na melhor parte é ótimo; e o sumo mal o que, na pior, é péssimo. Ora, o que tem de ótimo a alma é a sabedoria; e o que tem de péssimo o corpo é a dor. Logo o sumo bem do homem é saber e o sumo mal, sofrer a dor.

Mas, *em contrário*. — A culpa é maior que a pena, como estabelecemos na primeira parte. Ora, a tristeza ou dor respeita a pena do pecado, assim como gozar das coisas mutáveis é o mal da culpa. Pois, diz Agostinho: Que se chama dor da alma senão o estar privado das coisas mutáveis, que gozava ou que esperava gozar? E nisto consiste totalmente o chamado mal, i. é, o pecado e a pena do pecado. Logo, a tristeza ou dor não é o sumo mal do homem.

SOLUÇÃO. — É impossível seja qualquer tristeza ou dor o sumo mal do homem. Pois, toda tristeza ou dor é causada por um verdadeiro mal ou por um mal aparente que é, na realidade, bem. Ora, a dor ou tristeza provocada pelo verdadeiro mal não pode ser o sumo mal, pois há algo de pior que ela, a saber, não considerar mal o que verdadeiramente o é, ou não lhe oferecer resistência. Por outro lado, a tristeza ou dor causada pelo mal aparente, que é um verdadeiro bem, não pode ser o sumo mal, porque, pior seria alheiar-mo-nos de todo do verdadeiro bem. Por onde, é impossível a tristeza ou dor ser o sumo mal do homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há dois bens comuns ao prazer e à tristeza, a saber: o verdadeiro juízo sobre o bem e o mal, e a ordem devida da vontade que aprova aquele e rejeita este. Por onde é claro que há, na dor ou tristeza, algum bem, cuja privação a tornaria pior; mas nem todo prazer encerra um mal cuja remoção o tornasse melhor. E por isso há algum prazer capaz de ser o sumo bem do homem, do modo pelo qual já dissemos; ao passo que a tristeza não lhe pode ser o sumo mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mesmo repugnar da vontade ao mal é um bem. E por isso, a tristeza ou dor não pode ser o sumo mal, por haver nela mescla de bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nocivo ao melhor encerra maior mal do que o nocivo ao pior. Pois, chama-se mal ao nocivo, como diz Agostinho. Por onde, o mal da alma é pior que o do corpo. E portanto, não colhe o raciocínio introduzido por Agostinho, de acordo, não com o seu sentir, mas com o de outrem.

Questão 40: Da esperança e do desespero.

Em seguida devemos tratar das paixões do irascível. E, primeiro, da esperança e do desespero. Segundo, do temor e da audácia. Terceiro, da ira.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a esperança é o mesmo que o desejo ou cobiça.

(Supra, q. 24, a. 1; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; q. 2, a. 3, q^a 2; De Virtut., q. 4, a. 1; Compend. Theol., part. II, cap. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a esperança é o mesmo que o desejo ou cobiça.

1. — Pois, a esperança é considerada como uma das quatro principais paixões. Ora, quando Agostinho as enumera coloca a cobiça no lugar da esperança. Logo, a esperança é o mesmo que a cobiça ou desejo.

2. Demais — As paixões diferenciam-se pelos seus objetos. Ora, a esperança e a cobiça ou desejo tem o mesmo objeto, que é o bem futuro. Logo, a esperança é o mesmo que a cobiça ou o desejo.

3. Demais — Nem vale dizer que a esperança acrescenta ao desejo a possibilidade de alcançar o bem futuro. — Pois, o que se relaciona acidentalmente com o objeto não varia a espécie da paixão. Ora, o possível se relaciona acidentalmente com o bem futuro, que é o objeto da cobiça ou desejo e da esperança. Logo, esta não é uma paixão especificamente diferente do desejo ou cobiça.

Mas, *em contrário*. — Às diversas potências correspondem diversas paixões especificamente diferentes. Ora, a esperança reside no irascível, ao passo que o desejo e a cobiça, no concupiscível. Logo, a esperança difere especificamente do desejo ou cobiça.

SOLUÇÃO. — As paixões se especificam pelos seus objetos. Ora, há quatro condições que devemos considerar relativamente ao objeto da esperança. — A primeira é que ele deve ser bom, pois, propriamente falando, não há esperança senão do bem. E, por aqui ela difere do temor, relativo ao mal. — A segunda é que deve ser futuro, pois a esperança não tem por objeto o bem presente já adquirido. E, por aqui, difere da alegria, relativa ao bem presente. — A terceira, que deve ser algo de árduo, que se alcança com dificuldade; pois, não se diz que alguém espera um objeto insignificante, que com a maior facilidade poderá possuir. E por aqui difere a esperança, do desejo ou cobiça, que, referente a um bem absolutamente futuro, pertence ao concupiscível, ao passo que ela pertence ao irascível. — A quarta é que seja possível alcançar o objeto árduo, pois ninguém espera o que de nenhum modo pode alcançar. E por aqui a esperança difere do desespero.

Por onde é claro que a esperança difere do desejo, assim como as paixões do irascível, das do concupiscível. E por isso pressupõe o desejo, assim como todas as paixões do irascível pressupõem as do concupiscível, conforme já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho coloca a cobiça em lugar da esperança, porque uma e outra visa o bem futuro; e porque o bem que não é árduo é quase reputado por nada. De modo que o desejo é considerado como tendendo sobretudo para o bem árduo, para o qual também tende a esperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto da esperança não é o bem futuro, absolutamente, mas, o que se alcança com arduidade e dificuldade, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O objeto da esperança não somente acrescenta a possibilidade ao objeto do desejo, mas também a arduidade; e esta faz com que a esperança pertença a outra potência, a saber, ao irascível, que respeita o árduo, como já dissemos na primeira parte. Ora, o possível e o impossível de nenhum modo são acidentais relativamente ao objeto da virtude apetitiva. Pois, o apetite é um princípio de moção. Ora, nenhum ser se move senão para o termo possível; assim, ninguém se move senão para o que julga poder alcançar. E por isto a esperança difere do desespero, tanto quanto difere o possível do impossível.

Art. 2 — Se a esperança pertence à potência cognitiva.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que a esperança pertence à potência cognitiva.

1. — Pois, a esperança é uma expectativa, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 8, 25): E se o que não vemos esperarmos, por paciência o esperamos. Ora, a expectativa pertence à potência cognitiva, da qual é próprio o esperar. Logo, a esperança pertence também a essa potência.

2. Demais — Segundo parece, a esperança é o mesmo que a confiança; donde vem o dizermos que quem espera confia, quase querendo identificar as duas expressões — confiar e esperar. Ora, a confiança, como a fé, pertence à potência cognitiva. Logo, também a esperança.

3. Demais — A certeza é propriedade da potência cognitiva. Ora, é atribuída à esperança. Logo, esta pertence a tal potência.

Mas, *em contrário*. — A esperança é relativa ao bem, como dissemos. Ora, o bem como tal é objeto, não da potência cognitiva, mas da apetitiva. Logo, a esperança não pertence àquela potência, mas a esta.

SOLUÇÃO. — A esperança, implicando uma certa tendência do apetite para um determinado bem, pertence manifestamente à potência apetitiva. Pois, o movimento para um objeto é, propriamente, da alçada do apetite; ao passo que a atividade da potência cognitiva completa-se, não pelo mover-se do sujeito conhecente para o objeto, mas antes, porque este está naquele. Como porém a potência cognitiva move a apetitiva, representando-lhe o seu objeto, dos diversos aspectos do objeto apreendido resultam os diversos movimentos da potência apetitiva. Ora, um é o movimento resultante, para o apetite, da apreensão do bem, e outro, da apreensão do mal; e semelhantemente, diferentes são os movimentos resultantes da apreensão do presente e do futuro, do absoluto e do árduo, do possível e do impossível. E sendo assim, a esperança é um movimento da virtude apetitiva consecutivo à apreensão de um bem futuro árduo, mas possível de ser alcançado; isto é, é a tendência do apetite para tal objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Respeitando a esperança um bem possível, o movimento dela se manifesta no homem de duplo modo, porque de dois modos um objeto pode-lhe ser possível, a saber, relativamente à virtude própria ou à de outro. Donde vem que, de quem tem esperança de alcançar, pela virtude própria, alguma coisa dizemos que espera e não, que tem expectativa. Ao passo que ter expectativa é, propriamente, esperar alguma coisa por auxílio de virtude alheia, significando ter expectativa quase estar naexpectação de outrem, enquanto que a potência apreensiva precedente, não só respeita o bem que intenta alcançar, mas também o que por cuja virtude o espera, conforme aquilo da Escritura (Ecl 51, 10): Estava olhando para o socorro dos homens. Por

onde, chama-se às vezes ao movimento da esperança expectativa, por causa da inspeção da potência cognitiva precedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que desejamos e pensamos poder alcançar cremos que já o alcançamos; e, dessa fé da potência cognitiva precedente provém o denominarmos confiança ao movimento consecutivo do apetite. Pois este movimento tira a sua denominação do conhecimento precedente, como o efeito, da causa mais conhecida, porquanto, a potência apreensiva conhece melhor o seu do que o ato da apetitiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Atribuímos a certeza não somente ao movimento do apetite sensitivo, mas também ao do apetite natural, como quando dizemos que a pedra tende certamente para baixo. E isto pela infalibilidade que lhe advém da certeza do conhecimento precedente ao movimento do apetite sensitivo, ou mesmo, do natural.

Art. 3 — Se os brutos têm esperança.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os brutos não têm esperança.

1. — Pois, a esperança é relativa a um bem futuro, como diz Damasceno. Ora, conhecer o futuro não pertence aos brutos, dotados só de conhecimento sensível, que não alcança o futuro. Logo, neles não há esperança.

2. Demais — O objeto da esperança é o bem que podemos adquirir. Ora, o possível e o impossível são diferenças da verdade e da falsidade, que só existem na inteligência, como diz o Filósofo. Logo, a esperança não existe nos brutos, desprovidos de inteligência.

3. Demais — Agostinho diz, que os animais se movem pelo que vêem. Ora, a esperança não se refere ao que é visto, como diz a Escritura (Rm 8, 24): porque o que qualquer vê, como o espera? Logo, não há esperança nos brutos.

Mas, *em contrário.* — A esperança é uma paixão do irascível. Ora, este existe nos brutos. Logo, também aquela.

SOLUÇÃO. — As paixões interiores dos animais podem ser depreendidas dos seus movimentos exteriores: e destes se deduz que há neles esperança. Assim, nem o cão se move para uma lebre, nem o gavião, para uma ave, que vêem muito distantes, como não esperando poder alcançá-las; se porém estiverem próximas, movem-se, como na esperança de as apanhar. Pois, como já dissemos, tanto o apetite sensitivo dos brutos, como o natural dos seres insensíveis, seguem a apreensão de algum intelecto, como se dá também com o apetite da natureza intelectiva chamado vontade. Mas a diferença está em que esta é movida pela apreensão do intelecto conjunto, ao passo que o movimento do apetite natural segue a apreensão do intelecto separado, que instituiu a natureza. E o mesmo se dá com o apetite sensitivo dos brutos, que também agem por um certo instinto natural. Por onde, nas obras dos brutos e dos demais seres naturais, manifesta-se um processo semelhante ao das operações da arte. E deste modo os brutos podem ter esperança e desespero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os brutos não conheçam o futuro, movem-se contudo por um instinto natural para algo de futuro, como se o previssem; e esse instinto lhes foi infundido pelo intelecto divino, que prevê o futuro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto da esperança é o possível não enquanto aspecto do verdadeiro, pois, em tal sentido, resulta da relação entre o predicado e o sujeito; mas, enquanto relativo a uma potência; e é assim que Aristóteles divide o possível nessas duas partes referidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a vista não apreenda o futuro, contudo o que o animal vê de presente move-lhe o apetite a buscar ou evitar algo no futuro.

Art. 4 — Se o desespero é o contrário da esperança.

(Supra, q. 23, a . 2; infra, q. 45, a . 1, ad 2; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3, ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o desespero não é o contrário da esperança.

1. — Pois, à unidade é contrária a unidade, como diz Aristóteles. Ora, o temor é contrário à esperança. Logo, não lho é o desespero.

2. Demais — Os contrários são relativos a um mesmo termo. Ora, tal não se dá com a esperança e o desespero; pois aquela diz respeito ao bem e este é provocado por um mal impediendo à aquisição do bem. Logo, a esperança não é contrária ao desespero.

3. Demais — Um movimento é contrário a outro; e o repouso, por outro lado, opõe-se ao movimento, de que é privação. Ora, o desespero parece implicar, antes, a imobilidade que o movimento. Logo, não é contrário à esperança, que implica o movimento de tendência para o bem esperado.

Mas, *em contrário*, o desespero recebe a sua denominação por oposição à esperança.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, mudanças comportam dupla contrariedade. Uma, pelo acesso a termos contrários, e tal contrariedade só existe nas paixões do concupiscível; assim, o amor é contrário ao ódio. De outro modo, pelo acesso e pelo afastamento, em relação ao mesmo termo; e tal é a contrariedade entre as paixões do irascível, como já dissemos. Ora, o objeto da esperança, que é o bem árduo, exerce por certo uma atração, enquanto considerado como possível de ser alcançado; e por isso a esperança, que implica a aproximação, tende para ele. Mas considerado como impossível de ser obtido, provoca uma repulsa, pois, como diz Aristóteles, os homens recuam quando chegam a algo de impossível. E a esse objeto respeita o desespero; e, por isso, implica o movimento de afastamento e é contrário à esperança, como o afastamento o é ao acesso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor contraria a esperança, por causa da contrariedade dos objetos, a saber, o bem e o mal; pois esta contrariedade existe nas paixões do irascível, enquanto derivadas das do concupiscível. Ao passo que o desespero é contrário à esperança só pela contrariedade de acesso e de afastamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desespero não respeita o mal em si mesmo; mas às vezes e por acidente, lho respeita quando causa a impossibilidade de alcançar um bem. Pode porém haver desespero por sobreexcesso de bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desespero não implica a só privação da esperança, mas também o afastamento da coisa desejada por causa da impossibilidade conhecida de a alcançar. Por onde, o desespero como a esperança, pressupõe o desejo; e quanto ao que não pode ser objeto do nosso desejo, não temos esperança nem desespero. E por isto tanto este como aquela visam o bem, que entra nos limites do desejo.

Art. 5 — Se a experiência é causa da esperança.

(Infra, q. 42, a . 5, ad 1; q. 45, a . 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que a experiência não é causa da esperança.

1. — Pois a experiência é própria à potência cognitiva; por isso diz o Filósofo, que a potência intelectual precisa da experiência e do tempo. Ora, a esperança não pertence à potência cognitiva, mas à apetitiva, como já dissemos. Logo, não é causa da esperança.

2. Demais — Como diz o Filósofo, os velhos têm a esperança difícil, por causa da experiência; donde resulta que esta é a causa da falta daquela. Ora, os contrários não podem ter a mesma causa. Logo, a experiência não é causa da esperança.

3. Demais — Como diz o Filósofo, explicar tudo a propósito de tudo e nada omitir é às vezes sinal de estultice. Ora, segundo parece, é a grandeza da esperança que nos leva a experimentar tudo, pois, a estultice provém da inexperiência. Logo, mais que a experiência, esta é causa da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que alguns se vêm cheios de esperança por terem vencido muitas vezes e muitos, o que respeita à experiência. Logo, esta é causa da esperança.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o objeto da esperança é o bem futuro, árduo, e possível de ser alcançado. Logo, pode ser causa da esperança o que torna um objeto possível ao homem ou o leva a julgá-lo tal. — Do primeiro modo é causa da esperança tudo o que aumenta o poder do homem, como as riquezas e a fortaleza; e entre outras, também a experiência, pois, por esta o homem adquire a faculdade de agir facilmente, donde resulta a esperança. E, por isso, diz Vegécio: Ninguém teme fazer o que tem consciência de haver bem aprendido. — De outro modo é causa da esperança tudo o que nos leva a considerar um certo objeto como possível; e isso pode se dar tanto com uma doutrina como uma persuasão qualquer. E assim também causa da esperança é a experiência, enquanto nos leva a considerar como possível, o que, antes dela, reputávamos por impossível. Mas, por este modo, a experiência pode ser também causa da falta de esperança. Pois, como a experiência nos leva a julgar possível o que antes tínhamos por impossível, assim e inversamente, leva-nos a julgar impossível o que antes reputávamos por possível. — Por onde, a experiência, sendo causa da esperança, de dois modos; e da falta de esperança, de um, podemos dizer que ela é, sobretudo causa da esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos nossos atos, a experiência não só produz a ciência, mas também um certo hábito, por causa do costume, que torna mais fácil o agir. Mas, também a potência intelectual mesma contribui para podermos operar facilmente, pois demonstra ser alguma coisa possível. E assim causa a esperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os velhos têm falta de esperança por causa da experiência, na medida em que esta manifesta a impossibilidade. E por isso, no mesmo passo aduzido se acrescenta que lhes acontecem muitas coisas detrimetosas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quase por acidente é que a estultice e a inexperiência podem ser causa da esperança: removendo a ciência que leva a considerar, verdadeiramente, que uma coisa não é possível. Por onde, a inexperiência é causa da esperança pela mesma razão pela qual a experiência é causa da falta de esperança.

Art. 6 — Se a juventude e a embriaguez são causas da esperança.

(Infra, q. 45, a . 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que a juventude e a embriaguez não são causas da esperança.

1. — Pois, a esperança implica uma certa certeza e segurança e por isso S. Paulo a compara a uma âncora. Ora, os jovens e os ébrios faltam de firmeza, pois, são de ânimo facilmente mudável. Logo, a juventude e a embriaguez não são causas da esperança.

2. Demais — O que aumenta o poder é por excelência causa da esperança, como já se disse. Ora, a juventude e a embriaguez implicam falta de firmeza. Logo, não são causas da esperança.

3. Demais — A experiência é causa da esperança, como já se disse. Ora, aos jovens falta a experiência. Logo, a juventude não é causa da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que estavam ébrios de esperança no sucesso; e que, os jovens têm esperanças no sucesso.

SOLUÇÃO. — A juventude é causa da esperança por três razões, como diz o Filósofo, e que são relativas às três condições do bem — futuro, árduo e possível — objeto da esperança, como já dissemos. — Assim, os jovens têm muito do futuro e pouco do passado. Ora, como a memória é relativa ao passado e a esperança, ao futuro, têm pouca memória e vivem muito pela esperança. — Em segundo lugar, os jovens pela sua natureza ardorosa, têm muitos espíritos e, por isso, o coração se lhes alarga, o que os leva a buscar o árduo. Donde vem o serem animados e cheios de esperança. — E por fim, os que nunca sofreram oposição ou obstáculos aos seus esforços, facilmente reputam uma coisa por possível. E por isso os jovens, pela inexperiência dos obstáculos e das deficiências próprias, facilmente julgam lhes seja uma determinada coisa possível; e isto os torna cheios de esperança.

Ora, duas destas condições também existem nos ébrios, a saber, o ardor e a multiplicação dos espíritos, por causa do vinho, e a inconsideração dos perigos e das deficiências próprias. E pela mesma razão também todos os estultos e os que agem sem deliberação tentam tudo e vivem cheios de esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os jovens e os ébrios não tenham a firmeza, realmente, têm-na contudo, segundo a estimativa deles; pois julgam haverem certamente de conseguir o que esperam.

E semelhantemente, devemos responder à segunda objeção, que os jovens e os ébrios têm, por certo, falta de firmeza, na realidade das coisas; mas, como não conhecem as suas deficiências, julgam terem firmeza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não só a experiência, mas também a inexperiência é, de certo modo, causa da esperança, como já dissemos.

Art. 7 — Se a esperança é causa do amor.

(Supra, q. 17, a . 4, ad 3; infra, q. 62, a . 4, ad 3; II^a-II^o, q. 17, a . 8; De Virtut., q. 4, a . 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a esperança não é causa do amor.

1. — Pois, segundo Agostinho, o amor é o primeiro dos afetos da alma. Ora, a esperança é um desses afetos. Logo, o amor a precede e, portanto, ela não o causa.

2. Demais — O desejo precede a esperança. Ora, ele é causado pelo amor, como já se disse. Logo, também a esperança o é e, portanto, não o precede.

3. Demais — A esperança causa o prazer, segundo já se disse. Mas, só pode haver prazer no bem amado. Logo, o amor precede a esperança.

Mas, *em contrário*, sobre aquilo da Escritura (Mt 1, 2) — Abraão gerou a Isaac, e Isaac gerou a Jacó — diz a Glosa: Isto é, a fé gerou a esperança; a esperança, a caridade. Ora, caridade é amor. Logo, este é causado pela esperança.

SOLUÇÃO. — A esperança implica relação. Assim, como objeto, respeita o bem esperado. Mas, como este é árduo e possível e, às vezes, não por nossa causa, mas pela de outros, é que alguma coisa se nos torna árdua e possível, a esperança também respeita aquilo que causa essa possibilidade.

Por onde, enquanto a esperança visa o bem esperado, é causada pelo amor, pois, ela não existe senão relativamente ao bem desejado e amado. Enquanto porém a esperança respeita o que nos torna alguma coisa possível, o amor é causado por ela e não inversamente. Pois é por esperarmos alcançar por meio de alguém, certos bens, que somos levados para ele como para o nosso bem, e assim começamos a amá-lo. Mas de quem amamos não esperamos nada senão por acidente, enquanto cremos recebermos também em paga o amor. Por onde, o sermos amados é causa de esperarmos em quem nos ama; mas esse amor é causado pela esperança que nessa pessoa depositamos.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 8 — Se a esperança coadjuva, ou antes, impede a nossa atividade.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a esperança não coadjuva, mas antes impede a nossa atividade.

1. — Pois, a esperança produz a segurança. Ora, esta gera a negligência, que nos impede a atividade. Logo, também a esperança a impede.

2. Demais — A tristeza nos impede a atividade, como já se disse. Ora, a esperança às vezes causa a tristeza, conforme a Escritura (Pr 13, 12): A esperança que se retarda aflige a alma. Logo, ela impede a nossa atividade.

3. Demais — O desespero contraria a esperança, como já foi dito. Ora, aquele, sobretudo na guerra, coadjuva a atividade; pois, diz a Escritura (2 Rs 2, 26), que é coisa perigosa a desesperação. Logo, a esperança produz um efeito contrário, impedindo-nos a atividade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 9, 10): o que lavra deve lavrar com esperança de perceber os frutos. E o mesmo se dá em todos os demais casos.

SOLUÇÃO. — A esperança, em si mesma, pode coadjuvar a nossa atividade, tornando-a mais intensa. — Primeiro, em razão do seu objeto, o bem árduo possível. Pois, a consideração do árduo excita a atenção; e por outro lado, a consideração do possível não retarda o esforço. Donde se conclui que o homem age intensamente levado da esperança. — Segundo, em razão do seu efeito. Pois, a esperança, como já dissemos, causa o prazer, que nos coadjuva a atividade, conforme também já dissemos; e por isso mesmo a coadjuva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança respeita o bem que devemos alcançar; ao passo que a segurança, o mal que devemos evitar. Por onde, esta mais se opõe ao temor do que se relaciona com a esperança. — E contudo a segurança não causa a negligência, senão enquanto diminui o exame do que é árduo, o que também faz diminuir a esperança. Pois, o que o homem alcança sem temer nenhum impedimento quase não é reputado por árduo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A esperança por si causa o prazer; mas, por acidente, causa a tristeza, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desespero, na guerra, torna-se perigoso, por causa de uma certa esperança conjunta. Pois, os desesperados da fuga enfraquecem-se fugindo, mas esperam vingar a morte própria. E por isso pugnam mais valentemente, fundados nessa esperança; donde vem o tornarem-se perigosos aos inimigos.

Questão 41: Do temor em si mesmo.

Em seguida devemos tratar, primeiro do temor; e segundo, da audácia.

Sobre o temor há quatro questões a tratar. Primeiro, do temor em si mesmo. Segundo, do seu objeto. Terceiro, da sua causa, Quarto, do seu efeito.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o temor é paixão da alma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o temor não é paixão da alma.

1. — Pois, como diz Damasceno, o temor é uma virtude que supõe a sístole, i. é, a contração, e é desiderativa da essência. Ora, nenhuma virtude é paixão, conforme Aristóteles o prova. Logo, o temor não é paixão.

2. Demais — Toda paixão é efeito de uma presença proveniente do agente. Ora, o temor não se refere a nada de presente, mas sim, ao futuro, como diz Damasceno. Logo, o temor não é paixão.

3. Demais — Toda paixão da alma é um movimento do apetite sensitivo, consecutivo à apreensão do sentido. Ora, o sentido não apreende o futuro, mas, sim, o presente. E o temor, referindo-se a um mal futuro, não pode ser paixão da alma.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera o temor entre as outras paixões da alma.

SOLUÇÃO. — Entre os outros movimentos da alma, o temor é, depois da tristeza, o que principalmente implica a noção de paixão. Pois, como já dissemos, ao conceito de paixão pertence: — primeiro, ser um movimento da virtude passiva, para o qual o seu objeto está como um motor ativo, pois, a paixão é um efeito do agente. E deste modo também consideramos paixões o sentir e o inteligir. — Segundo e mais propriamente, chama-se paixão o movimento da virtude apetitiva. — E, ainda mais propriamente, o movimento da virtude apetitiva servida por um órgão corpóreo, acompanhado de certa transmutação corpórea. — E enfim, propríssimamente, chamam-se paixões os movimentos que acarretam alguma nocividade.

Ora, é manifesto que o temor, sendo relativo ao mal, pertence à potência apetitiva que, em si mesma, respeita o bem e o mal. Pertence ao apetite sensitivo, por ser acompanhado de certa transmutação, que é a contração, como diz Damasceno. E implica além disso relação com o mal, enquanto este pode de algum modo, levar-nos de vencida. Por onde, mui verdadeiramente lhe cabe a natureza de paixão; vem contudo depois da tristeza, relativa ao mal presente, porque o temor é relativo ao mal futuro, que não move como o presente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Virtude designa um certo princípio de ação; por isto, na medida em que os movimentos interiores da potência apetitiva são princípios de atos exteriores, chamam-se virtudes. O Filósofo porém nega seja a paixão uma virtude, pois, a virtude é um hábito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a paixão do corpo natural provém da presença corpórea do agente, assim a da alma, da presença animal do agente, sem presença corporal ou real; e isso se dá quando o mal, realmente futuro, se torna presente pela apreensão da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido não apreende o futuro; mas, apreendendo o presente, o animal é movido, por um instinto natural, a esperar um bem futuro ou a temer um futuro mal.

Art. 2 — Se o temor é uma paixão especial.

O segundo discute-se assim. — Parece que o temor não é uma paixão especial.

1. — Pois, diz Agostinho: a quem o medo não desanima, nem a cobiça perturba, nem a agrura, i. é, a tristezamacera, nem a agita a alvoroçada e vã alegria. Por onde se vê que, removido o temor, removidas ficam todas as demais paixões. Logo, não é uma paixão especial, mas, geral.

2. Demais — O Filósofo diz, que a busca e a aversão desempenham, no apetite, o mesmo papel que, no intelecto, a afirmação e a negação. Ora, a negação e a afirmação não são atividades especiais do intelecto, mas podem se referir a muitas coisas. Logo, o mesmo se dá com a aversão, no apetite. Ora, o temor não é senão um afastamento do mal. Logo, não é uma paixão especial.

3. Demais — Se o temor fosse uma paixão especial, teria a sua sede principalmente no irascível. Ora, ele também existe no concupiscível. Pois, como diz o Filósofo, o temor é uma tristeza; e Damasceno afirma, que o temor é uma virtude desiderativa. Ora, a tristeza e o desejo existem no concupiscível, como já dissemos. Logo, não é uma paixão especial, desde que pertence a diversas potências.

Mas, *em contrário*, o temor entra na divisão geral das paixões, como se vê em Damasceno.

SOLUÇÃO. — As paixões da alma se especificam pelos seus objetos. E portanto, paixão especial é a que tem um objeto especial. Ora, tanto o temor como a esperança estão nestas condições. Pois, assim como o objeto desta é o bem futuro árduo e possível de ser alcançado, assim, o daquele é o mal futuro difícil a que não podemos resistir. Logo, o temor é uma paixão especial da alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as paixões da alma são derivadas de um mesmo princípio, que é o amor, no qual têm conexão mútua. E é em virtude desta conexão, e não por ser o temor uma paixão geral, que removido ele, removidas ficam todas as outras paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem toda aversão do apetite é temor, mas, a de um objeto especial, como já dissemos. E portanto, embora a aversão seja algo de geral, contudo o temor é uma paixão especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O temor de nenhum modo existe no concupiscível, pois não diz respeito ao mal absolutamente considerado, mas ao que é acompanhado de uma certa dificuldade ou arduidade, de modo que quase se lhe não possa resistir. Mas como as paixões do irascível derivam das do concupiscível e nelas terminam, como já dissemos, ao temor se atribui o que é próprio ao concupiscível. Assim, chamamos ao temor tristeza porque o seu objeto, quando presente, contrista; e por isso, o Filósofo diz, no mesmo passo, que o temor procede da imaginação do mal futuro corruptor ou que contrista. Semelhantemente, Damasceno atribui o desejo ao temor porque, assim como a esperança é causada ou nasce do desejo do bem, assim, o temor é a fuga do mal, pois, tal fuga nasce do desejo do bem, como do sobredito claramente resulta.

Art. 3 — Se há algum temor natural.

O terceiro discute-se assim. — Parece que há um temor natural.

1. — Pois, diz Damasceno: a alma tem o temor natural de ser, contra a sua vontade, separada do corpo.

2. Demais — O temor nasce do amor, como já se disse. Ora, há um amor natural, segundo Dionísio. Logo, há também um temor natural.

3. Demais — O temor se opõe à esperança, como já se disse. Ora, há uma esperança da natureza, como se vê claramente na Escritura (Rm 4, 18), onde se diz que Abraão, contra a esperança da natureza acreditou na esperança da graça. Logo, há também um temor da natureza.

Mas, *em contrário*. — O que é natural encontra-se comumente nos seres animados e nos inanimados. Ora, nestes não há temor. Logo, o temor não é natural.

SOLUÇÃO. — Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina; o que de dois modos pode dar-se. — De um modo porque o todo se aperfeiçoa pela natureza, sem nenhuma operação da potência apreensiva; assim, mover-se para cima é o movimento natural ao fogo como crescer o é aos animais e às plantas. — De outro modo, natural é o movimento para o qual a natureza inclina, embora se complete só pela apreensão; pois, como já dissemos, o movimento das potências cognitiva e apetitiva reduzem-se à natureza como ao primeiro princípio. E deste modo também os atos mesmos da potência apreensiva, como o inteligir, o sentir e o lembrar-se se chamam naturais, bem como o movimento do apetite animal.

E deste modo podemos dizer que o temor é natural, e distingue-se do não-natural, pela diversidade do objeto. Pois, o temor, segundo o Filósofo, é relativo ao mal que corrompe e do qual a natureza foge, por causa do seu desejo natural de existir; donde vem o dizermos que esse temor é natural. E além disso, o temor é relativo ao mal que contrista, que não repugna à natureza, mas ao desejo do apetite; e tal temor não é natural. Pois, como já dissemos, a distinção entre o amor de concupiscência e o prazer se fundam no que é natural e no que não o é.

Porém, segundo a primeira acepção da palavra natural é mister saber-se que certas paixões da alma, como o amor, o desejo e a esperança, se chamam às vezes naturais; outras porém não podem se chamar assim. E isto porque o amor e o ódio, o desejo e a aversão implicam uma certa inclinação para buscar o bem e fugir do mal, inclinação essa que também pertence ao apetite natural. Por onde, há um certo amor natural; e podemos dizer que o desejo ou a esperança existe de certo modo também nos seres naturais privados de conhecimento. As outras paixões da alma, porém, implicam certos movimentos para os quais não basta, de nenhum modo, a inclinação natural. Ou porque essas paixões implicam o sentido ou conhecimento; e, assim, como já dissemos, a apreensão sendo necessária para haver prazer e dor, não podemos dizer que os seres privados de conhecimento se deleitam ou sofrem dor. Ou porque tais movimentos são contrários à essência da inclinação natural; assim é que a desesperança foge do bem, por causa de alguma dificuldade; e o temor, seguindo nisso a inclinação natural evita atacar o mal contrário, o natural. Por onde, tais paixões não se atribuem de nenhum modo aos inanimados.

E daqui se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se Damasceno assinala convenientemente seis espécies de termo: a indolência, o pejo, a vergonha, a admiração, o estupor e a agonia.

O quarto discute-se assim. — Parece que Damasceno assinala inconvenientemente seis espécies de temor, a saber: a indolência, o pejo, a vergonha, a admiração, o estupor e a agonia.

1. — Pois, como diz o Filósofo, o temor é relativo ao mal que contrista. Logo, as espécies do temor devem corresponder às da tristeza. Ora, há quatro espécies de tristezas. Logo, deve haver só quatro espécies de temor, que lhes correspondam.

2. Demais — O que consiste num ato nosso depende do nosso poder. Ora, o temor é relativo ao mal que sobrepuja o nosso poder, como já dissemos. Logo, a indolência, o pejo e a vergonha, que respeitam a nossa operação, não devem ser considerados espécies do temor.

3. Demais — O temor é relativo ao futuro, como já se disse. Ora, a vergonha é relativa a um ato torpe cometido, como diz Gregório Nisseno (Nemésio). Logo, a vergonha não é uma espécie de temor.

4. Demais — Só há temor do mal. Ora, a admiração e o estupor são relativos ao que é grande e insólito, seja bem, seja mal. Logo, a admiração e o estupor não são espécie do temor.

5. Demais — Pela admiração os Filósofos são levados a inquirir a verdade, como diz Aristóteles. Ora, o temor não leva a inquirir, mas antes a fugir. Logo, não é a admiração uma espécie de temor.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade de Damasceno e de Gregório Nisseno (Nemésio).

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o temor é provocado pelo mal futuro, que nos sobrepuja o poder, de modo que lhe não podemos resistir. Ora, como o bem, também o mal do homem pode ser considerado quanto à sua operação ou quanto às coisas externas.

Quanto à sua operação o homem pode temer um duplo mal. — O primeiro é o trabalho, que causa gravame à natureza; e, daí a indolência, consistente em evitar a atividade por temor do trabalho sobreexcedente. — O segundo é a torpeza, que provoca a má opinião dos outros. E assim se chama pejo à torpeza temida na comissão do ato, e vergonha quando se trata do ato torpe já cometido.

Por outro lado, o mal consistente nas coisas exteriores pode exceder, de três modos, a faculdade de resistência do homem. — Primeiro, em razão da sua grandeza, como quando nos achamos em face de um mal tão grande que não lhe podemos calcular as conseqüências. E nisto consiste a admiração. — Segundo, em razão do seu caráter insólito, i. é, quando um mal insólito se nos oferece à consideração e, por isso mesmo, nos parece grande. E nisto consiste o estupor, causado por uma imaginação insólita. — Terceiro, em razão da improvisação, i. é, quando o mal não pôde ser previsto; assim tememos os infortúnios futuros. E tal temor se chama agonia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies de tristeza supra enumeradas não são relativas à diversidade de objeto, mas, aos efeitos e a certas razões especiais. Por onde, não é necessário que tais espécies correspondam às espécies do temor ora em questão, que são consideradas relativamente à divisão própria do objeto do temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação já realizada depende do poder de quem a praticou. Mas podemos considerar algo de relativo à ação que, sobrepujando a faculdade de quem age, leva-o a desistir da ação. E neste sentido a indolência, o pejo e a vergonha se consideram espécies do temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do ato pretérito podemos temer o convício ou o opróbrio futuro. E deste modo a vergonha é uma espécie de temor.

RESPOSTA À QUARTA. — Nem toda admiração e nem todo estupor são espécies de temor; mas a admiração provocada por um grande mal e o estupor causado por um mal insólito. — Ou podemos dizer que, assim como a indolência evita o trabalho da ação exterior, assim a admiração e o estupor evitam a dificuldade de encarar o que é grande e insólito, quer seja bom quer mau; por onde, deste modo, a admiração e o estupor estão para o ato do intelecto, como a indolência, para o ato exterior.

RESPOSTA À QUINTA. — Quem admira evita julgar atualmente o que admira, temendo fazê-lo deficientemente; mas inquire, no futuro. Ao passo que quem é tomado de estupor tanto teme julgar atual como futuramente. Por isso, a admiração é o princípio da reflexão filosófica, da qual, ao contrário, o estupor é um impedimento.

Questão 42: Do objeto do temor

Em seguida devemos tratar do objeto do temor. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem é objeto do temor.

(IIª IIªª, q. 19, a . 1, 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem é objeto do temor.

1. — Pois, como diz Agostinho, não tememos senão perder o objeto amado quando possuído, ou não possuí-lo quando esperado. Ora, o que amamos é bom. Logo, o temor tem o bem como objeto próprio.

2. Demais — O Filósofo diz, que é terrível o poder, e o governar a outrem. Ora, o poder é um bem. Logo, o bem é o objeto do temor.

3. Demais — Em Deus não pode haver nenhum mal. Ora, é-nos ordenado temê-lo, conforme a Escritura (Sl 33, 10): Temei ao Senhor todos vós, os seus santos. Logo, também há temor do bem.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o temor é relativo ao mal futuro.

SOLUÇÃO. — O temor é um movimento da potência apetitiva, da qual é próprio buscar e evitar um dado objeto, como diz Aristóteles. Ora, o que ela busca é o bem, e o que evita é o mal. Por onde, qualquer movimento dessa potência que importe em buscar um objeto, há de sempre tê-lo por bom; e qualquer que implique a fuga, há de tê-lo por mau. Por onde, como o temor implica a fuga, há de primariamente e em si mesmo ter o mal como seu objeto próprio.

Mas, também pode visar o bem, na medida em que este tiver relação com o mal. — E isto pode dar-se de dois modos. De um, enquanto o mal priva do bem; pois é por ser privativo deste que é mal. Por onde, quando fugimos do mal como tal, necessariamente o fazemos porque ele nos priva do bem amado, que buscamos. E por isso, disse Agostinho antes, que a causa única de temermos é não querermos perder o bem amado. — De outro modo, o bem está para o mal, como a causa deste, a saber, enquanto que um determinado bem tem a virtude de produzir qualquer mal no bem amado. Por onde, como a esperança visa, segundo já dissemos, dois termos, a saber, o bem para o qual tende, e aquilo pelo que espera haver de alcançar o bem desejado, assim também o temor visa, dois termos, a saber, o mal de que foge e o bem que, pela sua virtude, pode infligir o mal.

E é deste modo que Deus é temido pelo homem, enquanto pode infligir uma pena, espiritual ou corpórea. E também do mesmo modo é temido o poder de um homem, sobretudo quando lesado, ou injusto, porque então é levado imediatamente a causar um mal. Assim, tememos ainda quem tem poder sobre nós, i. é, tememos depender de outrem, de maneira que isso lhe dê o poder de nos fazer mal; tal é o caso de quem, sendo cômico de um crime, teme que outrem revele.

E daqui se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se há temor do mal natural.

O segundo discute-se assim. — Parece que não há temor de mal natural.

1. — Pois, diz o Filósofo, que o temor nos desperta o conselho. — Ora, não deliberamos sobre o que acontece naturalmente, como diz o mesmo autor. Logo, não há temor do mal natural.

2. Demais — Os males naturais como a morte e outros, estão sempre iminentes ao homem. Se pois houvesse temor de tais males, viveríamos sempre a temer.

3. Demais — A natureza não move para o que lhe é contrário. Ora, o mal da natureza dela mesma provém. Logo, não é natural fugirmos desse mal. E, portanto, não há temor natural de um mal natural, ou da natureza.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que não há nada mais temível que a morte, que é um mal natural.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, o temor provém da fantasia de um mal futuro que causa corrupção ou tristeza. Ora, como causa tristeza o mal contrário à vontade, assim causa corrupção o que o é à natureza; e tal é o mal natural. Logo, pode haver temor dele.

Devemos porém considerar que o mal da natureza tem às vezes uma causa natural, e então assim se chama, não só porque priva de um bem da natureza, mas, também porque é efeito desta; tal é a morte natural e outros males. Às vezes, porém, o mal da natureza provém de uma causa não natural; tal é a morte causada violentamente por um perseguidor. E em um e outro caso o mal da natureza é ora temido e ora, não. Pois, o temor provindo da fantasia de um mal futuro, no dizer do Filósofo, o que exclui essa fantasia também exclui o temor. Mas de dois modos pode o mal parecer futuro. — Primeiro, por ser remoto e distante. Assim, à distância nos leva a considerá-lo como não havendo de suceder, e por isso não tememos ou o tememos pouco. Pois, segundo o Filósofo, as coisas que estão muito afastadas não são temidas; assim, embora todos saibamos que havemos de morrer, com isso não nos importamos por não ser próximo. — De outro modo consideramos como não havendo de acontecer um mal futuro, por causa da necessidade, que nos leva a tê-lo por presente. E por isso, o Filósofo diz, que aqueles que vão ser decapitados não temem, vendo a premência da morte iminente; mas para temermos é preciso haver alguma esperança de salvação.

Portanto, se não tememos o mal natural é que não o consideramos como havendo de acontecer. Quando porém ele causa a morte, e é apreendido como próximo, embora nos deixe alguma esperança de salvação, é temido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal natural não provém às vezes da natureza, como já dissemos. Quando porém dela procede, embora não possa ser evitado de todo, pode contudo ser diferido. E nesta esperança podemos deliberar sobre o modo de o evitar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal natural, embora esteja sempre iminente, nem sempre contudo o está proximamente. E por isso nem sempre é temido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A morte e os outros males naturais provém da natureza universal; mas o quanto lhe é possível à natureza particular procura evitá-los. Por onde, pela inclinação da natureza particular, sentimos dor e tristeza causadas por esses males, quando presentes; e temor, se estiverem na iminência de acontecer.

Art. 3 — Se pode haver temor do mal da culpa.

(IIª IIªº, q. 144, a 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que pode haver temor do mal da culpa.

1. — Pois, diz Agostinho, que por um casto temor o homem teme a separação de Deus. Ora, dele só nos separa a culpa, conforme aquilo da Escritura (Is 59, 2): as vossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Logo, pode haver temor do mal da culpa.

2. Demais — Como diz Túlio, tememos, quando futuro, aquilo com que nos contristamos, quando presente. Ora, podemos nos condoer ou contristar com o mal da culpa. Logo, podemos também temê-lo.

3. Demais — A esperança opõe-se ao temor. Ora, aquela pode dizer respeito ao bem da virtude, como se vê no Filósofo. E o Apóstolo diz (Gl 5, 10): Eu confio de vós no Senhor, que não tereis outros sentimentos. Logo, também pode haver temor do mal da culpa.

4. Demais — A vergonha é uma espécie de temor, como já se disse. Ora, ela é provocada por um ato torpe, que é mal da culpa. Logo, também o temor.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que nem todos os males nós os tememos; assim, o sermos injustos ou tardos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, assim como o objeto da esperança é o bem futuro árduo, que podemos alcançar, assim o temor é relativo ao mal futuro árduo, que não podemos facilmente evitar. Donde se conclui, que não nos pode aterrorizar o que é absolutamente da alçada do nosso poder e da nossa vontade, senão só aquilo que tem uma causa extrínseca. Ora, o mal da culpa tem como causa própria a vontade humana. Logo, nada implica que nos possa propriamente aterrorizar.

Como porém a vontade humana pode inclinar-se ao pecado por alguma causa exterior, pode haver temor do mal da culpa e provocado, então, por uma causa exterior, quando aquilo que nos faz inclinar o faz com grande força; p. ex., quando tememos permanecer na sociedade dos maus, sem sermos induzidos a pecar. Mas propriamente falando, em tal disposição o homem teme, antes, a sedução, que a culpa, em sentido próprio, i. é, enquanto voluntária, pois deste modo nada teria que temer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A separação de Deus é uma pena resultante do pecado; ora, toda pena provém, de certo modo, de uma causa exterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tristeza e o temor convêm em que ambos dizem respeito ao mal. Em duas coisas, porém, diferem. Primeiro, porque enquanto a tristeza é provocada pelo mal presente, o temor o é pelo futuro. E segundo, porque a tristeza, pertencendo ao concupiscível e sendo relativa ao mal absolutamente considerado, pode dizer respeito a qualquer mal, grande ou pequeno; ao passo que o temor, pertencendo ao irascível, diz respeito ao mal que vai de mistura com o árduo e difícil, que desaparece quando a vontade pode fazer valer o seu império. Por isso nem sempre tememos, como futuro, aquilo com que nos contristamos, quando presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esperança é relativa ao bem que podemos alcançar. Ora, podemos alcançá-lo ou por nós mesmos ou por meio de outrem. E portanto a esperança pode dizer respeito a um ato de virtude, que cai na nossa alçada. O temor, porém, é relativo ao mal que não está em nosso poder. Por

onde, o mal temido sempre provém de uma causa extrínseca; ao passo que o bem esperado pode provir de causa tanto intrínseca como extrínseca.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já dissemos, a vergonha não é um temor causado pelo ato mesmo do pecado, mas pela torpeza ou ignomínia dele resultante; ora, isso é uma causa extrínseca.

Art. 4 — Se o temor pode ser temido.

O quarto discute-se assim. — Parece que o temor não pode ser temido.

1. — Pois, conservamos, pelo temor tudo o que tememos perder; assim, quem teme perder a saúde a conserva, temendo. Se pois o temor for temido, nós nos livraremos de temer temendo-o. Ora, isto é inadmissível.

2. Demais — Temer é fugir. Ora, ninguém foge de si mesmo. Logo, o temor a si mesmo não teme.

3. Demais — O temor é relativo ao futuro. Ora, quem teme já tem temor. Logo, não pode temê-lo.

Mas, *em contrário*, podemos amar o amor e condoer-nos da dor. Logo, pela mesma razão, também podemos temer o temor.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, é capaz de nos aterrar só o que provém de uma causa extrínseca; e não o que provém da nossa vontade. Ora, o temor provém, em parte, de uma causa extrínseca e, em parte, é da alçada da vontade. Provém de causa extrínseca por ser uma paixão conseqüente à fantasia do mal iminente. E neste sentido podemos temê-lo, i. é, temer que esteja iminente a necessidade de temer, pela iminência de algum mal extremo. É porém da alçada da vontade, por obedecer o apetite inferior à razão, o que nos faculta repelir o temor. E, neste sentido, o temor não pode ser temido, como diz Agostinho. Mas como alguém poderia se servir das razões que ele aduz, para mostrar que o temor de nenhum modo pode ser temido, é necessário respondê-las.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todos os temores são um só temor; mas a diversidade das coisas temidas acarreta a dos temores. Por onde, nada impede nos preservemos de um temor por meio de outro; e assim, por meio deste conservemo-nos sem temer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo um temor pelo qual tememos o mal iminente e outro o pelo que tememos o temor mesmo desse mal, não se segue que o mesmo fuja de si próprio, ou que o mesmo seja a fuga de si próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por causa da diversidade dos temores, já referida, podemos por um temor presente temer um futuro temor.

Art. 5 — Se os males insólitos e os repentinos sejam mais de se temerem.

O quinto discute-se assim. — Parece que os males insólitos e repentinos não são mais de se temerem.

1. — Pois, assim como a esperança é relativa ao bem, assim o temor o é ao mal. Ora, a experiência concorre para o aumento da esperança, no bem. Logo, também no mal concorre para o aumento do temor.

2. Demais — O Filósofo diz, que os mais temidos não são os da ira arrebatada, mas os brandos e os astutos. Ora, como se sabe, os primeiros são mais levados por movimentos súbitos. Logo, as coisas súbitas são menos temíveis.

3. Demais — O que é súbito mais dificilmente é objeto de reflexão. Ora, quanto mais refletimos em certas coisas tanto mais as tememos; e, por isso, diz o Filósofo, que alguns parecem fortes por causa da ignorância; mas, quando sabem que as coisas não são como lhes parecem, fogem. Logo, o repentino é menos temido.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O temor, ao passo que vela pela sua segurança, tem horror ao insólito e repentino, oposto às coisas que ama.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o objeto do temor, é o mal iminente, que não pode ser facilmente repellido. E, isto pode dar-se por duas causas: pela grandeza do mal ou pela debilidade de quem teme. Ora, o insólito e repentino influi em ambos os casos. Primeiro, influi para o mal iminente parecer maior. Pois, quanto mais refletimos nas coisas corpóreas, tanto boas como más, tanto menores elas nos parecem. Por onde, assim como a diuturnidade mitiga a dor do mal presente, como se lê em Túlio, assim, a reflexão prévia diminui o temor do mal futuro. Em segundo lugar, o insólito e repentino concorre para a fraqueza de quem teme, pelo privar dos meios a que pode recorrer para repelir o mal futuro, que de nada podem servir quando o mal ocorre de improviso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É bom o objeto da esperança, que podemos alcançar. Por onde, o que aumenta o nosso poder aumenta naturalmente a esperança; e pela mesma razão diminui o temor, porque este é relativo ao mal a que não podemos facilmente resistir. Ora, a experiência tornando o homem mais forte para agir, assim como aumenta a esperança, diminui o temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que de ira arrebatada não a ocultam; e por isso os males que podem causar não são de tal modo repentinos, que não possam ser previstos. Ao passo, que os brandos e astutos dissimulam a ira; por isso os males com que ameaçam, não podendo ser previstos, atacam de improviso. Donde a dizer o Filósofo que esses são os mais temidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em si mesmos considerados, os bens ou os males corpóreos parecem maiores, no princípio. E a razão é que um contrário parece maior quando comparado com o outro. Assim, quem passa repentinamente da pobreza para as riquezas, mais as estima por comparação com a pobreza passada; e inversamente, os ricos caídos repentinamente na pobreza maior horror têm desta. Por isto, mais tememos o mal repentino, por nos parecerem maiores. Pode porém acontecer, acidentalmente, que não se manifeste a grandeza do mal; assim p. ex., quando os inimigos se ocultam insidiosamente. E então é verdade que o mal, atentamente considerado, se torna mais terrível.

Art. 6 — Se é mais para temer aquilo que não tem remédio.

O sexto discute-se assim. — Parece que não é mais para temer aquilo que não tem remédio.

1. — Pois, para haver temor é preciso reste alguma esperança de salvação, como se disse. Ora, quando o mal não tem remédio não há nenhuma esperança de salvação. Logo, os males dessa natureza não são temidos de modo nenhum.

2. Demais — Não podemos dar nenhum remédio ao mal da morte; pois por força da só natureza não podemos voltar da morte à vida. Entretanto a morte não é o que mais tememos, como diz o Filósofo. Logo, não é o que não tem remédio o que mais tememos.

3. Demais — O Filósofo diz: o diuturno não é melhor do que o que dura só um dia; nem o perpétuo é melhor que o não-perpétuo. Logo, pela mesma razão, nem pior. Ora, o que não tem remédio não difere dos outros males senão pela diuturnidade ou perpetuidade. Logo, não são, por isso, piores ou mais temíveis.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: o temível se torna mais terrível quando, cometida à falta, não podemos corrigi-la; ou quando não há remédio, ou, pelo menos, remédio fácil.

SOLUÇÃO. — O objeto do temor é o mal. Por onde, tudo o que aumenta este aumenta também aquele. Ora, o mal pode aumentar não só especificamente, mas também quanto às circunstâncias, como do sobredito resulta. Ora, dentre estas, a diuturnidade, ou ainda, a perpetuidade são as que mais concorrem para o aumento dele. Pois, o que está no tempo é de certo modo medido pela duração temporal. Logo, se sofrer alguma coisa num determinado tempo é um mal, sofrê-la em tempo duplo é considerado duplo mal. E por esta razão, sofrer esse mesmo mal, num tempo infinito, i. é, sofrê-lo perpetuamente, implica de certo modo um aumento infinito. Ora, os males que, uma vez sucedidos, não podem ter remédio, ou que não o tem fácil, são considerados como perpétuos ou diuturnos. Por onde, tornam-se especialmente temidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há para o mal um duplo remédio. — Um que impede o mal futuro de vir a realizar-se. E, eliminado o remédio, elimina-se a esperança e por conseqüência o temor. Por isso não tratamos aqui desse remédio. — O outro remédio, é o removente do mal atual. E é deste que agora tratamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a morte seja um mal irremediável, contudo não a tememos se não está iminente, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No passo aduzido o Filósofo trata do bem em si, que é específico. Ora, em tal sentido, o bem não se torna maior pela diuturnidade ou perpetuidade, mas pela sua natureza mesma.

Questão 43: Da causa do temor.

Em seguida devemos tratar da causa do temor. E sobre esta questão dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o amor é causa do temor.

(In Psalm.XVIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o amor não é causa do temor.

1. — Pois, o que provoca alguma coisa é causa da mesma. Ora, o temor provoca o amor de caridade, como diz Agostinho. Logo, o temor é causa do amor e não inversamente.

2. Demais — Como diz o Filósofo, tememos sobretudo aqueles de quem esperamos algum mal iminente. Ora, somos levados mais ao ódio do que ao amor daqueles de quem esperamos algum mal. Logo, o temor é causado mais pelo ódio do que pelo amor.

3. Demais — Como já se disse, o que provém de nós mesmos não se manifesta como temível. Ora, o que procede do amor provém, especificamente, do íntimo do coração. Logo, o temor não é causado pelo amor.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É certo que não há outra causa de temor senão a de perdermos o objeto amado quando possuído, ou não possuí-lo quando esperado. Logo, todo temor é causado por amarmos alguma coisa. Portanto, o amor é causa do temor.

SOLUÇÃO. — Os objetos das paixões da alma estão para ela como as formas para os seres naturais ou artificiais; pois as paixões se especificam pelos seus objetos, como os seres naturais pelas suas formas. Por onde, assim como a causa da forma o é daquilo que ela constitui; assim, tudo o que, de qualquer modo, é causa do objeto, é causa da paixão. Ora, a causa de um objeto pode ser eficiente ou dispositiva material. Assim, o objeto do prazer é o bem aparente conveniente e conjunto, cuja causa eficiente é o que produz a conjunção, a conveniência, a bondade ou a aparência desse bem. Por outro lado, a causa dispositiva material é o hábito, ou qualquer disposição pelo qual se nos torna conveniente ou aparente o bem conjunto.

Assim pois no caso em questão, o objeto do temor é o mal considerado como tal, como futuro e próximo e ao qual não podemos resistir facilmente. E portanto o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do objeto do temor, e por consequência do próprio temor. O que porém nos torna de tal modo dispostos que temamos o mal de que acabamos de falar, é causa do temor e do seu objeto, como disposição material. E deste modo o amor é causa do temor. Pois, é de amarmos um bem que se nos torna mal o que dele nos priva; e por isso o tememos como um mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos, o temor em si mesmo e primariamente diz respeito ao mal de que foge, e oposto a algum bem amado, e portanto, nasce do amor. Secundariamente porém respeita aquilo por que provém o mal. E assim, acidentalmente, às vezes provoca o amor, i. é, quando tememos sermos punidos por Deus, observamos-lhe os mandamentos; donde, o início da esperança, que provoca o amor, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Começamos por ter ódio à pessoa de quem esperamos o mal; mas, começa a ser amada desde que dela começamos a esperar o bem. Pois, desde o princípio era amado o bem, a que contraria o mal temido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede relativamente à causa eficiente de um mal temível, ao passo que o amor é causa do mal a modo de disposição material, como já dissemos.

Art. 2 — Se a deficiência é a causa do temor.

(In Psalm.XXVI).

O segundo discute-se assim. — Parece que a deficiência não é causa do temor.

1. — Pois, os que têm poder são os mais temidos. Ora, a deficiência é contrária ao poder. Logo, não é causa do temor.

2. Demais — Os que vão ser decapitados sofrem a máxima deficiência. Ora, eles não temem, como diz Aristóteles. Logo, a deficiência não é causa do temor.

3. Demais — Lutar supõe força e não deficiência: Ora, os competidores temem os que concorrem com eles, como diz Aristóteles. Logo, a deficiência não é causa do temor.

Mas, *em contrário.* — Os contrários são causas uns dos outros. Ora, as riquezas, a força, a multidão dos amigos e o poder excluem o temor, segundo Aristóteles. Logo, a falta desses elementos é a causa do temor.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, podemos descobrir dupla causa do temor: uma, como disposição material de quem teme; a outra, como causa eficiente, da parte de quem é temido.

Quanto ao primeiro ponto, a deficiência é em si mesma causa do temor; pois é por alguma deficiência de forças que não podemos facilmente repelir o mal iminente. Contudo, para causar o temor é preciso tenha a deficiência certa medida. Pois é menor a deficiência que causa o temor do mal futuro, que a consecutiva ao mal presente, que provoca a tristeza. E ainda seria maior a deficiência, se ficasse totalmente eliminado o sentimento do mal, ou o amor do bem, cujo contrário é temido.

Quanto ao segundo, a força e a robustez, em si mesma, é causa do temor. Pois, é por apreendermos, como nocivo o que é forte, que não lhe podemos repelir os efeitos. Pode porém acontecer, acidentalmente, que no caso vertente uma deficiência cause o temor; assim quando é causa de alguém querer nos fazer mal, por uma injustiça, p. ex., ou porque foi lesado antes, ou teme sê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção formulada relativamente à causa do temor procede se se trata da causa eficiente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que vão ser decapitados são presas da paixão de um mal presente. Por onde, esse defeito excede a medida do temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os competidores temem, não por causa do poder com que podem lutar, mas por deficiência de poder; donde o não confiarem em que hão-de vencer.

Questão 44: Dos efeitos do temor.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do temor. E sobre este ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o temor causa contração.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o temor não causa a contração.

1. — Pois, produzida a contração, o calor e os espíritos concentram-se no interior. Ora, o aumento do calor e dos espíritos, no interior, provoca o coração a agir audazmente, como o vemos nos irados; e o contrário se dá com o temor. Logo, este não produz a contração.

2. Demais — Da multiplicação dos espíritos e do calor, internamente, resulta rompermos em palavras, como vemos acontecer com os que padecem alguma dor. Ora, os que temem não dizem palavra, mas antes se tornam taciturnos. Logo, o temor não produz contração.

3. Demais — A vergonha é uma espécie de temor, como já se disse. Ora, os envergonhados enrubescem, como diz Túlio e o Filósofo. Ora, o rubor das faces atesta, não a contração, mas, o contrário dela. Logo, a contração não é efeito do temor.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o temor é um fenômeno produzido pela sístole, i. é, pela contração.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, nas paixões da alma, o elemento formal é o movimento mesmo da potência apetitiva; assim como o material é a transmutação corpórea, sendo, um desses elementos proporcionado ao outro. Por onde, da semelhança e da natureza do movimento apetitivo resulta aquela transmutação. Ora, quanto ao movimento animal do apetite, o temor implica uma certa contração. E a razão é que ele provém da fantasia de um mal iminente que só dificilmente pode ser repellido, como já dissemos. Ora, é a pouca força que faz com que uma coisa possa só dificilmente ser repelida, conforme já se disse. E como a força tanto menos pode quanto menor é, da imaginação mesma, que causa o temor, resulta para o apetite uma certa contração. Assim, vemos nos moribundos a natureza retrair-se para o interior, por causa da pouca força; e vemos também que, nas cidades, quando os cidadãos temem, retraem-se do exterior, concentrando-se, o mais que podem, no interior. E da semelhança com esta contração, pertencente ao apetite animal, resulta que, quando há temor, o calor e os espíritos corpóreos contraem-se no interior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, embora os espíritos dos que temem retraiam-se do exterior para o interior, contudo o movimento deles não é o mesmo nessas pessoas que nos irados. Pois, nestes, por causa do calor e da subtileza dos espíritos, provenientes do desejo da vindicta, o movimento dos espíritos se realiza, interiormente, da parte inferior para a superior; e isso explica que esses espíritos bem como o calor, se concentrem no coração. Donde resulta que os irados se tornam prontos e audazes no ataque. Nos que temem, porém, por causa da frigidez crescente, proveniente do imaginar na falta de forças, os espíritos se movem da parte superior para a inferior. E por isso o calor e os espíritos não se multiplicam no coração, mas antes, dele se afastam; e essa a razão por que os tímidos não atacam prontamente, mas antes, fogem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É natural a qualquer ser que sofre, homem ou animal, recorrer ao auxílio de que dispõe, para repelir o mal presente, causa da dor. E por isso vemos os animais que sofrem alguma dor defenderem-se com os dentes ou com os chifres. Ora, o máximo auxílio contra tudo, de que dispõem os animais, são o calor e os espíritos. Por onde, na dor, a natureza conserva aquele e estes

interiormente, de modo a poder empregá-los na repulsa do mal. E, por isso, o Filósofo diz, que, multiplicados os espíritos e o calor, internamente, por força eles se hão-de manifestar pela voz. Isso explica que os que sofrem mal podem conter-se que não gritem. Nos que temem, porém, o movimento do calor interno e dos espíritos, partindo do coração para os membros inferiores, como já dissemos, faz com que o temor empeça a formação da voz, resultante da emissão dos espíritos para a parte superior, por meio da boca. Por isso o temor nos torna calados; e a mesma causa explica também que o temor nos faz tremer, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os perigos da morte não só contrariam o apetite animal mas também a natureza. Por isto o temor que a morte provoca produz a contração, não só por parte do apetite, mas também por parte da natureza corpórea. Pois o animal, pela imaginação da morte, fica de tal modo disposto, que contrai o calor para a parte interna, como acontece quando a morte é naturalmente iminente. Donde vem o empalidecerem os que temem a morte, como diz Aristóteles. Ao contrário, o mal que a vergonha teme não se opõe à natureza, mas só ao apetite animal. Donde resulta uma certa contração relativa a esse apetite; não porém relativa à natureza corpórea, pois antes, a alma, quase contraída em si mesma, provoca o movimento dos espíritos e do calor, o que os leva a se difundirem externamente. Eis porque os envergonhados enrubescem.

Art. 2 — Se o temor nos torna conciliativos.

(IIª-IIªº, q. 129, a. 7; In Psalm. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que o temor não nos torna conciliativos.

1. — Pois, o que nos torna conciliativos não pode ao mesmo tempo impedir o conselho. Ora, o temor o impede, porque toda paixão perturba a paz, necessária para o bom uso da razão. Logo, o temor não nos torna conciliativos.

2. Demais — O conselho é um ato da razão pelo qual pensamos e deliberamos sobre o futuro. Mas, há certo temor que impede o pensamento e nos faz perder a cabeça, como diz Túlio. Logo, o temor não nos torna conciliativos, mas antes impede o conselho.

3. Demais — Assim como usamos do conselho para evitar o mal, dele usamos também para conseguir o bem. Logo, o temor não nos torna, mais que a esperança, conciliativos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o temor nos torna conciliativos.

SOLUÇÃO. — Podemos ser conciliativos de dois modos. — Pela vontade ou solicitude em aconselhar. E assim o temor nos torna conciliativos, porque, como diz o Filósofo, nós deliberamos sobre as grandes coisas, em que quase descremos de nós mesmos. Ora, o que incute o temor não é mau, absolutamente mas se reveste de uma certa grandeza, por ser apreendido, quer como algo que só dificilmente pode ser repellido, quer como vindo a realizar-se proximamente, conforme já dissemos. Por onde, sobretudo nos temores é que recorremos ao conselho. — De outro modo, dizemos que é conciliativo quem tem a faculdade de aconselhar bem. E neste sentido nem o temor nem qualquer outra paixão nos torna conciliativos. Porque, quando possuídos de uma paixão, vemos as coisas mais ou menos diferentes do que elas na verdade são; assim, o amante acha melhores que na realidade as coisas que ama; e quem teme acha mais terríveis que na realidade as coisas que lhe causam temor. Por onde, por falta da retidão de juízo, qualquer paixão, em si mesma, impede a faculdade de aconselhar bem.

Donde se deduz clara A **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto mais forte é uma paixão tanto maior travamento sofre quem é tomado dela. Por onde, sendo o temor forte, embora queiramos deliberar, ficamos com o pensamento perturbado de tal maneira, que não podemos tomar conselho. Sendo ele porém pequeno, que deixe lugar ao conselho e nem conturbe demasiado a razão, pode até mesmo auxiliar a faculdade de bem aconselhar, em razão da solícitude que provoca.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também a esperança nos torna conciliativos; pois, como diz o Filósofo, ninguém delibera sobre o que desespera, como nem sobre o impossível, segundo o mesmo. Ora, o temor nos torna mais conciliativos que a esperança; porque esta é relativa a um bem que podemos alcançar, e aquele, a um mal que apenas podemos repelir. Por onde, maior dificuldade implica este que aquela; e por isso deliberamos, como já dissemos, quando a situação é difícil, e mal confiamos em nós.

Art. 3 — Se o tremor é efeito do temor.

(Supra, a . 1, ad 2; In Psalm. XVII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o tremor não é efeito do temor.

1. — Pois, ele é resultante da frigidez, sendo por isso que vemos os homens frígidos tremerem. Ora, parece que o temor não causa o frio, mas antes, o calor que desseca; e a prova está em os que temem terem sede, principalmente quando o temor é máximo, como bem o demonstram os conduzidos à morte. Logo, o temor não causa temor.

2. Demais — A emissão do supérfluo é provocada pelo calor; por isso, no mais das vezes, os remédios laxativos são cálidos. Ora, essas emissões são ocasionadas, freqüentemente, pelo temor. Logo, parece que este causa o calor, e portanto não causa tremor.

3. Demais — No temor o calor de fora concentra-se na parte interna. Se, pois, por causa dessa concentração, o homem treme exteriormente, conclui-se por semelhança que, em todos os membros exteriores, o tremor deverá ser causado pelo temor. Ora, tal não se dá. Logo, o tremor do corpo não é efeito do temor.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que o tremor, a palidez e o ranger dos dentes resultam do terror.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o temor provoca uma certa contração de fora para dentro, e isso explica que os membros externos permaneçam frios. Daí o tremor, causado pela debilidade da força reguladora dos membros; e para tal debilidade contribui sobretudo a falta de calor, instrumento pelo qual a alma move, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma vez o calor concentrado, das partes externas para o interior, ele multiplica-se interiormente, e sobretudo nas partes inferiores, i. é, que respeitam à nutrição. E daí, consumida a umidade, nasce a sede e mesmo, às vezes, a soltura do ventre, e emissão da urina e ainda do sêmen. Ou então, essa emissão do supérfluo se dá por causa da contração do ventre e dos testículos, como diz o Filósofo.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — No temor o calor abandona o coração, tendendo dos membros superiores para os inferiores; e por isso, aos temerosos se lhe treme sobretudo o coração e os membros que têm qualquer ligação com o peito, onde está o coração. Isso explica que se lhes treme sobretudo a voz, pela

vizinhança da artéria vocal com o coração. E também lhes treme o lábio inferior e toda a mandíbula inferior, pela ligação que têm com o coração; donde resulta o ranger dos dentes. Pela mesma razão, tremem os braços e as mãos. Ou então, o fenômeno se explica por serem esses membros os mais móveis; e por isso, aos que temem lhes tremem os joelhos, conforme aquilo da Escritura (Is 35, 3): Confortai as mãos frouxas, e corroborai os joelhos débeis.

Art. 4 — Se o temor trava a operação.

O quarto discute-se assim. — Parece que o temor trava a operação.

1. — Pois, a operação fica impedida sobretudo pela perturbação da razão, que é quem a dirige. Ora, o temor perturba a razão, como já dissemos. Logo, trava a operação.

2. Demais — Os que procedem com temor facilmente falham na operação; assim, quem se mete a andar por cima de uma trave suspensa no alto cai, facilmente, por causa do temor; não cairia porém se andasse sobre ela posta em baixo, pois então não teria temor. Logo, o temor trava a operação.

3. Demais — A preguiça ou indolência é uma espécie de temor. Ora, ela trava a operação. Logo, também o temor.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Fl 2, 2): obrai a vossa salvação com receio e com tremor; o que não diria se o temor travasse a livre operação. Logo, o temor não a trava.

SOLUÇÃO. — A operação exterior do homem é causada certo pela alma como primeiro móvel; mas pelos membros corpóreos, como instrumentos. Ora, uma operação pode ficar impedida tanto por defeito do instrumento como do motor principal. Assim, por parte dos instrumentos corpóreos, o temor, em si mesmo e por natureza, trava a operação exterior, pela falta de calor que causa nos membros exteriores. Quanto à alma, por outro lado, se ele for moderado e não perturbar demasiado a razão, contribuirá para a boa operação, causando uma certa solicitude e fazendo-nos deliberar e operar mais atentamente. Se porém crescer de modo a perturbar a razão, impedirá a operação, mesmo da alma. Ora, não é a esse temor que se refere o Apóstolo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que caem de uma trave suspensa no alto é porque sofreram perturbações da imaginação, causada pelo temor do acidente imaginado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda pessoa temerosa foge do que teme; por onde, sendo a preguiça o temor da operação em si mesma, enquanto laboriosa, ela trava a operação, desviando desta a vontade. Mas o temor referente a outras coisas coadjuva a operação na medida mesma em que inclina a vontade a fazer aquilo pelo que fugimos do que tememos.

Questão 45: Da coragem.

Em seguida devemos tratar a coragem. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a coragem é contrária ao temor.

(Supra, q. 23, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a coragem não é contrária ao temor.

1. — Pois, como diz Agostinho, a coragem é um vício. Ora, o vício é contrário à virtude. Logo, não sendo o temor virtude, mas paixão, a coragem não lhe é contrária.

2. Demais — A unidade é contrária à unidade. Ora, a esperança é contrária ao temor. Logo, não o é o temor.

3. Demais — Uma paixão exclui a sua oposta. Ora, a segurança é a excluída pelo temor; pois, como diz Agostinho, o temor vela pela sua segurança. Logo, a segurança é contrariada pelo temor e não pela coragem.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem é contrária ao temo.

SOLUÇÃO. — Está em a natureza dos contrários distarem entre si no máximo grau, como diz Aristóteles. Ora, o que dista em máximo grau do temor é a coragem. Pois, aquele receia o dano futuro, por causa da vitória deste sobre a pessoa que teme; ao passo que a coragem afronta o perigo iminente, por causa da sua vitória sobre o próprio perigo. Por onde e manifestamente, a coragem é contrária ao temor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ira, a coragem e os nomes de todas as paixões podem ser tomados em dupla acepção. Numa, enquanto implicam, absolutamente, o movimento do apetite sensitivo para algum objeto bom ou mau; e nesse sentido designam paixões. Noutra, enquanto simultaneamente com esse movimento, implicam desvio da ordem da razão; e nesse sentido designam vícios. Ora, é nesta última acepção que Agostinho toma a coragem; ao passo que nós a tomamos na primeira.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não pode haver pluralidade de contrários à unidade, tomada num mesmo sentido; mas nada impede tal se dê quando ela é tomada em sentidos diversos. E assim, como já dissemos, as paixões do irascível têm dupla contrariedade: uma, pela oposição do bem e do mal, e assim o temor é contrário à esperança; outra, pela de aproximação e afastamento, e assim a coragem é contrária ao temor, ao passo que a esperança o é ao desespero.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A segurança nada significa de contrário ao temor, mas só a exclusão deste; pois, dizemos que está seguro quem não teme. Por onde, a segurança se opõe ao temor, como privação; a coragem, porém, como contrário. Ora, como este inclui em si a privação, assim a coragem inclui a segurança.

Art. 2 — Se a coragem resulta da esperança.

(Supra, q.25, a . 3; De Verit., q. 26, a . 5, ad 2; III Ethic., lect. XV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a coragem não resulta da esperança.

1. — Pois, a coragem é relativa ao mal aterrorizante, como diz Aristóteles. Ora, a esperança diz respeito ao bem, como já dissemos. Logo, têm objetos diversos e não pertencem à mesma ordem. Portanto, a coragem não resulta da esperança.

2. Demais — Como a coragem é contrária ao temor, assim o desespero o é à esperança. Ora, o temor não resulta do desespero, pois antes, este exclui aquele, como diz o Filósofo. Logo, a coragem não resulta da esperança.

3. Demais — A coragem visa um certo bem, a saber, a vitória. Ora, tender para um bem árduo é próprio da esperança. Logo, a coragem é o mesmo que a esperança e, portanto, dela não resulta.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: os que têm esperança firme são corajosos. Logo, parece que a coragem resulta da esperança.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos muitas vezes, todas as paixões da alma, de que tratamos, pertencem à potência apetitiva. Ora, todos os movimentos dessa potência se reduzem à busca e à fuga. Ora, uma e outra visam um determinado objeto essencial ou acidentalmente; essencialmente falando, buscamos o bem e fugimos do mal. Acidentalmente porém, podemos buscar o mal por causa de algum bem, que vai de mistura com ele, e fugir do bem, por causa de algum mal que lhe está adjunto. Mas, como o acidental depende do essencial, a busca do mal depende da do bem, assim como a fuga do bem depende da do mal. Ora, os quatro casos considerados dizem respeito às quatro paixões; a busca do bem é própria da esperança; a fuga do mal é própria do temor; a busca do mal aterrorizante pertence à coragem, e a fuga do bem, ao desespero. Donde se conclui que a coragem resulta da esperança, pois, é porque esperamos superar um mal aterrorizante iminente que o afrontamos audazmente. Ao passo que do temor resulta o desespero, pois desesperamos quando tememos a dificuldade que rodeia o bem esperado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colheria se o bem e o mal fossem objetos sem dependência entre si. Mas como o mal se ordena, de certo modo, ao bem, pois lhe é posterior como a privação o é ao hábito, há-de, por força, a coragem, que afronta o mal, ser posterior à esperança, que busca o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o bem em si mesmo tenha prioridade sobre o mal, contudo a fuga diz respeito, primeiro, ao mal, que ao bem; assim como a prossecução é própria primeiro ao bem, que ao mal. Por onde, como a esperança tem prioridade sobre a coragem, assim o temor a tem sobre a desesperação. E como do temor nem sempre resulta o desespero, mas, só quando for intenso; assim, da esperança nem sempre resulta coragem, senão só quando ela for veemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A coragem embora relativa ao mal a que está conjunto o bem da vitória, segundo o pensa o corajoso, visa contudo o mal; ao passo que a esperança visa o bem conjunto. E semelhantemente, o desespero visa o bem diretamente, de que foge; ao passo que o temor respeita o mal adjunto. Por onde, propriamente falando, a coragem não é parte, mas efeito da esperança; assim como o desespero não é parte, mas efeito do temor. E por isto também, a coragem não pode ser uma paixão principal.

Art. 3 — Se a deficiência pode ser causa da coragem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a deficiência pode ser causa da coragem.

1. — Pois, diz o Filósofo, que os amantes do vinho são fortes e audazes. Ora, do vinho provém o efeito da embriaguez. Logo, a coragem é causada por um defeito.

2. Demais — O Filósofo diz, que os inexperientes dos perigos são corajosos. Ora, a inexperiência é um defeito. Logo, a coragem é causada por um defeito.

3. Demais — Os que sofreram injustiças costumam ser mais corajosos, como também os animais, quando açotados, como diz Aristóteles. Ora, sofrer injustiça é uma deficiência. Logo, a coragem é causada por esta.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a causa da coragem está em se trazer na fantasia, a esperança da salvação próxima e de estarem longe ou não existirem coisas que aterrorizam. Ora, o que implica uma deficiência ou diz respeito à remoção do que salva, ou à proximidade do que aterroriza. Logo, nada que implique deficiência pode ser causa da coragem.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos antes, a coragem resulta da esperança e é contrária ao temor. Por onde, tudo o que, por natureza, causa a esperança ou exclui o temor é causa da coragem. Como porém o temor, a esperança e também a coragem, sendo paixões, supõem um movimento do apetite, e uma certa transmutação corpórea, à dupla luz podemos considerar a causa da coragem: quanto à provocação da esperança ou quanto à exclusão do temor. Aquela é relativa ao movimento apetitivo; esta, à transmutação corpórea.

Quanto ao movimento apetitivo, resultante da apreensão, a esperança, causadora da coragem, é provocada pelo que nos leva a pensar ser-nos possível alcançar a vitória. Ou pelo nosso próprio poder, como pela força do corpo, pela experiência dos perigos, pela abundância do dinheiro e por coisas semelhantes. Ou pelo poder de outros, como o grande número de amigos ou quaisquer outros auxiliares; e principalmente se confiarmos no auxílio divino. Por onde, os de mais confiança em Deus são os mais corajosos, como diz o Filósofo. Ao passo que, segundo este mesmo modo, o temor é excluído pelo afastamento de coisas aterrorizantes, próximas; p. ex., por não termos inimigos, por não termos feito mal a ninguém, por não vermos nenhum perigo iminente; pois os perigos parecem iminentes sobretudo aos que fizeram mal aos outros.

De outro lado, quanto à transmutação corpórea, a coragem é causada pela provocação da esperança e pela exclusão do temor, por parte dos elementos que produzem o calor no coração. E por isso diz o Filósofo, que os de coração pequeno são mais corajosos; e os animais de coração grande são tímidos; porque o calor natural não pode aquecer um coração grande tão bem como aquece um pequeno, assim como o fogo não pode aquecer uma casa grande tão bem como uma pequena. E noutro livro, diz que os de pulmão sanguíneo são mais corajosos, por causa do calor do coração daí resultante. E no mesmo lugar diz que os amantes do vinho são mais corajosos, por causa da calidez do mesmo. Por isso dissemos, que a embriaguez contribui para a firmeza da esperança; pois, o calor do coração repele o temor e causa a esperança, pelo distender-se, pelo amplificar-se do coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A embriaguez causa a coragem, não como defeito, mas por dilatar o coração, e também por dar uma certa amplitude à estimativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os inexperientes dos perigos são mais corajosos, não por deficiência, mas por acidente; isto é, enquanto que, pela inexperiência, não conhecem a própria debilidade nem a presença dos perigos; e assim, da eliminação da causa do temor resulta a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, os que sofreram injustiça tornam-se corajosos por pensarem que Deus lhes vem em auxílio aos que se acham nessas condições. Por onde é claro que nenhuma deficiência pode causar a coragem senão por acidente; i. é, enquanto tem alguma excelência adjunta, verdadeira ou julgada tal, seja por nós mesmos, ou por outrem.

Art. 4 — Se os corajosos são mais audazes antes dos perigos do que depois de estarem neles.

(III Ethic., lect. XV).

O quarto discute-se assim. — Parece que os corajosos não o são mais antes dos perigos do que depois de neles estarem.

1. — Pois, o tremor é causado pelo temor, que é contrário à coragem, como do sobredito resulta. Ora, os corajosos, a princípio tremem, às vezes, como diz o Filósofo. Logo, não são mais corajosos antes dos perigos que depois de neles estarem.

2. Demais — A paixão se intensifica com o crescimento do seu objeto; assim, se o bom é amável, mais sê-lo-á o melhor. Ora, o árduo é o objeto de coragem. Logo, o crescimento daquele importa o desta. E como o perigo presente se torna mais árduo e difícil, há-de acarretar também o aumento da coragem.

3. Demais — Sofrimentos causados provocam a ira. Ora, esta causa a coragem; pois, como diz o Filósofo, a ira é corajosa. Logo, parece que se tornam mais corajosos os que já estão nos perigos e feridos.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles, que os corajosos, antes dos perigos, correm-lhes veloz e ardentemente ao encontro; mas, quando neles se acham, recuam.

SOLUÇÃO. — A coragem, sendo um movimento do apetite sensitivo, resulta da apreensão da potência sensitiva. E, esta não compara nem indaga circunstâncias particulares, mas julga subitamente. Ora, acontece às vezes que, por uma súbita apreensão, não pode ser conhecido tudo o que suscita dificuldade, num caso dado. Donde, os movimentos da coragem, que afrontam o perigo. Pelo que, quando entramos a experimentá-lo, sentimos maiores dificuldades do que a princípio pensávamos, e por isso recuamos.

Ao passo que a razão examina tudo o que, num caso dado, pode suscitar dificuldades. E isto explica que os fortes, que afrontam os perigos, depois de havê-los examinados, parecem remissos, a princípio, porque os afrontam não apaixonadamente, senão com a devida deliberação. Mas, quando já se acham metidos nos perigos, nenhuma surpresa experimentam; antes, eles lhes parecem menores do que a princípio pensaram. — Ou então é que os fortes afrontam os perigos movidos pelo bem da virtude, perseverando neles a vontade do bem, quaisquer que sejam aqueles. Ao passo que os corajosos, só pela impressão alimentam a esperança e excluem o temor, como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também aos corajosos pode sobrevir o tremor, pelo concentrar-se do calor, de fora para dentro, como se dá com os que temem, Ao passo, que aos corajosos o calor se lhes concentra no coração, aos que temem se lhes concentra nas partes inferiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto do amor é o bem puro e simples; por isso, se este aumenta, aumenta pura e simplesmente aquele. Ao passo que o objeto da coragem é composto de bem e de mal; e o seu movimento contra o mal pressupõe o da esperança para o bem. Por onde, o tal movimento não cresce mas, antes, diminui, quando a dificuldade do perigo cresce a ponto de exceder a esperança. Se esse movimento, porém, se mantiver quanto maior for o perigo, tanto maior será julgada a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um ferimento não causa a ira se não supusermos a existência da esperança, como a seguir se dirá. Se pois, o perigo for tamanho, que excede a esperança da vitória, dele não resultará a ira. Mas é verdade que, da seqüência desta, resulta o aumento da coragem.

Questão 46: Da ira, em si mesma.

Em seguida, devemos tratar da ira. — E, primeiro, da ira em si mesma. Segundo, da causa produtiva da ira e do seu remédio. Terceiro, do seu efeito.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a ira é uma paixão especial.

(Supra, q. 23, a . 4; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ira não é uma paixão especial.

1. — Pois, da ira tem a sua denominação a potência irascível. Ora, a esta pertence, não só uma, mas muitas paixões. Logo, a ira não é uma paixão especial.
2. Demais — Cada paixão especial tem a sua contrária, como verá claramente quem as examinar uma por uma. Ora, não há nenhuma paixão contrária à ira, como já se disse. Logo, não é uma paixão especial.
3. Demais — Uma paixão especial não inclui outra. Ora, a ira inclui muitas paixões, pois vai de mescla com a tristeza, com a esperança e com o prazer, como se vê claramente no Filósofo. Logo, não é uma paixão especial.

Mas, *em contrário*, Damasceno considera a ira como uma paixão especial; e semelhantemente Túlio.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma expressão ser geral. Ou como predicação, e assim a palavra animal se aplica geralmente a todos os animais; ou como causa, e assim o sol é a causa geral de tudo o que se produz nos seres da terra, segundo Dionísio. Ora, assim como o gênero contém, potencialmente, muitas diferenças, quanto à semelhança da matéria, assim a causa agente, muitos efeitos quanto à virtude ativa. Um efeito porém pode ser produzido pelo concurso de diversas causas. E como toda causa permanece, de certa maneira, no seu efeito, podemos também dizer, de um terceiro modo, que o efeito, produzido pela reunião de muitas causas, tem uma certa generalidade, enquanto as encerra, de certo modo, atualmente.

Por onde, do primeiro modo, a ira não é uma paixão geral, mas entra na mesma divisão que as outras, como já dissemos. — E nem do segundo. Pois, não é a causa das outras paixões; ao passo que, deste modo, podemos considerar o amor como uma paixão geral, segundo vemos claramente em Agostinho; pois, ele é a raiz primeira de todas as paixões, como já dissemos. Num terceiro modo porém, a ira pode ser considerada paixão geral, enquanto causada pelo concurso de muitas paixões. Pois, o movimento da ira não se manifesta senão porque sofremos alguma tristeza e porque nos está presente o desejo e a esperança de nos vingarmos, porquanto, no dizer do Filósofo, o irado nutre a esperança de se vingar; pois, deseja a vindicta como lhe sendo possível. Por onde, se for muito avantajada a pessoa que nos causou um mal, não dará lugar à ira, mas só à tristeza, como diz Avicena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência irascível recebe da ira a sua denominação; não que todos os movimentos dessa potência se lhe reduzam a ela, mas porque todos nela acabam; ora, entre todos os referidos movimentos este é o mais manifesto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por isso mesmo que a ira é causada por paixões contrárias, a saber, pela esperança, que visa o bem, e pela tristeza, que visa o mal, ela inclui em si a contrariedade; por isso não

tem contrário. Como também as cores médias não têm contrariedade senão a que resulta das cores simples que as causam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ira inclui muitas paixões; não, certo, como o gênero inclui as espécies, mas antes, como a causa contem o efeito.

Art. 2 — Se o objeto da ira é o mal.

(Infra, a . 6; De malo, q. 12, a . 2, 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o objeto da ira é o mal.

1. — Pois, como diz Gregório Nissenho, a ira é quase a escudeira da concupiscência, porque impugna o que impede a esta. Ora, todo impedimento implica a noção de mal. Logo, a ira diz respeito ao mal, como seu objeto.

2. Demais — A ira e o ódio convêm no mesmo efeito, pois uma e o outro nos causam dano. Ora, o ódio tem o mal como objeto, segundo já se disse. Logo, também a ira.

3. Demais — A ira é causada pela tristeza, e por isso o Filósofo diz que a ira age acompanhada da tristeza. Ora, o objeto desta é o mal. Logo, também o daquela.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a ira provoca a vindicta. Ora, o desejo da vindicta é o desejo do bem, pois se refere à justiça. Logo, o objeto da ira é o bem.

DEMAIS. — A ira vai sempre junta com a esperança, e por isso causa o prazer, como diz o Filósofo. Ora, o objeto da esperança e do prazer é o bem. Logo, também o da ira.

SOLUÇÃO. — O movimento da virtude apetitiva é consecutivo ao ato da apreensiva. Ora, esta pode apreender um objeto de dois modos; de modo incompleto, como quando inteligimos o que é o homem; e de modo complexo, como quando inteligimos que a cor branca existe num homem. Por onde, de ambos esses modos a virtude apetitiva pode tender para o bem e para o mal. A modo de simples e incompleto, quando o apetite segue simplesmente o bem ou adere a ele, ou quando foge do mal. E tais movimentos constituem o desejo e a esperança, o prazer e a tristeza, e outros semelhantes. A modo de complexo, como quando o apetite deseja algum bem ou mal para alguém, quer tendendo para um determinado objeto, quer fugindo do mesmo. E isto é manifesto no amor e no ódio, pois amamos a quem desejamos o bem, e odiamos a quem queremos o mal. E o mesmo se dá com a ira: quem está irado procura vingar-se. Por onde, o movimento da ira tende para dois termos: para a vindicta em si, que deseja e espera, como um bem, provindo daí o deleite; e para aquele de quem quer tirar vingança, como alguém que lhe é contrário e nocivo, o que implica a noção do mal.

Ora a esta luz, há uma dupla diferença a considerar entre a ira e o amor e o ódio. A primeira é que a ira sempre diz respeito a dois objetos; ao passo que o amor e o ódio às vezes visam só um objeto, como quando dizemos que alguém ama ou detesta o vinho ou coisa semelhante. A segunda é que os dois objetos a que diz respeito o amor são bons, pois o amante quer o bem a alguém como sendo conveniente a este último. E os dois objetos a que diz respeito o ódio são um e outro de natureza má; pois, quem odeia quer o mal a alguém como lhe sendo inconveniente a este. A ira, ao contrário, considera como bom um objeto, a saber, a vindicta que deseja; e outro, como mal, a saber, o homem nocivo, de quem se quer vingar. Por onde, é uma paixão composta, de certo modo, de paixões contrárias.

E daqui se deduz claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se a ira tem sua sede no concupiscível.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ira tem a sua sede no concupiscível.

1. — Pois, como diz Túlio, a ira é uma espécie de desejo. Ora, o desejo, pertence ao concupiscível. Logo, também a ira.

2. Demais — Agostinho diz que a ira se transforma no ódio. E Túlio, no livro supra-citado, que o ódio é a ira inveterada. Ora, o ódio, como o amor, tem a sua sede no concupiscível. Logo, também a ira.

3. Demais — Damasceno e Gregório Nisseno dizem que a ira compõe-se da tristeza e do desejo. Ora, tanto este como aquele têm sua sede no concupiscível. Logo, também a ira.

Mas, *em contrário*. — A potência concupiscível é diferente da irascível. Se pois a ira pertencesse ao concupiscível, a potência irascível não tiraria dela a sua denominação.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as paixões do irascível diferem das do concupiscível, por serem os objetos destas o bem e o mal absolutos; ao passo que os objetos daquelas são o bem e o mal acompanhados de certa dificuldade ou arduidade. Ora, como já dissemos, a ira visa dois termos: a vindicta que deseja, e a pessoa de quem quer tirá-la. E em ambos esses casos ela requer uma certa arduidade, pois o seu movimento não se manifesta senão com uma certa grandeza relativamente a esses dois termos; pois, como diz o Filósofo, às coisas nulas ou muito pequenas não lhes damos nenhum valor. Por onde é manifesto, que a ira não tem sua sede no concupiscível, mas, no irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Túlio denomina desejo o apetite de qualquer bem futuro, sem levar em conta as condições de árduo ou não árduo. E, a esta luz, inclui a ira no desejo, como desejo que é da vingança. E assim o desejo é comum ao irascível e ao concupiscível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a ira se transforma no ódio, não porque a mesma paixão, numericamente, que era antes ira, venha a ser, em seguida, quando inveterada, o ódio; mas, isso se dá em virtude da causalidade. Pois a ira, quando diuturna, causa o ódio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a ira se compõe da tristeza e do desejo, não como partes, mas como causas. Pois, como já dissemos, as paixões do concupiscível são as causas das do irascível.

Art. 4 — Se a ira é acompanhada da razão.

(IIª IIªº, q. 156, a . 4; VII Ethic., lect. VI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a ira não é acompanhada da razão.

1. — Pois a ira, sendo uma paixão, tem sua sede no apetite sensitivo. Ora, este segue, não a apreensão da razão, mas a da parte sensitiva. Logo, a ira não é acompanhada da razão.

2. Demais — Os brutos não tem razão, e contudo são susceptíveis de ira. Logo, esta não é acompanhada daquela.

3. Demais — A embriaguez, que priva da razão, dá incremento à ira. Logo, esta não é acompanhada da razão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira, de certo modo, é consecutiva à razão.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a ira é o desejo da vingança. Ora, este importa uma relação entra a pena que deve ser infligida e o mal que sofremos; donde o dizer o Filósofo, que quando pensamos que é necessário atacar alguém de tal modo, logo ficamos irados. Ora, comparar e pensar é próprio da razão. Logo, a ira vai de certo modo acompanhada da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento da potência apetitiva pode ir acompanhado da razão, de dois modos. Ou quando a razão ordena, o que faz com que a vontade, dela acompanhada, se chame apetite racional; ou quando a razão enuncia, e assim a ira é acompanhada da mesma. Pois, diz o Filósofo, que a ira vai acompanhada da razão, não como ordenante, mas como manifestativa da injúria. Porque o apetite sensitivo obedece à razão, não imediatamente, mas, mediante a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os brutos têm um instinto natural que lhes foi infundido pela razão divina, em virtude do qual são dotados de movimentos interiores e exteriores semelhantes aos da razão, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo já foi dito, a ira ouve de certo modo a razão, que nos anuncia que fomos injuriados; mas não a ouve perfeitamente, porque não lhe observa a regra, no tirar a vingança. Por onde, para haver ira é necessário um ato de razão e mais o impedimento da mesma. E por isso o Filósofo diz, que os demasiado ébrios não ficam irados, por não serem susceptíveis de nenhum juízo da razão; mas, quando pouco ébrios, podem ficar irados, como quem tem o juízo da razão, mas travado.

Art. 5 — Se a ira é mais natural que a concupiscência.

(IIª-IIªº, q. 156, a . 4; De Verit., q. 25, a . 6, ad 4; VII Ethic., lect. VI).

O quinto discute-se assim. — Parece que a ira não é mais natural que a concupiscência.

1. — Pois, diz-se que é próprio do homem ser um animal manso por natureza. Ora, a mansidão opõe-se à ira, como diz o Filósofo. Logo, esta não é mais natural que a concupiscência; antes, parece de todo contrária à natureza do homem.

2. Demais — A razão se opõe à natureza, pois, não dizemos que quem age conforme a razão também o faz de conformidade com a natureza. Ora, a ira é acompanhada da razão, ao passo que a concupiscência não o é, como diz Aristóteles. Logo, esta é mais natural que aquela.

3. Demais — A ira é o desejo da vingança; ora, a concupiscência é sobretudo o apetite dos prazeres do tato, a saber, os da mesa e os venéreos. Ora, estes são mais naturais ao homem que a vingança. Logo, a concupiscência é mais natural que a ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira é mais natural que a concupiscência.

SOLUÇÃO. — Chama-se natural ao que é causado pela natureza, como se vê claramente em Aristóteles. Por onde, só pela sua causa é que podemos saber se uma paixão é mais ou menos natural. Ora, a causa de uma paixão, como já dissemos, pode ser considerada de dois modos: em relação ao objeto e em relação ao sujeito. — Se pois considerarmos a causa da ira e da concupiscência em relação ao objeto,

esta, sobretudo quanto referente aos prazeres da mesa e aos venéreos, é mais natural que aquela, porquanto esses prazeres são mais naturais que a vingança. — Se porém considerarmos a causa da ira relativamente ao sujeito, então ela é de certo modo mais natural, assim como, de certo modo, também a concupiscência o é.

Pois, a natureza de um homem pode ser considerada, genérica, especificamente, ou segundo a compleição própria do indivíduo. — Assim, se considerarmos a natureza genérica, que é a do homem enquanto animal, então a concupiscência é mais natural que a ira; pois, é pela natureza comum em si mesma, que o homem tem certa inclinação para desejar o que lhe conserva a vida, específica ou individualmente. — Se porém considerarmos a sua natureza específica, i. é, enquanto racional, então a ira é-lhe mais natural que a concupiscência, por ser, mais que esta, acompanhada da razão. Por isso, diz o Filósofo, que é mais humano punir — o que diz respeito à ira — que ser manso, porque todos os seres se insurgem naturalmente contra o que lhes é contrário e nocivo. — Se porém considerarmos a natureza de um indivíduo na sua compleição própria, então a ira é mais natural que a concupiscência, porque mais facilmente que a esta ou qualquer outra paixão, segue uma tendência natural, resultante da compleição. Ora, é predisposto à ira quem tem compleição colérica; e a cólera move-se mais rapidamente que os outros humores, comparável por isso ao fogo. Por onde, quem por compleição natural tem predisposição para a ira, encoleriza-se mais prontamente do que cede à concupiscência o que é para esta predisposto. Por isso, como diz o Filósofo, a ira, mais que a concupiscência, transmite-se dos pais aos filhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Podemos considerar no homem a compleição natural, corpórea, que é equilibrada, e a razão em si mesma. Relativamente pois a essa compleição, não há no homem, natural e especificamente, sobreexcelência da ira nem de qualquer outra paixão, por causa do equilíbrio da compleição. Ao passo que os brutos, quanto mais se afastam dessa qualidade de compleição para a disposição de uma compleição extrema, tanto mais ficam naturalmente dispostos ao excesso de alguma paixão; assim, o leão, à audácia; o cão, à ira, a lebre, ao temor e assim por diante. Quanto à razão, por outro lado, é natural ao homem tanto o irar-se como o ser manso, pois ela de certo modo provoca a ira, indicando-lhe a causa e, de certo modo, a acalma, enquanto o irado não obedecer totalmente ao império da razão, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão em si mesma também pertence à natureza do homem. Logo, por isso mesmo que a ira é acompanhada da razão, é que, de certo modo, é natural ao homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede, quanto à ira e à concupiscência, relativamente ao objeto.

Art. 6 — Se a ira é mais grave que o ódio.

(IIª-IIªº, q. 158, a . 4; De Malo, q. 12, a . 4).

O sexto discute-se assim. — Parece que a ira é mais grave que o ódio.

1. — Pois, como diz a Escritura (Pr 27, 4), a ira não tem misericórdia, nem o furor que rompe. Ora, o ódio às vezes tem misericórdia. Logo, a ira é mais grave que o ódio.

2. Demais — Sofrer um mal e padecer dor por causa disso é mais que sofrer apenas. Ora, a quem odeia lhe basta que a pessoa odiada sofra um mal; ao passo que o irado quer, além disso, que ela o saiba e padeça com isso, como diz o Filósofo. Logo, a ira é mais grave que o ódio.

3. Demais — Quanto mais elementos concorrem para a estabilidade de uma coisa tanto mais estável ela é; assim, o hábito mais permanente é o causado por muitos atos. Ora, a ira é causada pelo concurso de várias paixões, como já se disse, o que se não dá com o ódio. Logo, é mais grave e mais estável que este.

Mas, *em contrário*, Agostinho compara o ódio a uma trave, e a ira a uma palha.

SOLUÇÃO. — A espécie e a natureza de uma paixão se deduzem do seu objeto. Ora, a ira e o ódio, de um mesmo sujeito, têm o mesmo objeto; pois, como quem odeia deseja o mal ao odiado, assim o irado aquele contra quem dirige a sua ira. Mas, não pela mesma razão, pois o primeiro deseja o mal do inimigo, enquanto mal; ao passo que o segundo o deseja para aquele contra o qual está encolerizado, não enquanto mal, mas enquanto tem um certo caráter de bem, i. é, enquanto o considera como justo, por ser uma vingança. Por onde, como também antes já dissemos, o ódio consiste na aplicação do mal ao mal; ao passo que a ira, na do bem ao mal. Ora, é manifesto que desejar o mal a alguém, sob a idéia de justiça, encerra menos da essência do mal, do que lhe querer, pura e simplesmente, o mal. Pois, no primeiro caso pode-se estar de acordo com a virtude da justiça, se for por obediência a uma prescrição da razão. Ao passo que a ira só é má porque, no vingar-se, não obedece ao preceito da razão. Por onde, é manifesto que o ódio é muito pior e mais grave que a ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dois elementos podemos levar em conta, na ira e no ódio, a saber: aquilo mesmo que desejamos e a intensidade do desejo. — Quanto ao primeiro, a ira tem mais misericórdia que o ódio. Pois, como o ódio deseja o mal de outrem, em si mesmo, não há medida de mal que o sacie; porque, no dizer do Filósofo, as coisas desejadas em si mesmas são-no sem medida; assim o avarento deseja as riquezas. Donde o dito da Escritura (Ecle 12, 16): O inimigo, se achar ocasião, não se fartará de sangue. Ao passo que a ira não deseja o mal senão sob as aparências de justa vingança; por onde, o irado se compadece quando o mal que lhe foi feito excede, na sua apreciação, a medida da justiça. E, por isso, o Filósofo diz que o irado se compadece à vista dos muitos males sofridos pelo seu adversário, ao passo que quem odeia de nenhum modo se compadece. — De outro lado, quanto à intensidade do desejo, a ira exclui a misericórdia, mais que o ódio porque o seu movimento é mais impetuoso, por causa da inflamação da cólera. Por isso, a Escritura logo acrescenta (Pr 27, 4): quem poderá suportar o ímpeto de um espírito concitado?

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos, o irado deseja o mal de alguém enquanto este se reveste das aparências de uma vingança justa. Ora, a vingança se realiza pela aplicação de uma pena; e da natureza desta é ser contrária à vontade, ser aflitiva e aplicada em expiação de alguma culpa. Por isso, o irado deseja que aquele a quem castigou o sinta e o sofra e conheça que esse castigo lhe é aplicado por causa da injúria assacada a outrem. Quem odeia porém nada disso lhe importa, porque deseja o mal de outrem como tal. Ora, não é verdade que aquilo que nos causa pena seja pior. Pois, a injustiça e a imprudência, sendo males não causam pena àqueles em quem existem, por serem voluntários, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O causado por muitas causas é mais estável quando as causas estão compreendidas numa mesma noção; mas, uma causa pode prevalecer sobre muitas outras. Ora, o ódio provém de causa mais permanente que a ira. Pois esta provém de uma comoção do ânimo, por causa de um mal que nos foi feito; ao passo que o ódio, de uma disposição pela qual reputamos como nos sendo contrário e nocivo o que odiamos. Por onde, como a paixão passa mais depressa que a disposição ou o hábito, assim a ira se desvanece mais rápido que o ódio, embora também o ódio seja paixão proveniente de uma determinada disposição. Por isso o Filósofo diz, que o ódio é mais incurável que a ira.

Art. 7 — Se a ira só tem por objeto os susceptíveis de justiça.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a ira não tem por objeto só os susceptíveis de justiça.

1. — Pois, o homem não pode exercer a justiça para com os seres irracionais. Ora, às vezes o homem se encoleriza contra seres irracionais; assim, quando um escritor, irado, arroja a pena ou o cavaleiro açoita o cavalo. Logo, a ira não tem por objeto somente os seres susceptíveis de receber a justiça.

2. Demais — Não há justiça do homem para consigo mesmo nem para com tais coisas que a ele próprio lhe dizem justiça, como diz o Filósofo. Ora, às vezes o homem se encoleriza contra si mesmo; assim o penitente, por causa do pecado, donde o dizer a Escritura (Sl 4, 5): Irai-vos e não queirais pecar. Logo, a ira não tem como objeto somente os seres susceptíveis de receberem a justiça.

3. Demais — Podemos praticar a justiça e a injustiça para com toda uma classe de pessoas ou toda uma comunidade; p. ex., quando uma cidade lesa a alguém. Ora, a ira não recai sobre nenhuma classe de pessoas, mas só sobre um indivíduo singular, como diz o Filósofo. Logo, a ira não tem como objeto próprio aqueles somente que são susceptíveis de justiça ou injustiça.

Mas o contrário se pode concluir do que diz o Filósofo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a ira busca o mal na medida em que este exerce a função de justiça vindicativa. Por onde a ira é relativa aos mesmos a que o é a justiça e a injustiça. Pois, é próprio da justiça exercer a vingança; e lesar a outrem é o constitutivo da injustiça. Assim, tanto pela causa, que é a lesão praticada por outrem, como também por parte da vindicta a tirar dele, o que visa o irado, é manifesto que a ira tem o mesmo objeto que a justiça e a injustiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse, a ira, embora seja acompanhada da razão pode porém existir também nos brutos, carecentes de razão, enquanto movidos por um instinto natural mediante a imaginação à prática de atos semelhantes aos atos racionais. Assim pois, tendo o homem razão e imaginação, de dois modos pode nele nascer o movimento da ira. — Primeiro, quando só a imaginação denuncia a lesão. E assim algum movimento de ira nasce mesmo contra seres irracionais e inanimados, à semelhança do movimento originado nos animais contra tudo o que lhes seja nocivo. — De outro modo, quando a razão é a que denuncia a lesão. E assim, como diz o Filósofo, de nenhum modo pode se exercer a ira contra seres insensíveis nem contra os mortos; quer por não sentirem, qualidade que sobretudo supõe os irados naqueles contra quem se encolerizam; quer também por não ser possível exercer contra eles a vindicta, pois não podem cometer nenhuma injúria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, o homem pode exercer para consigo mesmo uma certa justiça e injustiça metafórica: é enquanto a razão rege o irascível e o concupiscível. E neste sentido também se diz que o homem tira vindicta de si mesmo; e por consequência se encoleriza contra si mesmo. Mas própria e essencialmente falando, ninguém pode irar-se contra si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença única assinalada pelo Filósofo entre o ódio e a ira está em o ódio poder referir-se a uma classe de pessoas e assim odiamos todo gênero de ladrões; ao passo que a ira não pode recair senão sobre um indivíduo singularmente considerado. E a razão disso está em o ódio ser causado porque a qualidade de um ser é apreendida como dissonante da nossa disposição; e isto pode dar-se tanto em universal como em particular. Enquanto que a ira é causada por alguém que, com um ato seu, nos lesou; ora todos os atos dizem respeito ao singular. Por isso a ira versa sempre sobre algo de singular. — E quando foi toda a cidade que nos lesou, toda ela é considerada como um indivíduo singular.

Art. 8 — Se Damasceno assinala convenientemente três espécies de ira, a saber: o fel, a mania e o furor.

O oitavo discute-se assim. — Parece que Damasceno assinala inconvenientemente três espécies de ira: o fel, a mania e o furor.

1. — Pois, as espécies de nenhum gênero se diversificam por um acidente, Ora, o fel, a mania e o furor se diversificam acidentalmente, pois, chama-se fel o princípio do movimento da ira; a ira permanente chama-se mania; e por fim, o furor é a ira que se vinga num certo tempo. Logo, não são espécies diferentes de ira.

2. Demais — Túlio diz, que o arrebatamento se chama em grego, θυμός é uma ira que ora nasce e ora desaparece. Ora, θυμός, segundo Damasceno, é o mesmo que o furor. Logo, este não precisa de tempo para a vindicta mas se extingue com o tempo.

3. Demais — Gregório estabelece três graus na ira: a ira sem palavras, a ira acompanhada de palavras e a ira com palavras expressas, de conformidade com aquelas três partes do dito do Senhor no Evangelho (Mt 5, 22):o que se ira contra seu irmão, em que se refere à ira sem palavras; e depois acrescenta: e o que disser a seu irmão: Raca, onde toca na ira acompanhada da palavra, mas não ainda com sentido pleno; e depois acrescenta: e o que lhe disser a seu irmão: És um tolo, onde a palavra se completa pelo discurso perfeito. Logo, Damasceno dividiu insuficientemente a ira, não compreendendo nela nada do que se refere à palavra.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Damasceno e de Gregório Nisseno (Nemésio).

SOLUÇÃO. — As três espécies de ira, na divisão de Damasceno e também de Gregório Nisseno (Nemésio) se fundam naquilo que intensifica a ira. E isto pode dar-se de três modos. Primeiro, pela facilidade do movimento mesmo; e essa ira ele a denomina fel, porque se acende facilmente. Segundo, pela tristeza que causa a ira, que perdura muito tempo na memória; e esta pertence à mania, palavra derivada de permanecer. Terceiro, por aquilo que o irado deseja, a saber, a vindicta; e esta pertence ao furor, que não se aplaca enquanto não pune. Por onde o Filósofo chama a certos irados agudos, por se irem prontamente; a certos outros, amargos, por conservarem a ira por muito tempo; e certos, enfim, difíceis, porque não descansam enquanto não punem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo aquilo que dá à ira algum complemento não se lhe refere acidentalmente. Donde, nada impede que nisso nos fundemos para especificá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O arrebatamento, que Túlio introduz, parece antes pertencer à primeira espécie de ira, que se consuma com a prontidão desta, do que ao furor. Nada porém impede que o θυμός grego, que se chama em latim furor, importe numa e noutra coisa: a prontidão no irar-se e a firmeza de propósito em punir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os graus dessa ira se distinguem pelo efeito da mesma; não porém pela diversa perfeição do movimento mesmo da ira.

Questão 47: Da causa eficiente da ira e dos seus remédios.

Em seguida devemos tratar da causa eficiente da ira e dos seus remédios. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.

1. — Pois, pecando, nada podemos contra Deus, conforme a Escritura (Jó 35, 6): se as tuas iniquidades se multiplicarem, que farás tu contra ele? E contudo a Escritura também diz que Deus se ira contra os homens, por causa dos pecados (Sl 105, 40): E se abrasou de furor o Senhor contra o seu povo. Logo, nem sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.

2. Demais — A ira é o desejo da vingança. Ora, podemos querer tirar vingança mesmo daquilo que é feito contra outros. Logo, nem sempre o motivo da ira é o feito contra nós.

3. Demais — Como diz o Filósofo, iramo-nos principalmente contra os que desprezam aquilo com que nos ocupamos de preferência; assim, os que se ocupam com a filosofia se iram contra os que a desprezam; e o mesmo se dá com outras coisas. Ora, desprezar a filosofia não é fazer mal aos que com ela se ocupam. Logo, nem sempre nos iramos contra aquilo que é feito contra nós.

4. Demais — Se calamos em face de quem nos injuria, mais lhe provocamos a ira, como diz Crisóstomo. Mas, pelo fato de calarmos, nada fazemos contra ele. Logo, a ira nem sempre é provocada pelo que é feito contra nós.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: a ira provém sempre do feito contra nós; a inimizade porém, mesmo que isso não se dê; assim, odiamos alguém só pelo reputarmos tal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a ira é o desejo de fazer mal a outrem, com fundamento na justiça vindicativa. Ora, a vingança supõe sempre a injúria preexistente. Nem toda injúria porém provoca a vindicta, senão só a que atinge o que deseja vingar-se; pois, assim como cada ser naturalmente deseja o seu próprio bem, assim também naturalmente repele o próprio mal. Ora, a injúria que outrem nos faça não nos atinge, se não fizer nada que seja contra nós. Donde se segue que o motivo da ira de alguém é sempre alguma coisa contra ele feita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se atribui a ira a Deus como paixão da alma, mas como juízo da justiça, enquanto que quer tirar vingança do pecado. Pois, embora, pecando, não possamos fazer mal a Deus efetivamente; contudo, por nossa parte, agimos de dois modos contra Ele. Primeiro, porque o desprezamos nos seus mandamentos. Segundo, enquanto causamos algum mal a outrem ou a nós mesmos, o que diz respeito a Deus, porque a pessoa a quem fizemos mal está sob a sua providência e tutela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Iramo-nos contra aqueles que fazem mal aos outros; e desejamos tirar vingança, enquanto aqueles a quem foi feito mal, de certo modo nos dizem respeito, quer por alguma afinidade, quer pela amizade, ou ao menos por alguma comunhão de natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo por que sobretudo nos interessamos consideramos como bem nosso. Por onde, quando isso é desprezado, consideramo-nos também como desprezados e lesados.

RESPOSTA À QUARTA. — Provocamos a ira de quem nos injuria, ficando calado, quando o fazemos por desprezo, quase desdenhando a ira do mesmo. Ora, esse desdém já é, por si, um ato.

Art. 2 — Se o contempto ou o desprezo é motivo de ira.

O segundo discute-se assim. — Parece que não só o contempto ou o desprezo é motivo da ira.

1. — Pois, como diz Damasceno, iramo-nos quando sofremos ou julgamos que sofremos alguma injúria. Ora, podemos sofrer uma injúria mesmo sem contempto ou desprezo. Logo, nem só o desprezo é motivo de ira.

2. Demais — Quem deseja a honra também sofre com o desprezo. Ora, os brutos não desejam a honra. Logo, também não sofrem com o desprezo. E contudo, quando feridos, se lhes excita a ira, como diz o Filósofo. Logo, nem só o desprezo é motivo da ira.

3. Demais — O Filósofo diz que há muitas outras causas da ira, p. ex.: o esquecimento, a exultação no infortúnio, o anúncio dos males, o impedimento de realizar a vontade própria. Logo, nem só o desprezo é que provoca a ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira é o desejo da punição, acompanhado da pena, provocada por um ostensivo desprezo, contrário à conveniência.

SOLUÇÃO. — Todas as causas da ira se reduzem ao desprezo. Ora, há três espécies de desprezo, como diz o Filósofo, a saber: o desdém, o epereasmus, i, é, o impedimento de realizarmos a vontade própria e acostumélia. E a estas três se reduzem todos os motivos da ira, podendo-se dar disso dúplice razão.

A primeira é que a ira deseja o mal de outrem, enquanto fundada na justiça vindicativa; e por isso, busca a vingança na medida mesma em que esta é considerada justa. Ora, não podemos tirar vingança justa senão daquilo que foi injustamente feito; e, portanto, o que provoca a ira é sempre algo considerado como injusto. Donde o dizer o Filósofo que os homens não haveriam de irar-se se considerassem como justo o que sofreram dos que os lesaram; pois, não há ira contra o que é justo. Ora, podemos causar mal a outrem de três modos: por ignorância, paixão e eleição. Assim, cometemos a máxima injustiça quando, por eleição, indústria, ou com determinada malícia, causamos mal a outrem, como diz Aristóteles. Por onde, iramo-nos sobretudo contra aqueles que consideramos como nos tendo feito mal de caso pensado. Não nos iramos porém, ou iramo-nos pouco, contra aqueles que nos fizeram alguma injuria, em nosso sentir, por ignorância ou paixão. Pois, agir por ignorância ou paixão diminui a injúria e provoca, de certo modo, a misericórdia e o perdão. Pois, consideramos como tendo pecado por desprezo os que, por indústria, nos causam mal, e por isso nos irritamos sobretudo contra eles. Por onde, diz o Filósofo, que não nos iramos, ou iramo-nos pouco, contra os que, por cólera, nos fizeram algum mal, pois não os consideramos como tendo agido por desprezo.

A segunda razão é que o desprezo se opõe à excelência do homem; pois desprezamos aquilo a que não damos nenhum valor. Ora, com todos os nossos bens pretendemos a uma certa excelência. Por onde, os que nos ofendem consideramo-los como atacando a nossa excelência e como manifestando, portanto, o desprezo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando sofremos uma injúria proveniente de qualquer causa que não o desprezo, essa causa a diminui. Ao passo que só o desprezo ou contempto aumenta a ira, e portanto, é por si mesmo causa de nos irarmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o bruto não deseje a honra como tal, deseja contudo naturalmente uma certa excelência, e se ira contra o que se opõe a tal excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as causas que a objeção refere se reduzem a um certo desprezo. — Assim, o esquecimento é evidente sinal de desprezo; pois, ao que damos grande valor fixamos mais profundamente na memória. — Semelhantemente, por um certo desprezo é que não tememos penalizar a outrem, anunciando-lhe coisas tristes. — Por outro lado, quem, mesmo no infortúnio de outrem, dá sinais de hilaridade, mostra que pouco se lhe importa com o bem ou o mal. — E por fim, quem nos impede realizarmos o nosso propósito, e não por qualquer utilidade que disso lhe advenha, não demonstra curar muito da nossa amizade. — Por onde, tudo isso significando desprezo, provoca a ira.

Art. 3 — Se a nossa excelência é a causa de nos irarmos mais facilmente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a nossa excelência não é a causa de nos irarmos mais facilmente.

1. — Pois, como diz o Filósofo, certos, como os enfermos, os necessitados e os que não obtêm o que desejam ficam mais irados, quando ofendidos. Ora, tudo isto parece supor uma certa deficiência. Logo, esta, mais que a excelência, nos torna inclinados à ira.

2. Demais — No mesmo passo diz o Filósofo, que nós nos iramos, sobretudo, quando os outros nos desprezam suspeitando não tenhamos uma determinada qualidade, ou apenas diminutamente; mas, isso não nos importa, pois nos julgamos excelentes relativamente aquilo mesmo por que nos desprezam. Ora, o desprezo em questão se funda numa deficiência. Logo, esta é, mais que a excelência, causa de nos irarmos.

3. Demais — Tudo o concernente à excelência é o que sobretudo torna os homens alegres e esperançosos. Ora, o Filósofo diz, que os homens não se iram quando se divertem, riem, vão a festas, gozam da prosperidade, realizam seus planos, se deleitam com o que não é torpe e vivem esperançosos. Logo, a excelência não é causa da ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a excelência é causa de os homens ficarem indignados.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar a causa da ira, no irado. — Primeiro, relativamente ao motivo dela; e, então a excelência é causa de nos irarmos facilmente. Pois, o motivo da ira é o injusto desprezo, como já dissemos. Ora, é claro que quanto mais excelentes formos, tanto mais injustamente seremos desprezados, naquilo por que exceleamos. Por onde, os que têm alguma excelência ficam sobretudo irados quando os desprezamos; p. ex., quando desprezamos o rico no seu dinheiro, o orador na sua eloquência e assim por diante. — De outro modo, relativamente à disposição que o desprezo causa em nós. Pois, como é manifesto, o que nos move à ira não é senão a ofensa, que nos punge. Ora, é por algum defeito que sobretudo sofremos, pois facilmente nos ofendemos pelos defeitos que temos. E esta é a causa de os fracos, ou os que têm outras deficiências, irarem-se mais facilmente; pois, mais facilmente se ofendem.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem é desprezado naquilo mesmo por onde é manifestamente excelente, como julga não padecer com isso nenhum detrimento, não sofre, e por isso não se ira. Mas, por outro

lado, por ser mais indignamente desprezado tem maior razão de se irar, a menos que não se julgue objeto de zombaria e escárneo, não por desprezo, mas por ignorância ou coisa semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo o que a objeção enumera trava a ira na medida em que impede o sofrimento. Mas por outro lado, provoca naturalmente a ira, fazendo com que sejamos desprezados mais inconvenientemente.

Art. 4 — Se uma deficiência é causa de mais facilmente nos irarmos contra outrem.

O quarto discute-se assim. — Parece que uma deficiência não é causa de mais facilmente nos irarmos contra outrem.

1. — Pois, como diz o Filósofo, não nos iramos contra os que confessam o mal que fizeram, dele se arrependem e se humilham; antes, somos brandos para com eles. Assim também os cães não mordem os que estão sentados. Ora, isto supõe fraqueza e deficiência. Logo, a fraqueza é causa de não nos irarmos contra outrem.

2. Demais — Não há deficiência maior que a morte. Ora, para com os mortos cessa a ira. Logo, a deficiência de uma pessoa não é causa de nos irarmos contra ela.

3. Demais — Não julgamos que alguém valha pouco por ser nosso amigo. Ora, ofendemo-nos, sobretudo, quando os amigos nos fazem mal ou não nos ajudam; e por isso diz a Escritura (Sl 54, 13): Porque se o meu inimigo houvera falado mal de mim, eu o houvera sofrido por certo. Logo, a deficiência não é causa de nos irarmos contra ninguém.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, o rico se ira contra o pobre, que o despreza, e o chefe, contra o súbdito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o desprezo imerecido é o que sobretudo provoca a ira. Por onde, a deficiência ou a fraqueza daquele contra quem estamos irados contribui para o aumento da ira, enquanto aumenta o desprezo imerecido. E assim, quanto maior for alguém tanto mais será imerecidamente desprezado; e quanto menor, tanto mais imerecidamente despreza. Por isso os nobres se iram quando desprezados pelos rústicos; bem como os sábios, quando o são pelos ignorantes e os senhores, pelos servos.

A fraqueza porém ou a deficiência, que diminui o desprezo imerecido não aumenta, mas diminui a ira. E deste modo, os que se arrependem das injúrias feitas, confessam o mal praticado, se humilham e pedem perdão mitigam a ira, conforme aquilo da Escritura (Pr 15, 1): A resposta branda quebra a ira. Porque vemos que esses tais não desprezam, mas antes, estimam aqueles ante quem se humilham.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — É dupla a causa porque cessa a ira em relação aos mortos. Primeiro por não poderem sofrer e sentir, o que sobretudo desejam os irados em relação aos de quem têm ira. Segundo, por vermos que já sofreram o último dos males. Por isso a ira também cessa relativamente aos que já sofreram graves penas, por exceder o mal deles a medida da justa retribuição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desprezo dos amigos está em o número dos mais imerecidos. Por isso, por semelhante causa, mais nos iramos contra eles, se nos desprezarem, quer nos fazendo mal, ou não nos auxiliando, assim como contra os que nos são inferiores.

Questão 48: Dos efeitos da ira.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da ira. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a ira causa o prazer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ira não causa o prazer.

1. — Pois, a tristeza exclui o prazer. Ora, a ira vai sempre acompanhada da tristeza, porque, como diz Aristóteles, quem age levado pela ira o faz com pena. Logo, a ira não causa o prazer.

2. Demais — Como diz o Filósofo, a punição acalma o ímpeto da ira, substituindo a alegria pela tristeza; donde podemos deduzir que o prazer do irado lhe advém da punição. Ora, esta exclui a ira. Logo, a presença do prazer elimina a ira, e portanto não é um efeito acompanhado de prazer.

3. Demais — Nenhum efeito impede a sua causa, porque lhe é conforme com ela. Ora, os prazeres impedem a ira, como diz Aristóteles. Logo, o prazer não é efeito da ira.

Mas, *em contrário*, o Filósofo cita o provérbio seguinte: a ira, muito mais doce que o mel, que corre com limpidez, se entumesce no peito dos homens.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, os prazeres mais sensíveis e mais corpóreos são remédios contra o sofrimento; por onde, quando recorremos ao prazer como remédio contra um grande sofrimento ou ansiedade, tanto mais o sentimos; assim, na sede a água se nos torna mais agradável. Ora, é manifesto, pelo sobreditoque o movimento da ira surge em nós provocado por alguma injúria a nós feita e que nos penaliza, sendo então a vindicta o remédio contra essa pena. Por isso, da vingança presente resulta o prazer e tanto maior quanto maior for a ofensa. — Por onde, se a vindicta se realizar, o prazer, que exclui totalmente o sofrimento, torna-se completo e assim acalma o movimento da ira. Mas antes de ser a vingança uma realidade atual, já ela se torna presente ao irado de dois modos: pela esperança, porque ninguém se ira que não espere a vindicta, como já dissemos; ou pelo pensamento continuado, pois é-nos deleitável demorar no pensamento daquilo que desejamos; isso explica nos sejam agradáveis mesmo às imaginações do sonho. Por isso o irado se deleita revolvendo continuamente no ânimo o pensamento da vingança. Contudo, não é um prazer perfeito que elimina o sofrimento, e por conseguinte a ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O irado não sofre e alegra com um mesmo objeto; mas sofre com a injúria e goza com a vingança planejada e esperada. Por onde, o sofrimento está para a ira como um princípio; o prazer porém, como efeito ou termo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao prazer causado pela realização da vingança, que exclui totalmente a ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O prazer precedente exclui o sofrimento e por conseguinte, a ira. Porém o prazer da vindicta é consecutivo à ira.

Art. 2 — Se o ardor é, por excelência, efeito da ira.

O segundo discute-se assim. — Parece que o ardor não é, por excelência, efeito da ira.

1. — Pois, como já se disse, o ardor é relativo ao amor. Ora este, como também já se disse, é o princípio e a causa de todas as paixões. Ora, sendo a causa mais poderosa que o efeito, resulta que a ira não causa, por excelência, o ardor.

2. Demais — O que em si mesmo excita o ardor aumenta cada vez mais no decorrer do tempo; assim, o amor diuturno mais se fortifica. Ora, a ira diminui com o passar do tempo, pois, como diz o Filósofo, o tempo acalma a ira. Logo, esta não causa, propriamente o ardor.

3. Demais — O ardor aumenta o ardor. Ora, uma ira maior, superveniente, faz diminuir a menor, como diz o Filósofo. Logo, a ira não causa o ardor.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a ira é ardor do sangue no coração, proveniente da evaporação do fel.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a transmutação corpórea provocada pelas paixões da alma é proporcionada ao movimento do apetite. Ora, é manifesto que qualquer apetite, ainda natural, tende mais fortemente ao que lhe é contrário, se este estiver presente; e por isso vemos a água aquecida congelar-se mais fortemente, quase por ação mais veemente do frio sobre o quente. Ora, o movimento apetitivo da ira é causado por alguma injúria que nos é feita, como pelo que é presentemente contrário. Por isso, o apetite tende principalmente, a repelir a injúria, pelo desejo da vindicta; donde uma grande veemência e impetuosidade no movimento da ira. E como este não se dá por retração, a que o frio é proporcionado, mas antes, pela prossecução, a que é proporcionado o calor, conseqüentemente o movimento da ira causa um certo ardor do sangue e dos espíritos no coração, que é o instrumento das paixões da alma. Donde vem que, por causa da intensa perturbação do coração, que acompanha a ira, sobretudo nos irados se manifestam certos indícios, nos membros exteriores. Pois, como diz Gregório, estimulado pela ira, o coração, incendiado, palpita, o corpo treme, a língua trava-se as faces afogueiam-se, excitam-se os olhos e já os conhecidos de nenhum modo se reconhecem; a boca do irado quer gritar mas ignora o sentido o que haja de dizer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor em si mesmo, como diz Agostinho, nós não o sentimos senão quando o perdemos. Por onde, quanto mais sofremos, pela injúria que nos é feita, detrimento nalguma excelência amada, tanto mais sentimos o amor, e portanto mais arduamente o coração se nos altera, afim de remover o impedimento que nos separa do objeto amado; de modo que a ira aumenta e faz sentirmos mais o ardor amoroso. Contudo, o ardor resultante do calor pertence-lhe, por uma razão, e, por outra, à ira. Pois, o ardor amoroso é acompanhado de certa doçura e suavidade, por ter por objeto o bem amado; e daí vem o assemelhar-se ao calor do ar e do sangue; e isso explica que os sanguíneos são mais amorosos, e o dizer-se que o fígado provoca o amor, no qual se opera uma certa geração do sangue. O ardor da ira porém é acompanhado de amargura consumptiva, porque tende à punição do contrário; por isso é assimilado ao calor do fogo e da cólera; donde o dizer Damasceno, que a ira procede da evaporação do fel e é chamada félea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aquilo cuja causa se enfraquece com o tempo necessariamente há-de ir-se debilitando. Ora, é manifesto, que a memória se enfraquece com o tempo, pois os fatos antigos facilmente lhe escapam. E sendo a ira causada pela memória da injúria feita, a sua causa há-de, por força, diminuir com o tempo, paulatinamente, até desaparecer. E isso explica que a injúria parece maior logo depois de sentida, diminuindo-se-lhe a importância que lhe damos quando mais ela se esbate no

sentimento atual. O mesmo se dá com o amor, se a sua causa permanecer só na memória. Donde o dizer do Filósofo, que a ausência diuturna do amigo parece fazer esquecer a amizade. Ao contrário, com a presença dele, sempre a causa da amizade se intensifica no tempo e, portanto, a amizade cresce. E o mesmo se daria com a ira se a sua causa se multiplicasse continuamente. Contudo, o fato mesmo de ela consumir-se rapidamente atesta-lhe o veemente ardor. Pois assim como um grande fogo logo se extingue, uma vez consumida a sua matéria, assim também a ira, pela sua veemência, logo se desvanece.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda virtude, dividida em muitas partes, logo diminui. Por isso, quando nos iramos contra uma pessoa e, logo a seguir, contra outra, por isso mesmo a primeira ira diminui, sobretudo se a segunda for maior. Pois, a injúria que provocou a ira contra a primeira, será considerada pequena ou nula comparada com a segunda, julgada maior.

Art. 3 — Se a ira priva da razão.

(De Malo, q. XII, a . 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ira não priva da razão.

1. — Pois, o que vai acompanhado da razão parece que não nos pode privar dela. Ora, a ira é acompanhada da razão, como diz Aristóteles. Logo, não nos priva da mesma.

2. Demais — Quanto mais privados formos da razão, tanto menos podemos nos exteriorizar. Ora, o Filósofo diz, que o iracundo não o é oculta, mas manifestamente. Logo, parece que a ira não priva do uso da razão, como a concupiscência, que é insidiosa, conforme diz ainda ele, no mesmo lugar.

3. Demais — O juízo da razão torna-se mais claro pela adjunção do elemento contrário, pois os contrários, juxtapostos, aumentam a clareza. Ora, isto mesmo faz crescer a ira, pois, como diz o Filósofo, os homens tornam-se mais irados quando os contrários preexistem; isso se dá, p. ex., com os honrados que perdem a honra. Logo, a mesma causa que aumenta a ira também fortifica o juízo da razão. Portanto, aquela não impede este.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que a ira priva da luz a inteligência, agitando a mente na confusão.

SOLUÇÃO. — A mente ou razão, embora não dependa, pra o seu ato próprio, de um órgão corpóreo, contudo, como depende, para o mesmo, de certas potências sensitivas, cujos atos ficam impedidos pela perturbação do corpo, necessariamente as perturbações corpóreas hão-de impedir também o juízo da razão, como mui claramente o manifesta a embriaguez e o sono. Pois, como já dissemos, a ira produz perturbação corpórea sobretudo no coração e de modo tal que esta deriva até para os membros exteriores. Por onde, dentre as demais paixões, ela é a que mais manifestamente nos priva do uso da razão, conforme aquilo da Escritura (Sl 30, 10): Conturbados com a ira estão os meus olhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento apetitivo, elemento formal da ira, tem na razão o seu princípio. Mas, pelo seu elemento material, que é a comoção do calor, que impede velozmente, a paixão da ira trava o juízo perfeito da razão, quase não obedecendo perfeitamente a esta. E assim impede o seu uso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que o iracundo o é manifestamente, não que lhe seja manifesto o que deva fazer, mas por obrar desse modo, não buscando ocultar-se de maneira nenhuma. E isso se dá em parte pela privação da razão, que não pode discernir o que deve ocultar e o que deve manifestar, e nem

mesmo pensar nos meios de ocultar; e em parte, pelo dilatar-se do coração, causado pela magnanimidade, que a ira produz. Por onde, o Filósofo diz, que o magnânimo ama e odeia manifestamente, e manifestamente fala e age. Porém dizemos da concupiscência que é latente e insidiosa, por, no mais das vezes, o prazer desejado ser acompanhado de certa torpeza e malícia, que queremos esconder. Apraz-nos, entretanto, agir manifestamente, quando devemos manifestar a virilidade e a excelência, como é o caso da vingança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, o movimento da ira tem na razão a sua origem. Por onde, a oposição de um contrário a outro, no mesmo ponto de vista, fortifica o juízo da razão e aumenta a ira. Assim, parece-nos maior o detrimento que sofremos na honra ou nas riquezas, que possuíamos, quer pela vizinhança do contrário, quer por ser inopinado. Por isso causa sofrimento maior, assim como também grandes bens, surgindo inopinados, causam maior prazer. E, conforme a intensidade do sofrimento precedente, cresce também a ira, conseqüentemente.

Art. 4 — Se a ira causa a taciturnidade.

O quarto discute-se assim. — Parece que a ira não causa a taciturnidade.

1. — Pois, a taciturnidade se opõe à loquacidade. Ora, a ira, no seu crescer provoca-nos a fala, como se vê claramente pelos graus da mesma, que o Senhor assinala, dizendo (Mt 5, 22): O que se ira contra seu irmão; e o que disser a seu irmão: Raca; e o que lhe disser: és um tolo. Logo, a ira não causa a taciturnidade.

2. Demais — É por faltar à vigilância da razão que o homem prorrompe em palavras desordenadas; donde o dito da Escritura (Pr 25, 28): Assim como é uma cidade toda aberta e que não está cercada de muros, assim é o homem que quando fala não pode conter o seu espírito. Ora, a ira impede, por excelência, o juízo da razão, como já dissemos (a. 3). Logo, leva-nos, sobretudo a prorromper em palavras desordenadas. Portanto, não causa a taciturnidade.

3. Demais — Diz a Escritura (Mt 12, 34): A boca fala do que está cheio o coração. Ora, pela ira o coração fica soberanamente perturbado, como já dissemos. Logo, causa principalmente à loquacidade e, não portanto, a taciturnidade.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que a ira reprimida pelo silêncio, estua mais veemente no coração.

SOLUÇÃO. — A ira, como já dissemos, é, de um lado, acompanhada da razão, e de outro, priva-nos dela. E, em ambos os casos, pode causar a taciturnidade. No primeiro, quando o juízo da razão, embora não coíba o afeto do desejo desordenado da vingança, tem contudo vigor para coibir a língua de expressões desordenadas. Donde o dizer Gregório: Às vezes a ira impõe silêncio, quase por um juízo, ao espírito perturbado. — No segundo caso, porque, como já dissemos, a perturbação da ira é levada até às partes exteriores do corpo e sobretudo, àquelas onde se manifesta mais expresso o influxo do coração, como os olhos, a face e a língua; e por isso, como já se disse, a língua trava-se, as faces afogueiam-se, incendem-se os olhos; podendo ser tal a perturbação da ira que prive absolutamente a língua do uso da palavra. Daí resulta a taciturnidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A intensidade da ira chega às vezes até impedir a razão de dominar a língua; outras vezes, vai mesmo além, até impedir o movimento da língua e dos outros órgãos externos do corpo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — A perturbação do coração pode às vezes ser tão intensa a ponto de impedir, pelo seu movimento desordenado, o movimento dos órgãos exteriores; o que causa a taciturnidade, a imobilidade dos membros exteriores e até mesmo a morte. Se porém não for tamanha a perturbação, a boca desata a falar, pela superabundância do coração perturbado.

Tratado dos hábitos

Depois dos atos e das paixões, devemos tratar dos princípios dos atos humanos. Primeiro, dos princípios intrínsecos. Segundo, dos princípios extrínsecos. Ora, o princípio intrínseco é a potência e o hábito. Mas como na Primeira Parte já tratamos das potências (q. 77, sqq.), resta agora tratar dos hábitos.

Primeiro, em geral. Segundo, das virtudes, dos vícios e dos outros hábitos semelhantes, que são os princípios dos atos humanos.

A respeito dos hábitos em geral, quatro pontos devemos considerar. Primeiro, da substância dos hábitos. Segundo, do sujeito deles. Terceiro, da causa da geração, do aumento e da corrupção dos mesmos. Quarto, da distinção entre eles.

Questão 49: Da substância dos hábitos.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o hábito é uma qualidade.

(III. Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 1; V Metaph., lect XX)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o hábito não é uma qualidade.

1. — Pois, como diz Agostinho, a palavra hábito vem do verbo habere, que significa ter, e que se refere não só à qualidade, mas também aos outros gêneros; assim, quando dizemos: ter quantidade, dinheiro e coisas semelhantes. Logo, o hábito não é uma qualidade.

2. Demais — O hábito é considerado como um dos predicamentos, como diz Aristóteles. Ora, um predicamento não pode estar contido em outro. Logo, o hábito não é uma qualidade.

3. Demais — Todo hábito é uma disposição, no dizer de Aristóteles. Ora, a disposição é a ordem do que tem partes, como diz Aristóteles; o que pertence ao predicamento de lugar. Logo, o hábito não é uma qualidade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o hábito é uma qualidade dificilmente mutável.

SOLUÇÃO. — O nome hábito é derivado do verbo latino habere, ter, e isto de duplo modo. Ou no sentido em que dizemos tem o homem, ou qualquer outro ser, alguma coisa; ou porque um ser tem, em si mesmo ou em relação a outro, um certo feitio.

Quanto ao primeiro sentido, devemos considerar que o verbo ter, significando uma coisa possuída, é comum a diversos gêneros. Por isso, o Filósofo coloca o ter (habere) entre os postpredicamentos, consecutivos aos diversos gêneros das coisas, como os contrários, a anterioridade, a posterioridade e outros. — Mas entre as coisas que podem ser tidas há a distinção seguinte: certas não admitem nenhum meio termo em relação a quem as tem; assim, não há nenhum meio termo entre o sujeito e a qualidade ou a quantidade. Outras há, porém, entre as quais não há nenhuma mediação, mas só uma relação; tal se dá, quando dizemos que alguém tem um companheiro ou um amigo. Por outro lado, coisas há dentre as de que tratamos, que admitem um certo termo médio que não é, propriamente, ação nem paixão, mas algo de comparável com elas; assim quando uma é o que orna ou cobre e outra, a ornada ou

coberta. Donde o dizer o Filósofo, que ter (hábito) exprime uma como ação entre o possuidor e a coisa possuída, segundo se dá com aquilo que temos. E portanto, neste caso, constitui-se um gênero especial chamado predicamento do hábito ou posse, a propósito do qual diz o Filósofo, que o hábito ou posse é um termo médio entre um vestuário e quem o possui.

Se porém tomarmos a palavra ter (habere), no sentido de dizermos que uma coisa tem, em si mesma ou relativamente a outra, um certo feitio, como este modo de ter-se a si mesmo se funda nalguma qualidade, então o hábito é uma qualidade. E a este respeito diz o Filósofo: chama-se hábito uma disposição em virtude da qual um ser é bem ou mal disposto, em si ou relativamente a outro; assim, nesta acepção, a saúde é um hábito. Ora, como é neste sentido que agora tratamos do hábito, devemos dizer que ele é uma qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto ao verbo ter tomado em sentido geral, em que é comum a muitos gêneros, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao hábito entendido como meio termo entre o possuidor e a coisa possuída, pois, nessa acepção, é um predicamento, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certamente que a disposição sempre implica uma ordem no ser que tem partes. E isto pode dar-se de três maneiras, como no mesmo lugar o Filósofo logo acrescenta: local, potencial ou especificamente. E nisto, no dizer de Simplício, compreende todas as disposições. As corporais, quando diz —localmente, o que pertence ao predicamento de lugar, que é a ordem local das partes. Quando diz potencialmente, aí inclui as disposições existentes em preparação e em capacidade e ainda não perfeitas; tal é o caso da ciência e da virtude incoada. Quando por fim diz especificamente, aí inclui as disposições perfeitas chamadas hábitos, como a ciência e a virtude completas.

Art. 2 — Se o hábito é uma determinada espécie de qualidade.

(De Virtut., q. 1, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que o hábito não é uma determinada espécie de qualidade.

1. — Pois, como já se disse, o hábito, como qualidade, é uma disposição pela qual o sujeito fica bem ou mal disposto. Ora, isto se dá em virtude de uma certa qualidade; assim pela figura, pelo calor, pelo frio e por outros modos semelhantes é que um ser fica bem ou mal disposto. Logo, o hábito não é uma determinada espécie de qualidade.

2. Demais — O Filósofo diz que a calidez e a frieza são disposições ou hábitos, como a doença e a saúde. Ora, o calor e o frio pertencem à terceira espécie de qualidade. Logo, o hábito ou disposição não se distingue das outras espécies de qualidade.

3. Demais — Ser dificilmente mutável não é uma diferença pertencente ao gênero da qualidade, mas antes, ao movimento ou paixão. Ora, nenhum gênero se determina, relativamente à espécie, pela diferença de outro gênero, mas é preciso que aquela se aplique, por si mesma, a este, como diz o Filósofo. Logo, chamando-se ao hábito uma qualidade dificilmente mutável, resulta que não é uma espécie determinada de qualidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que uma espécie de qualidade é o hábito e a disposição.

SOLUÇÃO. — Entre as quatro espécies de qualidade, o Filósofo considera como primeira a disposição e o hábito. E Simplício explica as diferenças dessas espécies, dizendo que certas qualidades existentes

num sujeito por natureza e sempre, são naturais; outras porém, oriundas de uma causa extrínseca, e que podem ser perdidas, chamam-se adventícias. E estas últimas, as adventícias, são hábitos e disposições diferentes entre si por se poderem perder, umas, fácil e outras, dificilmente. Por outro lado, das qualidades naturais umas se referem ao que é potencial, e tal é o caso da segunda espécie de qualidade. Outras ao que é atual, e isto profunda ou superficialmente; no primeiro caso, temos a terceira espécie de qualidade; no segundo, a quarta, como a figura, a forma, que é a figura do ser animado. — Mas esta distinção das espécies de qualidade é inadmissível. Pois, há muitas figuras e qualidades patíveis, não naturais, mas adventícias; e muitas disposições não adventícias, mas naturais, como a saúde, a beleza e outras. E além disso, essa distinção não convém à ordem das espécies, pois sempre o natural tem prioridade.

Por onde, devemos explicar de outro modo a distinção entre as disposições e os hábitos, e as outras qualidades. Pois, propriamente, a qualidade implica um certo modo da substância. Ora, o modo é, no dizer de Agostinho, prefixado pela medida, e portanto implica uma certa determinação de conformidade com alguma medida. Por onde, assim como aquilo pelo que é determinada a potência da matéria, no seu ser substancial, se chama qualidade, que é uma diferença da substância; assim, o que determina a potência do sujeito, no seu ser accidental, chama-se qualidade accidental, que também é uma certa diferença, como se vê claramente no Filósofo. Ora, o modo ou determinação do sujeito no seu ser accidental, pode ser considerado ou em relação à natureza mesma do sujeito, ou relativamente à ação e à paixão resultantes dos princípios da natureza, que são a matéria e a forma, ou em relação à quantidade. — Se, pois, considerarmos o modo ou a determinação do sujeito, relativamente à quantidade, vem ele a ser a quarta espécie de qualidade. E como a quantidade, por essência, não é dotada de movimento e nem implica as noções de bem e de mal, não pertence à quarta espécie da qualidade dispor alguma coisa bem ou mal nem fazer com que ela seja rápida ou lentamente mutável. — Por outro lado, o modo ou a determinação do sujeito, quanto à ação e à paixão, constitui a segunda ou a terceira espécie de qualidade. E por isso, numa e noutra se considera o fazer-se alguma coisa fácil ou dificilmente, ou o mudar-se rápida ou diuturnamente; não se considera porém, no caso vertente, nada que implica a noção de bem ou de mal, porque o movimento e a paixão, ao contrário do bem e do mal, não implicam a noção de fim. — O modo, finalmente, e a determinação do sujeito em relação à natureza da causa pertence à primeira espécie de qualidade, que é o hábito e a disposição. Pois, diz o Filósofo, tratando dos hábitos da alma e do corpo, que eles são certas disposições, do que é perfeito, para o que é ótimo; e denomino perfeito o que é disposto de conformidade com a natureza. E como a forma em si mesma e a natureza da coisa é o fim e a causa pela qual alguma coisa é feita, como diz Aristóteles, por isso, na primeira espécie, incluímos o bem e o mal, e também o que é fácil e dificilmente mutável, de conformidade com o que numa determinada natureza é o fim da geração e do movimento. Por isso, o Filósofo define o hábito como uma disposição que nos torna bem ou mal dispostos; e diz mais que pelos hábitos é que nos havemos bem ou mal, relativamente às paixões. Assim pois, o modo conveniente à natureza de uma coisa é por essência bom; e é mau por essência o que lhe não convém. E como a natureza é primariamente considerada, nas coisas, o hábito é tido como a primeira espécie de qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A disposição implica uma certa ordem, como já dissemos. E por isso não dizemos que alguém é disposto pela qualidade, senão em relação a alguma coisa. E se acrescentarmos bem ou mal, o que implica a noção de hábito, é necessário levemos em conta a ordem para a natureza, que é o fim. Por onde, não dizemos que alguém é bem ou mal disposto, pela figura, ou pelo calor ou frio, senão relativamente à ordem para a natureza da coisa, de cuja ordem depende a conveniência ou não conveniência. E por isso as próprias figuras e as qualidades passíveis, consideradas como convenientes ou não convenientes à natureza da coisa, pertencem aos hábitos ou

disposições. Pois, enquanto convenientes à natureza da coisa, a figura e a cor se incluem na beleza; o calor e o frio, na saúde. E deste modo a calidez e a frigidez o Filósofo as inclui na primeira espécie de qualidade.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO** embora outros a resolvam diversamente, como diz Simplício.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença — dificilmente mutável — não diversifica o hábito, das outras espécies de qualidade, mas da disposição, que pode ser tomada em dupla acepção. Ou como um gênero do hábito, pois Aristóteles a inclui na definição deste; ou como constituindo uma divisão oposta ao hábito. E podemos entender que a disposição propriamente dita constitui uma divisão oposta ao hábito, de duplo modo. Como o perfeito e o imperfeito, incluímos na mesma espécie; e então, por uma denominação comum, chamaremos disposição ou que existe num sujeito imperfeitamente, de maneira a poder ser perdido facilmente; e hábito ao que no sujeito existe perfeitamente, de maneira que não possa ser facilmente perdido; e assim a disposição se transforma em hábito, como a criança em adulto. De outro modo, podem ser distinguidos como espécies diversas de um gênero subalterno; e então chamaremos disposições às qualidades da primeira espécie que podem, por natureza, perder-se facilmente porque têm causas mutáveis, como a doença e a saúde. E reservamos o nome de hábitos às qualidades, que por natureza não podem ser facilmente mutáveis, por terem causas imóveis, como as ciências e as virtudes; e neste sentido a disposição não pode vir a ser um hábito. Esta doutrina parece estar mais de acordo com a intenção de Aristóteles. Por isso, para provar tal distinção, apóia-se no uso comum de falar, pelo qual as qualidades por natureza, facilmente mutáveis chamam-se hábitos quando, por qualquer acidente, vêm a sê-lo dificilmente; e o inverso se dá com as qualidades dificilmente mutáveis, por natureza, por natureza; assim, quem tiver a ciência tão imperfeitamente que possa facilmente perdê-la, antes o consideramos como disposto para a ciência do que como possuidor dela. Por onde é claro que o nome de hábito implica uma certa diuturnidade, o que se não dá com a disposição. E nada impede que, neste sentido, o ser fácil edifilmente mutável sejam diferenças específicas, por pertencerem à paixão e ao movimento e não, ao gênero da qualidade. Pois, essas diferenças, embora sejam acidentais relativamente à qualidade, designam contudo, diferenças próprias, e em si mesmas, das qualidades; assim como também, no gênero da substância, admitimos freqüentemente diferenças acidentais, em lugar das substanciais, enquanto que, por elas, são designados os princípios essenciais.

Art. 3 — Se o hábito implica ordenação para o ato.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o hábito não implica ordenação para o ato.

1. — Pois, um ser age enquanto atual. Ora, o Filósofo diz: o hábito adquirido da ciência não exclui de nós a potencialidade, embora diferente da que existia antes de sabermos. Logo, o hábito não implica relação de princípio com o ato.

2. Demais — O que entra numa definição convém por si mesmo ao definido. Ora, está incluído na definição de potência o ser princípio de ação, como se vê em Aristóteles. Logo, ser princípio do ato convém, em si mesmo, à potência. Ora, o que é por si é princípio, em qualquer gênero. Se portanto, o hábito é princípio do ato, segue-se que é posterior à potência e assim o hábito ou disposição não será a primeira espécie de qualidade.

3. Demais — A saúde é, às vezes, um hábito, bem como a magreza e a beleza. Ora, estas últimas não se chamam assim por se ordenarem ao ato. Logo, não é da natureza do hábito ser princípio do ato.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o hábito é o que leva um ser a agir, quando for preciso. E o Comentador diz, que pelo hábito agimos quando queremos.

SOLUÇÃO. — Ordenar-se ao ato pode convir ao hábito tanto em razão dele próprio como em razão do sujeito no qual existe.

No primeiro caso, convém a todo hábito ordenar-se, de certo modo, ao ato. Pois o hábito implica por essência uma certa relação ordenada à natureza da coisa, enquanto lhe convém ou não. E a natureza da coisa, por sua vez, que é o fim da geração, também se ordena a outro fim, que ou é uma operação ou alguma obra a que chegamos pela operação. Por onde, o hábito não somente supõe uma ordenação à natureza mesma da coisa, mas também e conseqüentemente à operação, enquanto fim da natureza, ou conducente ao fim. E por isso, Aristóteles diz, definindo o hábito, que é uma disposição pela qual ficamos bem ou mal dispostos, ou em nós mesmos, i. é, de conformidade com a nossa natureza, ou relativamente a outra coisa, i. é, em ordem ao fim.

Há porém certos hábitos que, mesmo por parte do sujeito em que estão, implicam primária e principalmente ordenação ao ato. Porque, como já dissemos, o hábito, primariamente e por si implica relação com a natureza da coisa. Se portanto, a natureza da coisa, na qual existe o hábito, consiste propriamente no mesmo ordenar-se ao ato, resulta que o hábito implica, principalmente essa mesma ordenação. Ora, é manifesto, que é da natureza e da essência da potência ser princípio do ato. Donde, todo hábito que pertence a alguma potência, como sujeito, implica principalmente ordenação ao ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O hábito é um ato, como qualidade que é, e assim pode ser princípio de operação. Mas, é potencial, relativamente à operação; e por isso é chamado ato primeiro, sendo a operação chamada ato segundo, como se vê claramente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É da essência do hábito respeitar não à potência, mas à natureza. E como esta precede a ação, a que respeita a potência, resulta que o hábito, como espécie de qualidade, tem prioridade sobre a potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A saúde é considerada um hábito ou disposição habitual em ordem à natureza, como já dissemos. Como princípio do ato, porém e por conseqüência a natureza implica em se lhe ordenar. E por isso o Filósofo diz, que consideramos são o homem, ou um membro qualquer, quando pode obrar como são. E o mesmo se dá com os demais seres.

Art. 4 — Se é necessário existir o hábito.

(III Sent., XXIII, q. 1, a. 1; De Verit., q. 20, a. 2; De Virtut., q. 1, a. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é necessário existir o hábito.

1. — Pois, pelos hábitos um ser fica bem ou mal disposto para alguma coisa, como já se disse. Ora, essa boa ou má disposição os seres a têm da forma, pois por esta é que cada um deles tem a bondade e é ente. Logo, não há nenhuma necessidade dos hábitos.

2. Demais — O hábito implica em ordenar-se para o ato. Ora, a potência implica em ser princípio suficiente do ato, pois as potências, sem os hábitos, são princípios dos atos. Logo, não há necessidade da existência daqueles.

3. Demais — O hábito se comporta do mesmo modo que a potência, em relação ao bem e ao mal; e como a potência, também o hábito nem sempre age. Logo, a existência das potências torna supérflua a do hábito.

Mas, *em contrário*, os hábitos são certas perfeições, como diz Aristóteles. Ora, a perfeição é sumamente necessária, porque tem a natureza de fim. Logo, é necessária a existência dos hábitos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito implica uma certa disposição ordenada à natureza da coisa e à operação ou fim da mesma, e em virtude da qual um ser fica bem ou mal disposto para essa operação ou esse fim. Porém para que um ser deva ser disposto para outro três condições são necessárias. — Primeira, o que é disposto deve ser diferente daquilo a que é disposto e estar para este como a potência, para o ato. Por onde, o ser que tiver a natureza não composta de potência e ato cuja operação for substancial e em si mesmo subsistente não é susceptível de hábito ou disposição. — A segunda é que o ser potencial possa ser determinado de vários modos e relativamente a vários atos. Por onde, o que for potencial relativamente a um ato, e só a esse, não é susceptível de disposição nem de hábito, porque um tal sujeito já tem, por natureza, a devida predisposição para um determinado ato. Assim, se o corpo celeste for composto de matéria e de forma, como essa matéria não é potencial em relação a mais de uma forma, segundo já dissemos na Primeira Parte, não será susceptível de disposição ou de hábito relativamente à forma ou à operação, porque a natureza do corpo celeste não é potencial senão a um movimento determinado. — A terceira é que vários elementos qualitativos concorram para dispor o sujeito a um daqueles termos em relação ao qual é potencial e que podem ser proporcionados diversamente entre si, de modo a ser ele bem ou mal disposto para a forma ou para a operação. Por onde, as qualidades simples dos elementos, que, de um determinado modo lhes convêm às naturezas, não as denominamos disposições ou hábitos. Denominamos porém assim a saúde, a beleza e atributos semelhantes, que implicam uma certa proporção entre muitos elementos qualitativos, susceptíveis de serem combinados de modos diversos. E por isto o Filósofo diz, que o hábito é uma disposição; e que a disposição é a ordem do que tem parte, local, potencial ou especificamente, como já dissemos.

Por onde, como há muitos entes, para cujas naturezas e operações necessariamente concorrem muitos elementos qualitativos, que podem ser combinados de diversos modos, é necessário existam os hábitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza de um ser se aperfeiçoa pela forma; mas é necessário que o sujeito se disponha, por alguma disposição ordenada a essa forma. Esta última por sua vez se ordena ulteriormente à operação, que é o fim ou a via para ele. Se porém a forma for susceptível de uma só operação determinada, não é necessária, para tal operação, além dessa forma, nenhuma outra disposição. Se porém a forma for tal que possa operar de modos diversos, como é o caso da alma, é necessário seja disposta para as suas operações por alguns hábitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência às vezes é relativa a muitos atos, e, por isso, é necessário seja determinada por outro ser. A potência porém que se não referir a muitos atos, não precisa de nenhum hábito determinante, como já dissemos. E por isso as potências naturais não produzem as suas operações mediante certos hábitos, porque já por si mesmas estão determinadas a um termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é um mesmo hábito que se refere ao bem e ao mal, como a seguir se dirá, ao contrário do que se dá com uma mesma potência. E portanto os hábitos são necessários para determinarem as potências ao bem.

Questão 50: Do sujeito dos hábitos.

Em seguida devemos tratar do sujeito dos hábitos. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o corpo é susceptível de algum hábito.

(III. Sent., dist. XXIII, q. 1, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o corpo não é susceptível de nenhum hábito.

1. — Pois, como diz o Comentador, o hábito é que nos leva a agir quando quisermos. Ora, as ações corpóreas, sendo naturais, não estão sujeitas à vontade. Logo, o corpo não é susceptível de nenhum hábito.

2. Demais — Todas as disposições corpóreas são facilmente mutáveis. Ora, o hábito é uma qualidade que se muda dificilmente. Logo, nenhuma disposição corpórea pode ser hábito.

3. Demais — Todas as disposições corpóreas estão sujeitas à alteração. Ora, esta pertence à terceira espécie de qualidade, que, na divisão, se opõe ao hábito. Logo, o corpo não é susceptível de nenhum hábito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que se chama hábito à saúde do corpo ou a uma doença incurável.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito é uma certa disposição de um sujeito potencial em relação a uma forma ou a uma operação.

Por onde, enquanto implica disposição para a operação, nenhum hábito existe, principalmente, no corpo como sujeito. Pois, toda operação do corpo ou provém de uma qualidade natural do mesmo, ou da alma que o move. Portanto, o corpo não fica disposto, por nenhum hábito, às operações procedentes da natureza, pois, as virtudes naturais são determinadas a um só termo; pois, como já dissemos, a disposição habitual é necessária quando o sujeito é potencial em relação a muitos termos. As operações porém que procedem da alma, por meio do corpo, pertencem, por certo, principalmente, à alma mesma, mas, secundariamente, ao corpo. Ora, os hábitos proporcionam-se às operações, sendo por isso que atos semelhantes causam hábitos semelhantes, como diz Aristóteles. E portanto as disposições para tais operações existem, principalmente, na alma. Podem porém existir no corpo, secundariamente, enquanto este fica disposto e habilitado a servir prontamente às operações da alma.

Se porém considerarmos a disposição do sujeito em relação à forma, então pode existir uma disposição habitual no corpo, que está para a alma como o sujeito para a forma. E deste modo, a saúde, a beleza e atribuições semelhantes chamam-se disposições habituais, embora não realizem perfeitamente a noção de hábito, porque as suas causas por natureza são facilmente mutáveis.

Alexandre, entretanto, como o refere Simplício, era de doutrina que um hábito ou disposição da primeira espécie de nenhum modo pode existir no corpo, e dizia que a primeira espécie de qualidade pertence somente à alma. E o que Aristóteles diz, sobre a saúde e a doença é a título de exemplo e não que pertençam essas disposições à primeira espécie de qualidade, de modo que o sentido do seu pensamento é — assim como a doença e a saúde podem mudar-se fácil ou dificilmente, assim também as qualidades da primeira espécie a que se dá o nome de hábito e disposição. Ora, isto vai claramente contra a intenção de Aristóteles, quer porque usa do mesmo modo de falar, dando como exemplos à saúde, a doença, a virtude e a ciência; quer porque coloca expressamente, entre os hábitos, a beleza e a saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é procedente quanto ao hábito como disposição a agir; e quanto aos atos do corpo procedentes da natureza, mas não, dos que procedem da alma, cujo princípio é à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As disposições corpóreas não são em si mesmas dificilmente mutáveis, por causa da mutabilidade das causas corpóreas. Podem sê-lo porém por comparação com um determinado sujeito, isto é, por não poderem ser removidas desse sujeito, durante a sua existência; ou por comparação com outras disposições. Ao passo que as qualidades da alma são em si mesmas dificilmente mutáveis por causa da imobilidade do sujeito. E por isso Aristóteles não diz que a saúde, quando dificilmente mutável, seja em si mesma um hábito, mas que é como um hábito, segundo está no texto grego. As qualidades da alma porém consideram-se, em si mesmas, hábitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As disposições corpóreas pertencentes à primeira espécie de qualidade, como certos disseram, diferem das qualidades da terceira espécie em que estas estão como em vir-a-ser e em movimento, sendo por isso chamadas paixões ou qualidades passíveis; quando, porém chegarem à perfeição, i. é, quase à espécie, então já pertencem à primeira espécie de qualidade. — Mas, contra isto se insurge Simplício, porque, deste modo, a calefação pertenceria à terceira espécie de qualidade, ao passo que o calor, à primeira; ora, Aristóteles coloca o calor na terceira.

Donde o dizer Porfírio, como Simplício o refere no lugar citado, que a paixão ou a qualidade passível, e a disposição e o hábito diferem, nos corpos, pela intensidade e pela remissão. Assim, quando um corpo recebe a calidez mas só porque é aquecido, sem poder aquecer, nele existe então a paixão, se for transitória, ou a qualidade passível se for permanente. Quando porém adquire também o poder de aquecer outros corpos, possui uma disposição. Se além disso essa disposição se firmar de tal modo que venha a ser dificilmente mutável, ela se transformará em hábito. De maneira que a disposição é uma certa intensidade ou perfeição da paixão ou da qualidade passível; ao passo que o hábito o é, da disposição. — Mas isto não é admitido por Simplício, porque essa intensidade a remissão não implicam diversidade por parte da forma em si mesma, mas pela diversa participação do sujeito; por onde, desse modo, não se poderiam diversificar as espécies de qualidade.

E portanto devemos dizer, de outro modo, que, como já o demonstramos, a comensuração das qualidades passíveis em si mesmas, relativamente à conveniência com a natureza, implica a noção de disposição. Por onde, alterando-se o calor e o frio, a unidade e a secura, que são qualidades passíveis, resulta conseqüentemente, a alteração relativamente à doença e à saúde. Mas, primariamente e por si, não há alteração relativamente a tais hábitos e disposições.

Art. 2 — Se os hábitos existem na alma, mais pela essência do que pela potência.

(II Sent., dist. XXVI, a . 3, ad 4, 5).

O segundo discute-se assim. — Parece que os hábitos existem na alma mais pela essência que pela potência.

1. — Pois, disposições e hábitos respeitam a ordem da natureza, como já se disse. Ora, a natureza é relativa mais à essência da alma do que às potências da mesma, porque esta é, por essência, a natureza de um tal corpo e a sua forma. Logo, os hábitos estão na alma essencial mais do que potencialmente.

2. Demais — Não pode haver acidente de acidente. Ora, de um lado o hábito é um acidente e, de outro, as potências da alma também pertencem ao gênero dos acidentes, como já se disse na Primeira Parte. Logo, o hábito não está na alma, em razão da sua potência.

3. Demais — O sujeito é anterior ao que nele existe. Ora, o hábito, pertencente à primeira espécie de qualidade é anterior à potência, que pertence à segunda. Logo, o hábito não tem na potência da alma o seu sujeito.

Mas, *em contrário*, o Filósofo introduz hábitos diversos nas diversas partes da alma.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito implica uma certa disposição ordenada para a natureza ou para a operação.

Se o considerarmos como ordenado para a natureza, ele não pode existir na alma; isto se nos referimos à natureza humana, porque a alma é em si forma completa dessa natureza. Por onde, a esta luz, um hábito ou uma disposição existirá antes no corpo, ordenado para a alma, que na alma, ordenado para o corpo. — Se nos referimos porém a alguma natureza superior, da qual o homem possa tornar-se participante, conforme aquilo da Escritura (2 Pd 1, 4) — para que sejamos feitos participantes da natureza divina — então nada impede haja na alma essencialmente algum hábito, a saber, a graça, como a seguir se dirá.

Se porém considerarmos o hábito relativamente à operação, então ele existe por excelência na alma, porque esta não é determinada a uma só operação, mas, é susceptível de muitas, o que é exigido para o hábito, como já dissemos. E como, pelas suas potências, é que a alma é princípio das operações, os hábitos nela existem pelas potências da mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A essência da alma pertence à natureza humana, não como sujeito que deve receber alguma outra disposição, mas como forma e natureza à qual qualquer disposição é relativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um acidente não pode, em si mesmo, ser sujeito de outro. Mas como mesmo entre os acidente há uma certa ordem, pode um sujeito, enquanto por sua vez é acidente, ser também sujeito de outro acidente. E então dizemos que um acidente é o sujeito de outro; assim, a superfície é sujeito da cor e, do mesmo modo, a potência pode ser sujeito do hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O hábito tem prioridade sobre a potência enquanto importa disposição para a natureza; a potência porém sempre implica relação com a operação, que é posterior, porque a natureza é o princípio da operação. Ao passo que o hábito, cujo sujeito é a potência, não implica em ordenar-se para a natureza, mas para a operação, e por isso é posterior à potência. — Ou podemos dizer que o hábito é anterior à potência como o completo o é ao incompleto e o ato, à potência; pois, o ato tem naturalmente, prioridade, embora a potência lhe seja anterior na ordem da geração e do tempo, como diz Aristóteles.

Art. 3 — Se as potências da parte sensitiva são susceptíveis de algum hábito.

(III Sent., dist. XIV, a . 1 qª 2; dist. XXIII, q. 1, a . 1; De Virtut., q. 1, a . 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as potências da parte sensitiva não são susceptíveis de nenhum hábito.

1. — Pois, como a potência nutritiva, também a sensitiva pertence ao irracional. Ora, não se admite nenhum hábito nas potências da parte nutritiva. Logo, também não devemos admitir nenhum nas da parte sensitiva.

2. Demais — As partes sensitivas são-nos comuns com os brutos. Ora, estes não são susceptíveis de nenhum hábito por não terem vontade, que entra na definição do hábito, como já se disse. Logo, as potências sensitivas não são susceptíveis de nenhum hábito.

3. Demais — Os hábitos da alma são as ciências e as virtudes; e assim como a ciência diz respeito à potência apreensiva, assim a virtude, à apetitiva. Ora, as potências sensitivas não são susceptíveis de nenhuma ciência, porque esta tem por objeto o universal, que aquelas não podem apreender. Logo, também as partes sensitivas não podem ter os hábitos das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que as partes irracionais têm certas virtudes, a saber, a temperança e a fortaleza.

SOLUÇÃO. — As potências sensitivas podem considerar-se de duplo modo, enquanto operam pelo instinto da natureza, ou pelo império da razão. — No primeiro caso ordenam-se, bem como a natureza, a um só termo. E portanto, assim como as potências naturais não são susceptíveis de hábitos, assim também não o são, no caso vertente, as potências sensitivas. — No segundo modo, podem se ordenar a termos diversos. E assim, podem ser susceptíveis de certos hábitos, pelos quais ficam bem ou mal dispostos para alguma atividade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é natural às potências da parte nutritiva obedecer ao império da razão e, portanto, não são susceptíveis de quaisquer hábitos. Mas as potências sensitivas o são, e por isso são capazes de ter certos hábitos, pois na medida em que obedecem à razão, consideram-se de certa maneira, racionais, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As potências sensitivas, nos brutos, não operam pelo império da razão, pois, abandonados a si mesmos, os brutos agem por instinto da natureza. Por onde, os brutos não têm hábitos ordenados às operações, embora haja neles certas disposições ordenadas à natureza, como a saúde e a beleza. Como porém eles são dispostos, pela razão do homem, e em virtude de um certo costume, a operar de tal ou de tal outro modo, podemos admitir que haja neles de certa maneira hábitos. Por isso, diz Agostinho: vemos certos animais, dos mais brutos, absterem-se dos máximos prazeres, por medo das dores; e esses mesmos os consideramos como domesticados e mansos, uma vez assim habituados. Falta-lhes porém o que no hábito implica o uso da vontade, pois não têm o poder de usar dela ou não, o que pertence à razão. Por onde, propriamente falando, não podem ser susceptíveis de hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É natural ao apetite sensitivo ser movido pelo racional, como diz Aristóteles; ao passo que às potências racionais apreensivas é natural serem influenciadas pelas virtudes sensitivas. Por onde, é mais curial existam os hábitos nas potências sensitivas apetitivas, do que nas sensitivas apreensivas, pois naquelas eles não existem senão enquanto agem ao império da razão. Nas próprias

potências internas sensitivas apreensivas porém podem existir certos hábitos, que facilitam ao homem lembrar-se, cogitar ou imaginar; por isso o Filósofo diz, que o costume contribui muito para termos boa memória; pois as potências sensitivas são levadas a agir pelo império da razão. As potências apreensivas externas porém como a visão, a audição e outras, não são susceptíveis de quaisquer hábitos, mas são ordenadas aos seus atos determinados pela disposição da sua natureza; e tal é também o caso dos membros do corpo, não susceptíveis de hábitos, que pertencem, antes, às potências que lhes impõem os movimentos.

Art. 4 — Se o intelecto é susceptível de hábitos.

(III Sent., dist. XIV, a . 1, q^a 2; dist. XXIII, q. 1, a . 1; De Verit., q. 10, a . 2; De Virtut., q. 1, a . 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto não é susceptível de hábito.

1. — Pois, os hábitos são conformados às operações, como já se disse (a. 1). Ora, as operações do homem são comuns à alma e ao corpo, conforme diz Aristóteles. Logo, também o hábito. Ora, o intelecto não é ato do corpo, como ensina Aristóteles. Logo, o intelecto não é sujeito de nenhum hábito.

2. Demais — Tudo o existente em outro ser, neste existe ao modo do mesmo. Ora, o que é forma sem matéria é somente ato; ao passo que o composto de forma e de matéria encerra simultaneamente a potência e o ato. Logo, no ser puramente formal nada pode existir que esteja simultaneamente em potência e em ato, mas somente no ser composto de matéria e forma. Ora, o intelecto é forma sem matéria. Logo, o hábito, que encerra simultaneamente a potência e o ato, sendo um quase termo médio entre este e aquela, não pode existir no intelecto, mas só no conjunto, composto de alma e corpo.

3. Demais — O hábito é uma disposição pela qual nos dispomos bem ou mal para alguma coisa, como diz Aristóteles. Ora, é por uma disposição do corpo, que nos dispomos bem ou mal para o ato da inteligência; por onde, Aristóteles diz ainda, que os de carne delicada são, como vemos, de boa aptidão mental. Logo, os hábitos cognoscitivos não existem no intelecto, que é separado, mas em alguma potência que seja ato de uma parte do corpo.

Mas, *em contrário*, o Filósofo coloca a ciência, a sapiência, e o intelecto, que é o hábito dos princípios, na parte intelectual mesma da alma.

SOLUÇÃO. — São várias as opiniões a respeito dos hábitos cognoscitivos. Assim uns, ensinando que o intelecto possível é o mesmo para todos os homens, são forçados a admitir que os hábitos cognoscitivos existem, não no intelecto mesmo, mas nas virtudes interiores sensitivas. Pois, os homens, diversificando-se pelos hábitos, como é manifesto, não podemos admitir que os hábitos cognoscitivos existam diretamente no que, sendo numericamente uno, é comum a todos os homens. Por onde, se o intelecto possível é numericamente um, para todos os homens, os hábitos das ciências, que os diversificam, não poderão existir nele como sujeito, mas sim, nas potências interiores sensitivas, diversas nos diversos homens.

Mas, esta opinião, primeiro é contra a intenção de Aristóteles. Pois, é manifesto que as potências sensitivas não são racionais por essência, mas só, por participação, como diz Aristóteles. Ora, o Filósofo inclui as virtudes intelectuais — a sapiência, a ciência e o intelecto — na parte racional por essência. Por onde, não existem nas potências sensitivas, mas no próprio intelecto. Pois, diz expressamente que o intelecto possível, quando se torna em cada coisa singular, i. é, quando é reduzido ao ato (apreensivo) das coisas singulares pelas espécies inteligíveis, então se atualiza, do modo pelo qual dizemos que quem

é ciente está em ato; e isto se dá quando podemos operar por nós mesmos, i. é, refletindo. E é, sem dúvida, certo que, também neste caso, é potencial, de certa maneira; não, porém, como antes de aprender ou descobrir.

Por onde, é no intelecto possível que está o hábito da ciência, pelo qual ele pode refletir, embora não esteja refletindo. — Em segundo lugar, a opinião de que se trata vai também contra a verdade das coisas. Pois, assim como a potência também o hábito é próprio do ser ao qual é própria a operação. Ora, entender e refletir é ato próprio do intelecto. Logo, também o hábito, pelo qual refletimos, está propriamente no intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos disseram, como o refere Simplício, que, como toda operação do homem pertence, de certo modo, ao composto, segundo o diz o Filósofo, nenhum hábito pertence só à alma, senão ao conjunto. Donde se segue que, sendo o intelecto separado, nenhum hábito nele existe, como o pretende a razão anterior. — Mas esta objeção não colhe; pois, o hábito não é uma disposição do objeto para a potência, mas antes, desta para aquele. Por onde e necessariamente, o hábito há-de existir na potência mesma, que é princípio do ato, não porém no que está para a potência como seu objeto. Ora, só em razão dos fantasmas, como já se estabeleceu, é que dizemos que entender é comum à alma e ao corpo; e é claro que o fantasma se reporta ao intelecto possível como seu objeto, segundo já se demonstrou. Donde se conclui, que o hábito intelectual se radica principalmente no próprio intelecto e não nos fantasmas, comuns à alma e ao corpo. Logo, devemos concluir, que o intelecto possível é o sujeito do hábito. Ora, isso é próprio ao que é potencial em relação a muitos termos, o que convém, por excelência, ao intelecto possível. Portanto, este é o sujeito dos hábitos intelectuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como ser potencial em relação ao ser sensível é natural à matéria corpórea, assim o é ao intelecto possível sê-lo em relação ao ser inteligível. Por onde, nada impede exista no intelecto possível o hábito, meio termo entre a pura potência e o ato perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De prepararem interiormente as potências apreensivas o objeto próprio ao intelecto possível, resulta que, pela boa disposição de tais potências, para a qual coopera a boa disposição do corpo, o homem se torna apto a entender. E assim, o hábito intelectual pode, secundariamente, existir nessas potências; principalmente porém existe no intelecto possível.

Art. 5 — Se a vontade é susceptível de algum hábito.

(II Sent., dist. XXVII, a . 1, ad 2; III, dist. XXIII, q. 1, a . 1; De Verit., q. 20, a . 2; De Virtut., q. 1, a . 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade não é susceptível de nenhum hábito.

1. — Pois, os hábitos existentes no intelecto são espécies inteligíveis, pelas quais ele entende em ato. Ora, a vontade não opera por meio de nenhuma espécie. Logo, a vontade não é sujeito de nenhum hábito.

2. Demais — O intelecto agente não o julgamos susceptível de nenhum hábito, ao contrário do que se dá com o intelecto possível, que é uma potência ativa. Ora, a vontade é, por excelência, uma potência ativa, porque move todas as potências a concorrerem aos seus atos, como já se disse. Logo, nela não há nenhum hábito.

3. Demais — Nas potências naturais não há nenhum hábito, pois por natureza elas são determinadas a um certo termo. Ora, a vontade, por sua natureza, se ordena a tender para o bem ordenado pela razão. Logo, a vontade não é susceptível de nenhum hábito.

Mas, *em contrário*, a justiça é um hábito. Ora, ela existe na vontade, pois é o hábito pelo qual queremos e obramos o que é justo, como já se disse. Logo, a vontade pode ser sujeito de algum hábito.

SOLUÇÃO. — Toda potência que pode ordenar-se diversamente à ação necessita de um hábito pelo qual se dispõe bem para o seu ato. Ora, a vontade, sendo uma potência racional, pode ordenar-se diversamente à ação. Logo, é necessário admitirmos nela algum hábito pelo qual se disponha bem para o seu ato. Demais, da sua própria noção resulta que o hábito se ordena principalmente à vontade, pois é o de que usamos quando quisermos, segundo já ficou dito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como no intelecto há uma espécie que é semelhança do objeto; assim é necessário haver na vontade e em qualquer potência apetitiva algo pelo qual ela se inclina ao seu objeto, pois o ato da virtude apetitiva não passa de uma inclinação, como já dissemos. Ora, aquilo a que uma potência se inclina suficientemente, pela sua própria natureza não exige nenhuma qualidade inclinante. Mas como é necessário, para o fim da vida humana, que a potência apetitiva se incline a um objeto determinado, para o qual não se inclina pela própria natureza, que é relativa a muitos e diversos objetos, é necessário haja na vontade e nas outras potências apetitivas certas qualidades inclinantes, chamadas hábitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto agente é só agente e, de nenhum modo paciente. A vontade porém e qualquer potência apetitiva é motora e movida, como já se disse. Logo, não há semelhança, em ambos os casos; pois, ser susceptivo de hábito convém ao que está de certo modo em potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade, pela sua natureza mesma, inclina-se para o bem da razão. Mas, como este bem se diversifica de múltiplas maneiras, necessário é a vontade inclinar-se por algum hábito, a um determinado bem da razão, para que daí resulte mais pronta a operação.

Art. 6 — Se nos anjos há hábitos.

(III Sent., dist. XIV, a . 1, q^a 2, ad 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que nos anjos não há hábitos.

1. — Pois, diz Máximo, comentador de Dionísio: Não devemos julgar que as virtudes intelectuais, i. é, espirituais, existam nos intelectos divinos, i. é, nos anjos, como em nós, a modo de acidentes, de maneira que um destes exista em outro como num sujeito; pois, nos anjos não há qualquer acidente. Ora, todo hábito é acidente. Logo, nos anjos não há hábitos.

2. Demais — Como diz Dionísio, as disposições santas das essências celestes participam, por excelência, da bondade de Deus. Ora, o que é por si é sempre anterior e mais principal do que o existente por meio de outro ser. Logo, as essências dos anjos, em si mesmas, se aperfeiçoam pela conformidade com Deus e não, portanto, por meio de quaisquer hábitos. E esta parece ser a razão de Máximo, que logo a seguir se lê: Se tal não se desse, a essência dos anjos não subsistiria em si mesma, nem poderia, o quanto possível, ser, em si mesma, deificada.

3. Demais — O hábito é uma disposição, como já se disse. Ora, a disposição, como no mesmo lugar se acrescenta, é a ordem do que tem partes. Ora, os anjos sendo substâncias simples, resulta que neles não há disposições e hábitos.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, os anjos da primeira hierarquia chamam-se Ardentes, Tronos e Efusão da sapiência, manifestação deiforme dos hábitos dos mesmos.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que nos anjos não há hábitos, mas que tudo que deles dizemos essencialmente o dizemos. Por isso Máximo, depois das palavras supra-citadas, acrescentou: Os hábitos e as virtudes neles existentes são essenciais por causa da imaterialidade dos mesmos. E Simplício também diz: A sapiência da alma é um hábito; a do intelecto, substância; pois, tudo o que é divino tem em si mesmo a sua suficiência e a sua existência.

Esta opinião é em parte verdadeira e em parte, falsa. Pois é manifesto, pelo que já dissemos, que o sujeito do hábito não é senão o ser em potência. Ora, considerando os preditos comentadores que os anjos são imateriais e que neles não há a potência da matéria, deles excluíram o hábito e qualquer acidente. Entretanto, embora não haja nos anjos a potência da matéria, há todavia alguma potência, porque ser ato puro é só próprio de Deus; e portanto, na mesma medida em que neles há potências, pode haver também hábitos. Mas como a potência da matéria e a da substância intelectual não têm a mesma essência, conseqüentemente também os hábitos, num e noutro caso, não podem tê-la idêntica. Donde o dizer Simplício, que os hábitos da substância intelectual não são semelhantes aos de que tratamos aqui; mas são, antes, semelhantes às espécies simples e materiais que ela contém em si mesma.

Em relação a tais hábitos porém uma é a posição do intelecto angélico e outra, do humano. Este, que é infinito na ordem das inteligências, é potencial relativamente a todos os inteligíveis, como o é a matéria prima em relação a todas as formas sensíveis; e por isso, para inteligir todas as coisas precisa de um certo hábito. O intelecto angélico porém não se comporta como pura potência no gênero dos inteligíveis, mas como um certo ato. Não certo como ato puro, o que é próprio só de Deus, mas, vai de mistura com alguma potência, da qual tanto menos tem quanto mais superior é. Por onde, como dissemos na Primeira Parte, enquanto potencial, necessita ser aperfeiçoado habitualmente por certas espécies inteligíveis, para o fim da sua operação própria. Enquanto atual porém pode, pela sua essência, inteligir certos objetos, ao menos a si próprio, e os demais ao modo da sua substância, com se diz no livro *De causis*; e isso tanto mais perfeitamente quanto mais perfeito for. Como nenhum anjo porém alcança a perfeição de Deus, do qual dista infinitamente, necessita, para atingir a Deus pelo intelecto e pela vontade, de certos hábitos, como potencial que é em relação ao ato puro. E por isso Dionísio diz que os hábitos dos anjos pelos quais se conformam com Deus, são deiformes. — Os hábitos porém, que são disposições para o ser natural, não existem nos anjos, que são imateriais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Máximo devem ser entendidas dos hábitos e dos acidentes materiais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que convém essencialmente aos anjos, ele não precisam de hábito. Mas, como não são seres de tal modo por si mesmos existentes, que não participem da sabedoria e da bondade divina, por isso, na medida em que precisam participar de algo exterior, nessa mesma devemos admitir que neles há hábitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos anjos não há partes essenciais, mas apenas potenciais, enquanto o intelecto se lhes aperfeiçoa por meio de várias espécies, e a vontade se refere a vários objetos.

Questão 51: Da causa dos hábitos quanto à geração deles.

Em seguida devemos tratar da causa dos hábitos. E, primeiro, quanto à geração deles. Segundo, quanto ao aumento. Terceiro, quanto à diminuição e à corrupção.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há hábitos procedentes da natureza.

(Infra, q. 63, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum hábito é procedente da natureza.

1. — Pois, o uso do que procede da natureza não depende da nossa vontade. Ora, o hábito é aquilo de que usamos quando quisermos, como diz o Comentador. Logo, o hábito não procede da natureza.

2. Demais — O que a natureza pode fazer por um meio não o faz por dois. Ora, as potências da alma procedem da natureza. Se, pois, os hábitos das potências também dela procedessem, o hábito e a potência seriam idênticos.

3. Demais — A natureza não falha no necessário. Ora, os hábitos são necessários para operarmos bem, como já se disse. Se pois houvesse hábitos procedentes da natureza, esta não falharia e portanto causaria necessariamente todos os hábitos. Ora, isto é claramente falso. Logo, o hábito não procede da natureza.

Mas, *em contrário*, Aristóteles coloca, entre os hábitos, o intelecto dos princípios, que procede da natureza, sendo por isso que os primeiros princípios se consideram naturalmente conhecidos.

SOLUÇÃO. — Uma coisa pode ser natural de dois modos. Pela natureza da espécie; assim, é natural ao homem o riso e ao fogo o ser levado para cima. Ou pela natureza do indivíduo; assim é natural a Sócrates ou a Platão ser doentio ou sadio, segundo a própria compleição. Além disso, relativamente a uma e outra natureza, uma coisa pode chamar-se natural de dois modos. Ou por proceder totalmente da natureza; ou por dela proceder em parte e, em parte, de um princípio exterior. Assim, quando alguém sara por si, toda a saúde procede da natureza; e quando sara com o auxílio de um remédio, a saúde provém, parte da natureza e, parte, de um princípio exterior.

Se considerarmos, pois, o hábito como disposição do sujeito em relação à forma ou à natureza, ele é natural de qualquer dos dois modos supra-referidos. Assim, há uma disposição natural, própria à espécie humana, que abrange todos os homens; e essa é natural pela natureza da espécie. Mas como essa disposição implica uma certa amplitude, os seus diversos graus podem convir aos diversos homens segundo a natureza do indivíduo; e tal disposição pode provir totalmente da natureza ou, em parte apenas, provindo então, por outra parte, de um princípio exterior, como já dissemos referindo-nos aos que saram por meio da arte médica.

O hábito porém, que é disposição para a operação cujo sujeito é alguma potência da alma, como já dissemos, pode, certo, ser natural, tanto pela natureza da espécie, como pela do indivíduo. Pela natureza da espécie, enquanto depende da alma que, sendo forma do corpo, é um princípio específico. Pela natureza do indivíduo, enquanto depende do corpo, que é um princípio material. De nenhum desses dois modos porém pode o homem ter hábitos naturais, de maneira que procedam totalmente da natureza. Podem eles existir porém nos anjos, enquanto têm espécies inteligíveis naturalmente infusas, o que não convém à natureza humana, como já dissemos na Primeira Parte

Logo, há nos homens certos hábitos naturais, procedentes, parte, da natureza e, parte, de um princípio exterior.

Isso dá-se porém de um modo, com as potências apreensivas e, de outro, com as apetitivas.

Em relação às primeiras um hábito pode ser natural, incoativamente, quanto à natureza da espécie e quanto à do indivíduo. — Quanto aquela, por parte da alma em si mesma; assim, dizemos que o intelecto dos princípios é um hábito natural. Pois, pela natureza mesma da alma intelectual é próprio ao homem conhecer o todo como maior que uma das partes, desde que conheça o que é todo e o que é parte; e assim, em casos semelhantes. Mas, conhecer o todo e a parte ele não o pode senão pelas espécies inteligíveis hauridas nos fantasmas. E, por isso, o Filósofo mostra que o conhecimento dos princípios provém em nós dos sentidos. — Quanto à natureza do indivíduo, um hábito cognoscitivo é natural incoativamente, enquanto um homem, por disposição orgânica, é mais apto para bem entender, que outro, na medida em que precisamos das potências sensitivas para a operação do intelecto.

Nas potências apetitivas porém, não há nenhum hábito natural, incoativamente, por parte da alma, se levamos em conta a substância mesma do hábito, mas só se nos referimos a certos princípios deste; assim, os princípios do direito comum são chamados sementeiras das virtudes. E isto porque a inclinação para os objetos próprios, que é considerada uma incoação do hábito, não lhe pertence a este, mas antes, à natureza mesma da potência. — Quanto ao corpo, porém, levando em conta a natureza do indivíduo, há certos hábitos apetitivos por incoações naturais. Pois, certos são dispostos, pela própria compleição do corpo, à castidade, à mansidão ou a disposições semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à natureza dividida por oposição à razão e à vontade, embora esta e aquela, em si mesmas, pertençam à natureza do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que não pode pertencer a uma potência, em si mesma, pode contudo, se lhe acrescentar naturalmente. Assim, não pode pertencer à potência intelectual mesma dos anjos o ser cognoscitiva de tudo, porque então haveria necessariamente de ser o ato de tudo, o que só a Deus convém. Pois é necessário seja aquilo pelo que um objeto é conhecido uma semelhança natural dele. Donde se seguiria que se a potência do anjo conhecesse tudo por si mesma, seria semelhança e ato de tudo. Por onde é necessário que às suas potências intelectivas se acrescentem certas espécies inteligíveis, semelhanças das coisas inteligidas; pois, por participação da divina sabedoria, e não pela essência própria, os intelectos deles podem ser, em ato, aquilo que integem. E assim é claro que nem tudo o que pertence ao hábito natural pode pertencer à potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza não se comporta do mesmo modo no causar todas as diversidades dos hábitos; pois, certos podem ser causados por ela e certos, não, como já dissemos. Donde não se segue que todos os hábitos sejam naturais, pelo serem alguns.

Art. 2 — Se certos hábitos podem ser causados por algum ato.

(De Malo, q. 11. a. 2 ad 4, 6; De Virtut., q. 1. a. 9).

O segundo discute-se assim. — Parece que um hábito não pode ser causado por nenhum ato.

1. — Pois, o hábito é uma qualidade, como já se disse. Ora, toda qualidade é causada num sujeito, enquanto este é susceptível de receber alguma coisa. Ora, como o agente, por isso mesmo que o é, não é receptivo, mas antes, produtor, conclui-se que nenhum hábito pode nele ser gerado pelos seus próprios atos.

2. Demais — Aquilo em que alguma qualidade é causada move-se para essa qualidade, como se vê claramente no que é aquecido ou resfriado. Ora, o que produz um ato causador da qualidade, move, como claramente o deixa ver aquilo que aquece ou resfria. Se portanto o hábito fosse causado num ser por um ato próprio deste, resultaria que o mesmo ser seria motor e movido, ou, agente e paciente, o que é impossível, como já se disse.

3. Demais — Um efeito não pode ser mais nobre que a sua causa. Ora, o hábito é mais nobre que o ato que o precede, o que se evidencia por torná-los mais nobres. Logo, o hábito não pode ser causado por um ato precedente.

Mas, *em contrário*, o Filósofo ensina que os hábitos das virtudes e dos vícios são causados pelos atos.

SOLUÇÃO. — O agente inclui às vezes só o princípio ativo do seu ato; assim, no fogo há apenas o princípio ativo do aquecimento. E, nenhum hábito de tal agente pode ser causado pelo ato próprio do mesmo. Donde vem que os seres naturais não podem acostumar-se ou desacostumar-se em relação a nada, como já se disse.

Certos agentes, porém, incluem um princípio ativo e passivo dos seus atos, como se vê claramente nos atos humanos. Pois os atos da potência apetitiva dela procedem enquanto movida pela potência apreensiva representativa do objeto; e ulteriormente, a potência intelectiva, quando raciocina sobre as conclusões, implica, como princípio ativo, uma proposição evidente. Por onde, por meio de tais atos, certos hábitos podem ser causados nos agentes, não certamente quanto ao primeiro princípio ativo, mas quanto ao princípio do ato que põe o móvel em movimento. Pois, tudo o que recebe de fora a paixão e o movimento, recebe a sua disposição do ato do agente. E por isso os atos multiplicados geram uma certa qualidade na potência passiva e movida, denominada hábito; assim, os hábitos das virtudes morais são causados nas potências apetitivas, enquanto movidas pela razão; e os hábitos das ciências são causados no intelecto enquanto movido pelas proposições primeiras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O agente como tal nada recebe; mas quando age movido por outro, recebe algo do motor, e assim é causado o hábito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada, em si mesmo, pode ser simultaneamente motor e movido; mas nada impede possa um ser mover-se por si mesmo, em pontos de vista diversos, como já se provou.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato que precede o hábito, enquanto proveniente de um princípio ativo, se origina de um princípio mais nobre que o ato gerado. Assim a razão, em si mesma, é princípio mais nobre que o hábito da virtude moral da potência apetitiva, gerado por atos costumeiros; e o intelecto dos princípios é princípio mais nobre que a ciência das conclusões.

Art. 3 — Se o hábito pode ser gerado por um só ato.

(I Sent., dist. XVII, q. 2, a . 3, ad 4; De Virtut., q. 1, a . 9 ad 11).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o hábito pode ser gerado por um só ato.

1. — Pois, a demonstração é um ato da razão. Ora, por uma só demonstração é causada a ciência, que é o hábito de uma conclusão. Logo, o hábito pode ser causado por um só ato.

2. Demais — Como o ato pode aumentar por multiplicação, assim também o pode pela intensidade. Ora, o hábito é gerado por atos multiplicados. Logo também, se um ato for muito intenso, poderá ser causa geratriz do hábito.

3. Demais — A saúde e a doença são hábitos. Ora, por um ato o homem pode sarar ou ficar enfermo. Logo, um ato pode causar o hábito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que, assim como uma andorinha não faz primavera, nem um só dia; assim também não é um só dia, ou pouco tempo, que poderá fazer um homem bem-aventurado ou feliz. Ora, a beatitude é uma operação conforme ao hábito da virtude perfeita, como já se disse. Logo, o hábito da virtude e, pela mesma razão, outro qualquer hábito, não pode ser causado por um só ato.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito é gerado pelo ato, enquanto a potência passiva é movida por um princípio ativo. Para uma qualidade qualquer porém ser causada no ser passivo, é necessário que o princípio ativo o domine totalmente. Por isso vemos que o fogo, não podendo dominar totalmente o seu combustível, não pode inflamá-lo imediatamente, mas vai, aos poucos, eliminando as disposições contrárias, de modo a dominá-lo totalmente, imprimindo-lhe a sua semelhança.

Ora, como é manifesto, o princípio ativo, que é a razão, não pode, por um só ato dominar totalmente a potência apetitiva, porque esta se conduz, de modos diversos e tem muitos objetos; pode porém por um único ato julgar se um objeto é desejável segundo determinadas razões e circunstâncias. E por isso a potência apetitiva não é vencida totalmente, de modo a, na maioria dos casos, a modo da natureza, ser levada para o mesmo objeto; e isso pertence ao hábito da virtude. Por onde, este hábito não pode ser causado por um só ato, mas por muitos.

Em relação porém às potências apreensivas, devemos levar em conta uma dupla passividade: a do intelecto possível, e a do que Aristóteles denomina passivo, que é uma razão particular, i. é, a potência cogitativa juntamente com a memorativa e a imaginativa. — Mas em relação ao ser passivo primeiro, pode existir um ativo que, por um único ato o domine totalmente, como lhe sendo subordinado; assim uma proposição evidente leva o intelecto a assentir firmemente na conclusão. O que não faz a proposição provável; e por isso é necessário que por muitos atos da razão seja causado o hábito opinativo, mesmo por parte do intelecto passível. Ao passo que o hábito da ciência pode ser causado por um só ato da razão, quanto ao intelecto passível. — Mas, quanto às potências inferiores apreensivas, é necessário sejam os mesmos atos reiterados muitas vezes, para produzirem uma forte impressão na memória. E por isso o Filósofo diz, que a meditação fortalece a memória.

Os hábitos corpóreos porém é possível sejam causados por um só ato, se o princípio ativo tiver forte virtude; assim às vezes um remédio forte produz a saúde prontamente.

E daqui consta com evidência a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se o homem tem hábitos infundidos por Deus.

(Infra, q. 63, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que nenhum hábito do homem é infundido por Deus.

1. — Pois, Deus procede igualmente para com todos. Se portanto infundir certos hábitos em alguns homens, há-de infundi-los em todos; o que é evidentemente falso.

2. Demais — Deus opera em todos os seres pelo modo que lhes convém à natureza; pois, pertence à Divina Providência salvar a natureza, como diz Dionísio. Ora, o hábito do homem é naturalmente causado pelos atos, como já dissemos. Logo, Deus não causa, nos homens, nenhuns hábitos sem atos.

3. Demais — Pelo hábito infundido por Deus, o homem poderia produzir muitos atos. Ora, tais atos causariam um hábito semelhante, como já se disse. Donde resultaria existirem dois hábitos da mesma espécie no mesmo indivíduo; um adquirido e outro, infuso. Ora, isto é impossível, pois duas formas da mesma espécie não podem coexistir no mesmo sujeito. Logo, nenhum hábito é infundido no homem por Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 15, 5): O Senhor o encherá do espírito de sabedoria e de inteligência. Ora, a sabedoria e a inteligência são hábitos. Logo, certos hábitos são infundidos no homem por Deus.

SOLUÇÃO. — Por dupla razão certos hábitos são infundidos no homem por Deus. — A primeira é que há certos pelos quais ele se dispõe bem para um fim excedente à capacidade da sua natureza, que é a sua última e perfeita beatitude, com já dissemos. E como os hábitos devem ser proporcionados aquilo a que dispõem o homem, os que o dispõem para um tal fim hão-de também necessariamente exceder-lhe a capacidade da natureza. Por onde, poderão nele existir só por infusão divina; e tal é o caso de todas as virtudes gratuitas. — A outra razão é que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas, sem elas, como já dissemos na Primeira Parte. Ora, assim como às vezes para ostentar o seu poder, produz a saúde que podia ser causada pela natureza, sem a cooperação de nenhuma causa natural; assim também, às vezes, para o mesmo fim, infunde no homem hábitos que podem ser causados por uma virtude natural. Assim deu aos Apóstolos a ciência das Escrituras e de todas as línguas, que os homens podem adquirir pelo estudo ou pelo costume, embora não de modo tão perfeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, pela sua natureza, procede igualmente para com todos; mas, quanto à ordem da sua sabedoria, dá por alguma certa razão, a uns o que não dá a outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que Deus opera em todos os seres, por meio deles, não impede faça certas coisas que a natureza não pode fazer; mas daqui se segue que não obra nada contra o que convém à natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os atos produzidos por um hábito infuso não causam nenhum outro hábito; mas confirmam o preexistente. — Assim os remédios, ministrados ao homem são, não causam, por natureza, a saúde, mas, fortificam a que ele já tinha.

Questão 52: Do aumento dos hábitos.

Em seguida devemos tratar do aumento dos hábitos. E, sobre esta questão, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os hábitos são susceptíveis de aumento.

(Infra, q. 66, a. 1; De Vertut., q. 1, a. 11; q. 5, a. 3; X Ethic., lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os hábitos não podem aumentar.

1. — Pois, aumento supõe quantidade, como já se disse. Ora, os hábitos pertencem, não ao gênero da quantidade, mas ao da qualidade. Logo, não podem receber aumento.

2. Demais — O hábito é uma perfeição, como já se disse. Ora esta, implicando um fim e um termo, parece não ser susceptível de mais nem de menos. Logo, o hábito não pode aumentar.

3. Demais — O susceptível de mais e de menos há-de por força sofrer alteração; assim dizemos que se altera o que, de menos, se torna mais quente. Ora, os hábitos não sofrem alteração, como já se provou. Logo, os hábitos não podem aumentar.

Mas, *em contrário*, a fé é um hábito e, contudo, pode aumentar; por isso os discípulos dizem ao Senhor: aumenta-nos a fé, como se lê no Evangelho (Lc 17, 5). Logo, os hábitos podem aumentar.

SOLUÇÃO. — O aumento, como tudo o relativo à quantidade, é transferido ao espiritual e ao intelectual, das coisas corpóreas, por causa do conaturalidade do nosso intelecto com essas coisas, que estão ao alcance da nossa imaginação.

Ora, dizemos que uma quantidade corpórea é grande, quando realiza a perfeição devida à quantidade; por isso considera-se grande uma quantidade, no homem, que não se consideraria tal no elefante. Donde vem o dizermos que uma forma é grande quando é perfeita. E como o bem implica a noção de perfeito, em relação ao que não é materialmente grande, ser grande é o mesmo que ser melhor, como diz Agostinho.

Ora, a perfeição da forma pode ser considerada à dupla luz: quanto à forma em si mesma, e enquanto o sujeito dela participa. No primeiro caso podemos considerá-la pequena ou grande; p. ex., a saúde ou a ciência grande ou pequena. No segundo, consideramo-la como susceptível de mais ou de menos; p. ex., mais ou menos branco ou são. Mas esta distinção não procede no sentido de ter a forma o ser independente da matéria ou do sujeito; senão que a consideramos, de um modo, quanto à sua essência específica e, de outro, enquanto participada por um sujeito.

Quanto a esta doutrina, pois, são quatro as opiniões dos Filósofos, segundo refere Simplício, sobre a intenção e a remissão dos hábitos e das formas. — Assim, Plotino e os demais Platônicos ensinavam que as qualidades e os hábitos, em si mesmos, são susceptíveis de mais e de menos, por serem materiais e terem por causa da infinidade da matéria, uma certa indeterminação. — Outros porém, ao contrário, ensinavam que as qualidades e os hábitos, em si mesmos, não são susceptíveis de mais nem de menos, mas que atribuímos às qualidades o mais e o menos, conforme a diversidade de participação; assim, não dizemos que a justiça o é, mais ou menos, mas, sim, o justo. E a esta opinião Aristóteles alude. — A terceira é a opinião dos Estóicos, média entre as duas supra-referidas. Diziam eles que certos hábitos, como as artes, são em si susceptíveis de mais e de menos; outros, porém, não, como as virtudes. — A quarta opinião é a dos que diziam que as qualidades e as formas imateriais não são susceptíveis de mais e de menos; são-no porém as materiais.

Para estabelecermos pois a verdade das coisas, devemos considerar, que o princípio de especificação dos seres deve necessariamente ser algo de fixo, estável e quase indivisível. E assim tudo o que ele abrange por ele se especifica; e tudo o que dele se separa, mais ou menos, pertence a outra espécie, mais ou menos imperfeita. Por isso, o Filósofo diz que as espécies das coisas são como os números, cuja espécie varia pela adição ou diminuição. — Por onde, se uma forma ou qualquer outra coisa, em si mesma por algo de seu, pertencer a uma determinada espécie, há-de necessariamente, considerada em si mesma, realizar uma determinada essência, em relação à qual não pode ser nem excedente nem deficiente. E tal é o calor, a brancura e qualidades semelhantes, não relativas a outras e, com maior razão, a substância, que é ente por si mesma. — Coisas porém que se especificam por um termo para o qual se ordenam, podem, em si mesmas, diversificar-se mais ou menos; e contudo pertencem à mesma espécie por causa da unidade do termo a que se ordenam e que as especifica. Assim, o movimento, em si mesmo, pode ser mais intenso ou remisso, permanecendo contudo na mesma espécie, por causa da unidade do seu termo especificado. E o mesmo pode-se dar com a saúde; pois, o corpo se manifesta como saudável quando tem disposições convenientes à natureza animal, que podem ser diversas e portanto variar mais ou menos, sempre permanecendo contudo o princípio constitutivo da saúde. Por isso, o Filósofo diz que a saúde, em si mesma, é susceptível de maior e menor grau; pois, não há a mesma proporção em todos os seres, nem sempre, num mesmo ser; mas, mesmo diminuída, permanece até um certo termo. Ora, essas diversas disposições ou proporções da saúde são relativas ao excedente e ao excesso; por onde, se aplicássemos o nome de saúde só àquela que fosse dotada de perfeito equilíbrio, então a saúde, em si mesma, não seria susceptível de maior ou menor grau. E fica assim claro o modo por que uma qualidade ou forma pode ou não, em si mesma, aumentar ou diminuir.

Se porém levarmos em conta a qualidade ou a forma, quanto à participação do sujeito, veremos também que umas qualidades e formas são susceptíveis de mais e de menos e outras, não. E a causa desta diversidade Simplicio descobre em que a substância, sendo um ser em si, não é por si mesma, susceptível de mais e de menos. E portanto, toda forma participada substancialmente pelo sujeito não é susceptível de intenção nem de remissão; e por isso no gênero da substância, nada é susceptível de mais nem de menos. E como a quantidade é próxima da substância, da qual resulta a forma e a figura, dizemos que também esta e aquela não são susceptíveis de mais nem de menos. Donde, segundo o Filósofo, do que recebe a forma e a figura, nós dizemos, não que se alterou, mas, que vem a ser. Ao passo que as outras qualidades, mais distantes da substâncias, e subordinadas à paixão e à ação, são susceptíveis de mais e de menos, conforme a participação do sujeito.

Mas a razão desta diversidade pode ser ainda melhor explicada. Pois, como já dissemos, o princípio especificador deve ser fixo e estável na sua indivisibilidade. Ora, de dois modos pode se dar que a forma não seja participada mais nem menos. — Ou porque o participante contém a espécie em si mesma. Por isso nenhuma forma substancial pode ser mais ou menos participada. Por onde, diz o Filósofo que, como o número não é susceptível de mais nem de menos, também não o é a substância especificada, i. é, no concernente à participação da forma específica; mas se for acompanhada da matéria, i. é, quanto às disposições materiais, é susceptível de mais e de menos. — De outro modo, tal pode se dar se a própria indivisibilidade for da essência da forma. Por onde, o que dela participar há-de fazê-lo na sua essência indivisível. Donde vem que as espécies do número não as consideramos como susceptíveis de mais nem de menos; pois, cada uma dessas espécies é constituída pela unidade indivisível. E o mesmo se dá com as espécies da quantidade contínua, consideradas numericamente, como o que tem dois ou três côvados; e com as relações, como o que é duplo ou triplo; e com as figuras, como o triângulo e o quadrado. E esta razão Aristóteles a expõe quando, explicando porque as figuras não são susceptíveis de mais nem de menos, diz: Aquilo que realiza a essência do triângulo e do círculo é triângulo ou círculo,

porque a indivisibilidade é inerente a essas essências; por onde, tudo o que delas participa há-de lhes participar também a indivisibilidade.

Donde consta com clareza que, sendo os hábitos e as disposições assim chamados por se ordenarem a algum termo, como diz Aristóteles, de dois modos podemos levar em conta a intenção e a remissão deles. — Ou em si mesmos, como quando dizemos que a saúde é maior ou menor; ou que o é a ciência, conforme tem maior ou menor extensão. — Ou de outro modo, quanto à participação do sujeito, quando uma mesma saúde ou ciência é participada mais por um que por outro, conforme as diversas aptidões provenientes da natureza ou do costume. Pois, o hábito e a disposição não especificam o sujeito, nem além disso incluem, por essência, a indivisibilidade.

E quanto à relação do hábito com a virtude a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a denominação de grandeza derivou das quantidades corpóreas, para as perfeições inteligíveis das formas, assim também o nome de aumento, cujo termo é o grande.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certamente o hábito é uma perfeição; não porém de tal natureza que seja o termo do seu sujeito, como lhe dando o ser específico; e nem inclui na sua essência o termo, como as espécies dos números.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alteração, primariamente, está nas qualidades da terceira espécie. Ela pode porém existir nas qualidades da primeira espécie por posterioridade. Assim, produzida a alteração relativa ao calor e ao frio, resulta a natureza animal alterada na saúde e na doença. E semelhantemente, causada a alteração nas paixões do apetite sensitivo ou nas potências sensitivas apreensivas, segue-se à alteração na ciência e nas virtudes, como já se disse.

Art. 2 — Se o aumento dos hábitos se faz por adição.

(II^a-II^a^e, q. 24, a . 5; De Virtut., q. 1, a . 11; q. 5, a . 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que o aumento dos hábitos se dá por adição.

1. — Pois, o nome de aumento, como já se disse, foi transferido das quantidades corpóreas para as formas. Ora, naquelas não há aumento sem adição, e por isso, conforme já se disse, o aumento é um aditamento feito à grandeza preexistente. Logo, também nos hábitos o aumento só se dá pela adição.

2. Demais — O hábito não aumenta senão por meio de um agente. Ora, todo agente produz algum efeito no sujeito paciente; assim, o agente que aquece produz o calor no corpo aquecido. Logo, não pode haver aumento sem haver adição.

3. Demais — Assim como o que não é branco é potencial em relação ao branco; assim, o menos branco também o é em relação ao mais branco. Mas, o que não é branco só vem a sê-lo pela superveniência da brancura. Logo, o menos branco não se torna mais branco senão por alguma outra brancura superveniente.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O corpo quente torna-se mais quente sem que um novo calor se lhe acrescente à matéria; pois do contrário esse corpo não estaria quente quando o estava menos. Logo, pela mesma razão, também nenhuma adição existe nas outras formas susceptíveis de aumento.

SOLUÇÃO. — A **SOLUÇÃO.** desta questão depende do que já dissemos antes. Pois, como já estabelecemos, nas formas susceptíveis de intenção e de remissão, o aumento e a diminuição provêm, de um modo, não da forma em si mesma considerada, mas das diversas participações do sujeito. Por onde, tal aumento dos hábitos e das outras formas não se realiza pela adição de uma forma a outra, mas porque o sujeito participa mais ou menos perfeitamente de uma e mesma forma. E assim como o agente em ato é que torna um corpo atualmente quente, quase começando, então a participar da forma, e não que esta comece, em si mesma, a existir, como já se provou; assim também, pela ação intensa do agente um corpo se torna mais quente, como participando mais perfeitamente da forma, e não como se algo a esta se acrescentasse.

Por onde, se pela adição se entendesse um aumento da forma, deste último modo, isto só poderia dar-se por parte da forma mesma, ou por parte do sujeito. No primeiro caso, como já dissemos, tal adição, ou subtração, variaria a espécie, como varia a espécie da cor, quando de pálida vem a ser branca. O segundo caso não se poderia dar senão porque o sujeito recebeu uma forma que antes não tinha; assim, se dissermos que o frio aumenta num homem que, primeiro, o sentia numa parte do corpo, e depois veio a senti-lo em várias; ou então porque se acrescenta outro sujeito participante da mesma forma, como se acrescentasse o quente ao que já o era, e o branco ao que já era branco. Ora, de ambos estes modos dizemos que o corpo se tornou, não mais quente ou branco, mas maior.

Mas, como certos acidentes aumentam por si mesmos, conforme já dissemos, em certos deles o aumento pode dar-se por adição. Assim, o movimento aumenta porque algo se lhe acrescenta, ou quanto ao tempo em que se realiza, ou pela distância que percorre; e contudo, a espécie permanece a mesma, por causa da unidade do termo. E também um mesmo movimento pode aumentar na sua intensidade, em relação à participação do sujeito, podendo realizar-se mais ou menos expedita ou prontamente. — Semelhantemente, a ciência pode, em si mesma, aumentar por adição: assim, quando aprendemos várias conclusões da geometria, o nosso hábito dessa ciência aumenta especificamente. Também a ciência de um sujeito, que dela participa, pode aumentar de intensidade; tal se dá quando um homem considera certas conclusões mais expedita e claramente que outro.

Quanto aos hábitos corpóreos porém não pode dar-se grande aumento por adição, porque consideramos completamente são ou belo o animal que o for em todas as suas partes. E é pela mutação das qualidades simples, não susceptíveis de aumento, senão segundo a intenção, quanto ao sujeito participante, que os hábitos podem chegar a uma compleição mais perfeita.

Mas abaixo trataremos desta questão relativamente às virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A grandeza corpórea também é susceptível de duplo aumento. Um, por adição de um sujeito a outro; tal é o caso do aumento dos seres vivos. Outro, só por intensidade, sem nenhuma adição, como se dá com os corpos rarefeitos, segundo já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A causa que aumenta o hábito produz sempre um efeito no sujeito, não porém uma nova forma. Leva porém o sujeito a participar mais perfeitamente da forma preexistente, ou a ter mais ampla extensão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que ainda não é branco e que portanto ainda não tem essa forma, é, em relação a ela, potencial; e por isso o agente causa, no sujeito, uma nova forma. O que porém é menos quente ou branco não é potencial em relação à forma, pois a tem atualizada; mas o é em relação ao modo perfeito de participação, o que consegue pela ação do agente.

Art. 3 — Se qualquer ato aumenta o hábito.

O terceiro discute-se assim. — Parece que qualquer ato aumenta o hábito.

1. — Pois, multiplicada a causa, multiplicado fica o efeito. Ora, os atos são causas de certos hábitos, como já se disse. Logo, o hábito aumenta com a multiplicação dos atos.

2. Demais — Os semelhantes são julgados pelo mesmo juízo. Ora, todos os atos procedentes do mesmo hábito são semelhantes, como já se disse. Logo, se certos atos aumentam o hábito, qualquer ato aumentará o mesmo.

3. Demais — O semelhante aumenta o semelhante. Ora, qualquer ato é semelhante ao hábito donde procede. Logo, qualquer ato aumenta o hábito.

Mas, *em contrário*. — Os contrários não podem ter a mesma causa. Mas, como já se disse, certos atos procedentes de um hábito o diminuem; assim p. ex. quando se fazem negligentemente. Logo, nem todo ato aumenta o hábito.

SOLUÇÃO. — Atos semelhantes causam hábitos semelhantes, como já ficou dito. Pois, a semelhança e a dissemelhança se fundam, não só na mesma ou em qualidade diversa, mas também no mesmo ou em diverso modo da participação. Assim, não só o preto é dissemelhante do branco, mas também o menos do mais branco, porque também daquele para este último se dá o mesmo movimento que o de um para outro contrário, segundo já se estabeleceu.

Como porém da vontade humana depende o uso dos hábitos, segundo do sobredito resulta, assim como quem tem um hábito pode não usar dele e mesmo praticar o ato que lhe é contrário; assim também pode-se dar que use do hábito por um ato que não responda, proporcionalmente, à intensidade do hábito. Por onde, se a intenção do ato se adequar proporcionalmente à do hábito, ou mesmo a sobreexceder, qualquer ato ou aumentará o hábito ou contribuirá para o seu aumento; e poderemos então falar do aumento dos hábitos por semelhança com o aumento do animal. Pois, não é um alimento ingerido que aumenta, assim como não é uma gota que cava a pedra; mas, sim, o alimento multiplicado. Assim também o hábito cresce por atos multiplicados. Se porém a intenção do ato for proporcionalmente deficiente em relação à intensidade do hábito, esse ato não dispõe para o aumento, mas antes, para a diminuição do hábito.

Donde consta com evidência a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 53: Da diminuição e da corrupção dos hábitos.

Em seguida devemos tratar da diminuição e da corrupção dos hábitos.

E sobre esta questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o hábito pode perder-se.

(I, q. 89, a . 5).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o hábito não pode perder-se.

1. — Pois, o hábito é uma como segunda natureza, sendo por isso que as ações habituais são deleitáveis. Ora, a natureza não se perde, enquanto permanece o ser a que ela pertence. Logo, também o hábito se não pode perder enquanto permanecer o sujeito.

2. Demais — Toda desapareção da forma se dá ou pela alteração do sujeito, ou pela presença da forma contrária; assim, a doença desaparece com a corrupção da natureza animal ou com a superveniência da saúde. Ora, a ciência, que é um hábito, não pode desaparecer com a alteração do sujeito, porque o intelecto, que é o sujeito, é uma substância e não se corrompe, como já se disse. E semelhantemente também não pode desaparecer por nenhum contrário, pois as espécies inteligíveis não são contrárias entre si, como já se disse. Logo, o hábito da ciência não pode desaparecer de nenhum modo.

3. Demais — Toda alteração implica algum movimento. Ora, o hábito da ciência, existente na alma, não pode desaparecer por um movimento próprio da alma mesma, por que esta em si mesma não é movida. E só acidentalmente o é pelo movimento do corpo. Ora, nenhuma alteração corpórea pode desvanecer as espécies inteligíveis existentes no intelecto, pois que é o lugar das espécies, sem corpo; donde se conclui que nem pelos sentidos e nem pela morte os hábitos podem perder-se. Logo, o hábito da ciência não se pode perder. E por conseguinte, nem o da virtude, também existente na alma racional; e, como diz o Filósofo, as virtudes são mais permanentes que as disciplinas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que o esquecimento e o engano são perdas da ciência. Ora, quem peca perde o hábito da virtude. E por atos contrários é que as virtudes se geram e corrompem, com já se disse.

SOLUÇÃO. — Dizemos que uma forma é eliminada absolutamente, pela sua contrária, e acidentalmente, pela corrupção do seu sujeito. Se, portanto, existir algum hábito cujo sujeito seja corruptível, e cuja causa tenha um contrário, esse poderá perder-se, dos dois modos, segundo bem o manifestam os hábitos corpóreos como a saúde e a doença. Os hábitos porém, cujo sujeito é incorruptível, não podem perder-se acidentalmente. Há contudo certos hábitos que, embora existentes principalmente num sujeito incorruptível, existem, secundariamente, num corruptível. Assim, o hábito da ciência existe, principalmente, no intelecto possível e, secundariamente, nas potências apreensivas sensitivas, como já dissemos. Por onde, por parte do intelecto possível o hábito da ciência não pode perder-se acidentalmente, senão só por parte das potências sensitivas inferiores.

Por isso devemos examinar se esses hábitos podem, em si mesmos, perder-se. Porque, se houver um hábito que tenha algum contrário, ou por si mesmo ou em virtude da sua causa, esse poderá, em si mesmo, perder-se; não o poderá porém, se não tiver contrário. — Ora, é manifesto que a espécie inteligível existente no intelecto possível não tem nenhum contrário, como também o é que nada pode ser contrário ao intelecto agente, causa dessa espécie. Por onde, se existir algum hábito, no intelecto possível, causado imediatamente pelo intelecto agente, esse há-de ser incorruptível absoluta e

acidentalmente. E tais são os hábitos dos primeiros princípios, tanto especulativos como práticos, que se não podem perder por nenhum esquecimento ou engano; por isso diz o Filósofo, que a prudência não se perde pelo esquecimento. — Há, por outro lado, no intelecto possível, um hábito causado pela razão, que é o das conclusões e se chama ciência. E essa causa pode ter dupla contrariedade. Uma, proveniente das proposições mesmas, das quais a razão procede; assim, à proposição — o bem é o bem — é contrária esta outra — o bem não é o bem — segundo o Filósofo. Outra, proveniente do processo mesmo da razão; é assim que um silogismo sofístico se opõe a um dialético ou demonstrativo. Por onde é claro que, pela razão falsa, pode perder-se o hábito da verdadeira opinião ou até da ciência. Por isso, diz o Filósofo, que o engano é a corrupção da ciência, como já dissemos.

Há porém certas virtudes intelectuais residentes na razão mesma, conforme já se disse e com as quais se dá o mesmo que com a ciência ou a opinião. Por outro lado, outras, as virtudes morais, residentes na parte apetitiva da alma, em que se fundam também os vícios opostos. Assim, pois, como os hábitos da parte apetitiva são causados pela razão naturalmente motora dessa parte; assim também, pelo juízo da razão, movendo, de qualquer modo, para o termo oposto, que por ignorância, quer pela paixão ou ainda pela eleição, perder-se o hábito da virtude ou do vício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse, o hábito se assemelha à natureza mas, com certa deficiência. Por onde, como a natureza de um ser não pode, de nenhum modo, dele separar-se, o hábito, por seu lado, só dificilmente o pode.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora nada seja contrário às espécies inteligíveis, pode contudo haver contrário às proposições e ao processo da razão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência, quanto aos fundamentos mesmos do hábito, não pode ser alterada pelo movimento corpóreo; senão só quanto ao impedimento do ato, na medida em que o intelecto precisa, para o seu ato, das potências sensitivas, que podem sofrer impedimento proveniente da transmutação corpórea. Porém, pelo movimento inteligível da razão, o hábito da ciência pode corromper-se, mesmo quanto aos próprios fundamentos do hábito. E semelhantemente, pode corromper-se também o hábito da virtude. Contudo, a expressão — as virtudes são mais permanentes que as ciências — deve ser entendida, não relativamente ao sujeito ou à causa, mas ao ato; pois, o uso das virtudes é contínuo, durante toda a vida, o que não se dá com o das ciências.

Art. 2 — Se o hábito pode diminuir.

O segundo discute-se assim. — Parece que o hábito não pode diminuir.

1. — Pois, o hábito é uma qualidade e forma simples. Ora, o que é simples é possuído ou perdido na sua totalidade. Logo, o hábito, embora possa perder-se, não pode diminuir.

2. Demais — Tudo o que convém ao acidente convém-lhe em si mesmo ou em razão do seu sujeito. Ora, o hábito, em si mesmo, não aumenta nem diminui, pois do contrário se seguiria que uma espécie pode ser predicada, mais ou menos, dos seus indivíduos.

Se portanto o hábito não pode diminuir, quanto à participação do sujeito, segue-se que lhe advém alguma propriedade, que não lhe é comum com o sujeito. Ora, a forma, à qual convém alguma propriedade que lhe não é comum com o seu sujeito, é separável, como já se disse. Donde resulta que o hábito é uma forma separável, o que é impossível.

3. Demais — A essência e a natureza do hábito, bem como a de qualquer acidente, consiste em concretizar-se num sujeito; por isso, qualquer acidente se define pelo seu sujeito. Se, pois, o hábito, em si mesmo, não aumenta nem diminui, também não poderá diminuir quando concretizado num sujeito e, portanto, não poderá diminuir de nenhum modo.

Mas, *em contrário*, é da essência dos termos contrários recaírem sobre o mesmo objeto. Ora, o aumento e a diminuição são contrários. E portanto, se o hábito pode aumentar também pode diminuir.

SOLUÇÃO. — Os hábitos podem diminuir de dois modos, assim como, segundo já vimos, podem aumentar. E como eles aumentam pela mesma causa que os gera, assim diminuem pela mesma que os destrói; pois, a diminuição de um hábito é via para a sua destruição, e inversamente, a sua geração é um fundamento do seu aumentar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O hábito, em si mesmo considerado, sendo uma forma simples, não lhe pode caber a diminuição. Mas o pode quanto ao modo diverso de participar, que provém da indeterminação da potência do ser mesmo que participa, e a qual pode participar diversamente de uma mesma forma, ou pode estender-se a um maior ou menor número delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colheria se a essência mesma do hábito não pudesse de nenhum modo diminuir. Ora, nós não dizemos isso, mas sim, que qualquer diminuição da essência do hábito tem o seu princípio, não nele, mas no ser que participa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Seja qual for o sentido atribuído ao acidente, ele depende, por essência, do sujeito, porém de diferentes maneiras. Pois, tomado abstratamente, o acidente implica relação com o sujeito, a qual começa naquele e termina neste; assim, chama-se brancura àquilo pelo que uma coisa é branca. Por onde, na definição do acidente abstrato não se inclui o sujeito, como quase a primeira parte da definição, que é o gênero, mas como que a segunda, que é a diferença; assim, dizemos que a simitas é a curvidade do nariz. Mas, nos seres concretos, a relação começa no sujeito e termina no acidente; assim, chama-se branco àquilo que tem brancura. Por onde, na definição deste acidente incluímos o sujeito como gênero, que é a primeira parte da definição; assim, dizemos que simus é um nariz curvo. Por onde, o que convém aos acidentes por parte do sujeito, e não essencialmente, não se lhes atribui abstrata, mas concretamente. E tal é o que se dá com o aumento e a diminuição, em alguns deles; por isso dizemos que há mais ou menos, não brancura, mas, branco. E o mesmo se dá com os hábitos e outras qualidades, salvo que certos aumentam e diminuem por adição, como do sobredito resulta.

Art. 3 — Se o hábito destrói-se ou diminui só pelo cessar da atividade.

(IIª-IIª^e, q. 24, a . 10; I Sent., dist. XVII, q. 2, a . 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o hábito não se destrói ou diminui só pelo cessar da atividade.

1. — Pois, os hábitos são mais permanentes que as qualidades passivas, como do sobredito resulta. Ora, as qualidades passivas não se destroem nem diminuem pela cessação do ato; assim, a brancura não diminui, embora não imute a vista, nem o calor, mesmo que não aqueça. Logo, também os hábitos não diminuem nem se destroem pela cessação do ato.

2. Demais — A corrupção e a diminuição são mutações. Ora, nada se muda sem uma causa motora. Logo, como a cessação do ato não implica nenhuma causa motora, conclui-se que essa cessação não pode causar a diminuição ou destruição do hábito.

3. Demais — Os hábitos da ciência e da virtude residem na alma intelectual, que está fora do tempo. Ora, o que está fora do tempo não se destrói nem diminui pela diuturnidade temporal. Logo, nem os referidos hábitos se destroem ou diminuem embora permaneçam muito tempo sem se exercitarem.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a disparição da ciência não são só é o engano, mas também, o esquecimento; e ainda: a falta de exercício dissolve muitas amizades. E pela mesma razão os outros hábitos das virtudes diminuem ou desaparecem pela cessação do ato.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, um motor pode sê-lo de duplo modo. Por si mesmo, quando move em razão da própria forma; assim, o fogo aquece. Ou por acidente, como o que remove um obstáculo, e deste modo a cessação do ato causa a destruição ou a diminuição dos hábitos, enquanto remove o ato que impedia as causas destrutivas ou diminuidoras do hábito. Pois, como já dissemos, os hábitos, em si mesmos, desvanecem-se ou diminuem por obra do agente contrário. Por onde, os hábitos, cujos contrários aumentam no decurso do tempo e deviam ser eliminados pelo ato procedente do hábito, tais hábitos diminuem ou mesmo desaparecem totalmente pela diuturna cessação do ato, como bem o demonstram a ciência e a virtude.

Pois é manifesto que o hábito da virtude moral torna o homem pronto no escolher o meio, nas ações e nas paixões. Ora, quem não emprega o hábito da virtude para moderar as paixões ou as atividades próprias, dá lugar necessariamente ao nascimento de muitas paixões e atos contrários ao modo da virtude, pela inclinação do apetite sensitivo e de outros móveis externos. Por isso, a virtude desaparece ou diminui pela cessação do ato.

E o mesmo se dá por parte dos hábitos intelectuais, que tornam o homem pronto a julgar retamente das coisas imaginadas. Se pois cessarmos o uso desses hábitos, surgem as imaginações estranhas, que às vezes levam ao termo oposto, e a ponto tal que, se não forem de certo modo cortadas ou comprimidas, tornam-nos menos aptos para julgar retamente, dispondo-nos mesmo, por vezes e totalmente, ao contrário. Assim que, pela cessação do ato, diminui ou mesmo destrói-se o hábito intelectual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cessando de aquecer, também o calor desapareceria se isso provocasse o aumento do frio, que elimina o calor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A cessação do ato leva à destruição ou diminuição, porque remove o obstáculo, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A parte intelectual da alma, em si mesma, está fora do tempo; mas a sensitiva a ele está sujeita. Por onde, no decurso do tempo, transmuta-se quanto às paixões da parte apetitiva; e mesmo quanto às virtudes apreensivas; por onde, diz o Filósofo, que o tempo é causa do esquecimento.

Questão 54: Da distinção dos hábitos.

Em seguida devemos tratar da distinção dos hábitos. E sobre este ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se podem existir muitos hábitos numa mesma potência.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, q^a 1; De Verit., q. 15, a. 2, ad 11; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece não podem existir muitos hábitos numa mesma potência.

1. — Pois, a multiplicação de uma atividade, que se distingue de outra pelo mesmo fundamento, acarreta a multiplicação dessa outra. Ora, a potência e o hábito distinguem-se pelo mesmo fundamento, a saber, pelos atos e pelos objetos. Logo, também assim se multiplicam. Logo, não podem existir muitos hábitos numa mesma potência.

2. Demais — A potência é uma virtude simples. Ora, num sujeito simples não pode haver diversidade de acidentes, porque o sujeito é causa do acidente e do que é simples só pode resultar um ser. Logo, numa mesma potência não podem existir muitos hábitos.

3. Demais — Assim como o corpo é formado pela figura, assim o é a potência pelo hábito. Ora, um mesmo corpo não pode ser formado simultaneamente por várias figuras. Logo, também uma potência não pode ser simultaneamente formada por muitos hábitos. Logo, muitos hábitos não podem existir simultaneamente na mesma potência.

Mas, *em contrário*, o intelecto é uma potência, na qual, contudo há hábitos de diversas ciências.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os hábitos são disposições do que é potencial em relação a alguma coisa, quer seja a natureza, quer uma operação ou fim da natureza. — Ora, os hábitos que são disposições para a natureza, podem, manifestamente, existir vários num mesmo sujeito, porque as partes deste podem ser consideradas diversamente, e conforme a disposição delas assim se denominam os hábitos. Assim, se consideramos os humores como partes do corpo humano, da disposição deles em a natureza humana depende o hábito ou disposição da saúde. Se porém considerarmos as partes semelhantes, como os nervos, os ossos e as carnes, a mesma disposição em ordem à natureza constitui a fortaleza ou a magreza. Se por fim levamos em conta os membros, como as mãos, os pés e outros, a disposição deles conveniente à natureza é a beleza. E assim há vários hábitos ou disposições num mesmo sujeito.

Se porém considerarmos os hábitos que são disposições para a operação e que propriamente pertencem às potências, também podem vários pertencer a uma mesma potência. E a razão é que o sujeito do hábito é a potência passiva, como já dissemos; pois, a potência que só é ativa não é sujeito de nenhum hábito, como consta claramente do sobredito. Ora, a potência passiva está para o ato determinado de uma mesma espécie, como a matéria está para a forma; pois assim como a matéria é determinada a uma mesma forma por um mesmo agente, assim a potência passiva é determinada, por virtude de um objeto ativo, a um ato específico. Por onde, assim como vários objetos podem mover uma potência passiva, assim uma potência passiva pode ser sujeito de diversos atos ou perfeições especificamente considerados. Ora, os hábitos são qualidades ou formas inerentes à potência, pelos quais esta se inclina a atos especificamente determinados. Por onde, a uma mesma potência podem pertencer vários hábitos, assim como vários atos especificamente diferentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como nos seres naturais a diversidade das espécies se funda na forma, e a diversidade dos gêneros se funda na matéria, como já se disse, porque seres

genericamente diversos têm matéria diversa; assim também a diversidade genérica dos objetos produz a distinção das potências, e por isso o Filósofo diz que seres genericamente diferentes têm também partículas diferentes da alma. A diversidade específica dos objetos, por fim, causa a diversidade específica dos atos e por conseqüência, dos hábitos. Ora, a diversidade genérica implica a diversidade específica, mas não inversamente. Portanto, a potência diversas correspondem atos específicos diversos e diversos hábitos. Não é necessário porém que hábitos diversos pertençam a potências diversas; antes, vários podem pertencer a uma mesma potência. E assim como há gêneros de gêneros e espécies de espécies, assim também podem existir diversas espécies de hábitos e potências.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora essencialmente simples, a potência é de virtude múltipla, porque pode se estender a muitos atos especificamente diferentes. Por onde, nada impede existam numa mesma potência muitos hábitos especificamente diferentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo é formado pela figura como pela sua terminação própria. Ora, o hábito não é uma terminação da potência, mas, uma disposição para o ato, como seu último termo. Portanto, numa mesma potência não podem existir simultaneamente vários hábitos, senão talvez enquanto um está compreendido no outro; assim como também um mesmo corpo não pode ter várias figuras, senão enquanto que uma está na outra, como o triângulo no quadrângulo. Pois, o intelecto não pode entender muitos objetos simultânea e atualmente; pode porém saber muitas simultânea e habitualmente.

Art. 2 — Se os hábitos distinguem-se pelos objetos.

(Infra, a . 3; q. 60, a . 1; q. 63, a . 4; III Sent., dist. XXXIII, q. 1. a . 1, q^a 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que os hábitos não se distinguem pelos objetos.

1. — Pois, os contrários são especificamente diferentes. Ora, o mesmo hábito da ciência diz respeito a objetos contrários; assim, a medicina tem por objeto o são e o doente. Logo, os hábitos não se distinguem por objetos especificamente diferentes.

2. Demais — Ciências diversas pertencem a hábitos diversos. Ora, um mesmo cognoscível pode pertencer à ciência diversas; assim, o naturalista e o astrólogo demonstram que a terra é redonda, como diz Aristóteles. Logo, os hábitos não se distinguem pelos objetos.

3. Demais — Os mesmos atos têm o mesmo objeto. Ora, um mesmo ato pode pertencer a diversos hábitos virtuosos, desde que se refira a fins diversos; assim, dar dinheiro a alguém, por amor de Deus, pertence à caridade; mas, se for para solver um débito, pertence à justiça. Logo, também um mesmo objeto pode pertencer a diversos hábitos; e portanto, a diversidade dos hábitos não depende da diversidade dos objetos.

Mas, *em contrário*. — Os atos diferem especificamente segundo a diversidade dos objetos, como já se disse. Ora, os hábitos são certas disposições para os atos. Logo, também se distinguem pelos seus objetos diversos.

SOLUÇÃO. — O hábito é tanto hábito como uma determinada forma. Por onde, a distinção dos hábitos pode fundar-se na espécie, ou no modo comum pelo qual as formas se distinguem especificamente, ou no modo próprio da distinção dos hábitos. Ora, as formas se distinguem umas das outras pelos diversos princípios ativos, porque todo agente produz o que lhe é especificamente semelhante. O hábito, por seu lado, implica em ordenar-se para algum termo. Ora, todas as coisas que se consideram ordenadas para

algum termo, distinguem-se pela distinção dos termos a que se ordenam. Ora, o hábito é uma disposição ordenada para dois termos: a natureza e a operação dela resultante. — Assim, pois, a três luzes os hábitos se distinguem especificamente: pelos princípios ativos de tais disposições, pela natureza e pelos objetos especificamente diferentes, como a seguir se explicará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na distinção das potências e também dos hábitos, não devemos considerar o objeto materialmente, mas a sua noção específica ou mesmo genericamente diferente. Pois, embora os contrários especificamente difiram pela diversidade das coisas, contudo pela mesma razão os conhecemos a ambos, pois um é conhecido pelo outro. E portanto, enquanto convêm na mesma razão de cognoscibilidade, pertencem ao mesmo hábito cognoscitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Que a terra é redonda, o físico o demonstra por um meio e o astrólogo por outro. Este o faz por meios matemáticos, como, pelas figuras dos eclipses ou outro meio semelhante. O físico, por seu lado, o demonstra por meios naturais, como o movimento dos graves para o centro ou meios semelhantes. Ora, todo o valor da demonstração, que é o silogismo que nos leva ao conhecimento, como se disse, depende do termo médio. Por onde, meios diversos são como diversos princípios ativos, pelos quais os hábitos das ciências se diversificam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, o fim se comporta relativamente às ações, como o princípio relativamente às demonstrações. Por onde, a diversidade dos fins diversifica as virtudes, bem como a diversidade dos princípios ativos. Ora, são os fins, objetos dos atos internos, que pertencem principalmente às virtudes, como do sobredito resulta.

Art. 3 — Se os hábitos se distinguem pelo bem e pelo mal.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, q. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os hábitos não se distinguem pelo bem e pelo mal.

1. — Pois, o bem e o mal são contrários. Ora, um mesmo hábito pode referir-se a dois contrários, como já se disse. Logo, os hábitos não se distinguem pelo bem e pelo mal.

2. Demais — O bem converte-se com o ente e assim, sendo comum a todos, não pode ser considerado como diferença de nenhuma espécie, conforme se vê claramente no Filósofo. Semelhantemente, o mal, sendo privação e não-ente, não pode ser diferente de nenhum ser. Logo, os hábitos não se podem distinguir especificamente pelo bem e pelo mal.

3. Demais — Diversos hábitos maus podem dizer respeito ao mesmo objeto, como os que dizem respeito à concupiscência, à intemperança e à insensibilidade; e o mesmo se dá com muitos hábitos bons, como a virtude humana e a heróica ou divina, conforme se vê claramente pelo Filósofo. Logo, os hábitos não se distinguem pelo bem e pelo mal.

Mas, *em contrário*, o hábito bom contraria o hábito mau; assim, a virtude, o vício. Ora, os contrários são especificamente diversos. Logo, os hábitos diferem especificamente pelo bem e pelo mal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os hábitos se distinguem especificamente, não só pelos objetos e princípios ativos, mas também por ordenarem-se à natureza; e isto pode dar-se de dois modos. — De um modo, conforme a conveniência ou inconveniência em relação à natureza. E então distingue-se especificamente o hábito bom e o mau. Pois, chama-se bom o que dispõe para o ato conveniente à natureza do agente; e mau é o que dispõe para o ato não conveniente à natureza. Assim, os atos das

virtudes da natureza humana convêm em serem conformes à razão; ao passo que os dos vícios, sendo contrários à razão, discordam da natureza humana. Por onde, é manifesto que os hábitos se distinguem especificamente pela diferença do bem e do mal. — De outro modo, segundo a natureza, os hábitos distinguem-se enquanto que uns dispõem para o ato conveniente à natureza inferior; outros, ao ato conveniente à natureza superior. E assim a virtude humana, que dispõe para o ato conveniente à natureza humana, distingue-se da virtude divina ou heróica, que dispõe para o ato conveniente a uma certa natureza superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um mesmo hábito pode referir-se a dois contrários, quando estes convêm numa mesma noção. Nunca porém se pode dar que hábitos contrários sejam de uma mesma espécie; pois, a contrariedade dos hábitos se funda em noções contrárias. E assim os hábitos se distinguem pelo bem e pelo mal, i. é, enquanto um é bom e outro mau; e não porque um diga respeito ao bem e outro, ao mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem comum a todos os entes não é uma diferença constitutiva da espécie de nenhum hábito; mas, um certo e determinado bem, fundado na conveniência com uma determinada natureza, a saber, a humana. Semelhantemente, o mal, como diferença constitutiva do hábito, não é uma privação pura, mas algo de determinado, repugnante a uma determinada natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Vários hábitos bons referentes ao mesmo objeto específico, distinguem-se pela conveniência com diversas naturezas, como já se disse. Ao passo que vários hábitos maus se distinguem, relativamente a uma mesma ação, pelas diversas repugnâncias relativas ao que é conforme à natureza; assim, a uma virtude são contrários os diversos vícios relativos à mesma matéria.

Tratado das virtudes em geral

Questão 55: Das virtudes quanto à sua essência.

Em seguida e conseqüentemente devemos tratar dos hábitos em especial. E como estes, conforme já se disse, distinguem-se pelo bem e pelo mal, devemos tratar, primeiro dos hábitos bons, que são as virtudes, e do que lhes é anexo, a saber, os dons, as beatitudes e os frutos. Segundo, dos hábitos maus, a saber, dos vícios e dos pecados.

Quanto às virtudes, cinco questões devem ser tratadas. Primeira, da essência da virtude. Segunda, do seu sujeito. Terceira, da divisão das virtudes. Quarta, da causa da virtude. Quinta, de certas propriedades da virtude.

Na primeira questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude humana é um hábito.

(II Sent., dist. XXVII a. 1; III, dist. XXIII, q. q, a. 3, q^a 1, 3; De Virtut., q. 1, a. 1; II Ethic., lect V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude humana não é um hábito.

1. — Pois, a virtude é o que, na potência, é último, como disse o Filósofo. Ora, o que é último reduz-se ao gênero a que pertence; assim, o ponto, ao gênero da linha. Logo, a virtude reduz-se ao gênero da potência e não ao do hábito.
2. — Demais. — Agostinho diz, que a virtude é o bom uso do livre arbítrio. Ora, este uso é um ato. Logo, a virtude não é um hábito, mas um ato.
3. — Demais. — Merecemos, não pelos hábitos, mas pelos atos; do contrário mereceríamos continuamente, mesmo dormindo. Ora, merecemos pelas virtudes. Logo, elas não são hábitos, mas atos.
4. — Demais. — Agostinho diz, que a virtude é a ordem do amor; e que a ordenação chamada virtude leva-nos a fruir o que deve ser fruído, e usar o que deve ser usado. Ora, a ordem ou ordenação denomina um ato ou uma relação. Logo, a virtude não é um hábito, mas um ato ou relação.
5. — Demais. — Como há virtudes humanas também as há naturais. Ora, estas não são hábitos, mas potências. Logo, também não o são as virtudes humanas.

Mas *em contrário*, o Filósofo ensina que a ciência e a virtude são hábitos.

SOLUÇÃO. — A virtude designa uma certa perfeição da potência. Ora, a perfeição de um ser é principalmente considerada em relação ao seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Por onde, consideramos perfeita a potência na medida em que é determinada para o seu ato. Ora, há certas potências que, em si mesmas, se determinam para os seus atos; tais as potências naturais ativas; e por isso, estas se chamam em si mesmas virtudes. Porém as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma só operação, mas, são indeterminadas e relativas a muitas. Ora, elas determinam-se aos atos pelos hábitos, como do sobredito resulta; logo, as virtudes humanas são hábitos.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Às vezes chama-se virtude aquilo a que ela é relativa, como o seu objeto ou seu ato; assim como chamamos umas vezes fé àquilo em que acreditamos; outras, à crença mesma, e outras, ainda, o hábito pelo qual cremos. Por onde, quando dizemos que a virtude é o que, na potência é último, tomamo-la pelo seu objeto. Pois, aquilo de que a potência é ultimamente capaz é o ao que dizemos que é relativa a virtude de um ser; assim, a virtude de quem pode carregar cem libras e não mais é considerada relativamente a essas cem e não a sessenta. E a objeção seria procedente apenas se a virtude fosse, essencialmente, o que na potência é último.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É pelo mesmo fundamento que dizemos ser uma virtude o bom uso do livre arbítrio; pois, para ele, como para o seu ato próprio, se ordena à virtude. Pois, um ato de virtude não é mais que o bom uso do livre arbítrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De duplo modo podemos dizer que merecemos alguma coisa: ou pelo mérito em si mesmo, como quando dizemos que corremos pela corrida e, deste modo, merecemos pelos atos; ou quase pelo princípio do merecer, como quando dizemos que corremos pela potência motiva e, neste sentido, dizemos que merecemos pelas virtudes e pelos hábitos.

RESPOSTA À QUARTA. — A virtude chama-se uma ordem ou ordenação do amor, como aquilo ao que ela é relativa; pois, pela virtude o amor é ordenado em nós.

RESPOSTA À QUINTA. — As potências naturais são, em si mesmas, determinadas a uma operação; não, porém as racionais. Por onde não há símile, como já se disse.

Art. 2 — Se é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.

(III Sent., dist. XXIII. Q. 1, a. q^a 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que não é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.

1. — Pois, diz Túlio, o que se dá com a saúde e a beleza do corpo se dá também com a virtude da alma. Ora, a saúde e a beleza não são hábitos operativos. Logo, também não o é a virtude.

2. Demais — Há, nos seres naturais, virtude, não só para agir, mas também para existir; pois, vemos claramente no Filósofo, que certos seres têm a virtude de existir sempre; outros a de existir, não sempre, mas durante um determinado tempo. Ora, a virtude natural se comporta, nos seres naturais, como a virtude humana, nos racionais. Logo, também a virtude humana é relativa, não só ao agir, mas também ao existir.

3. Demais. — O Filósofo diz, que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Ora, o ótimo, para o qual o homem se dispõe pela virtude, é o próprio Deus, como Agostinho o prova; para o qual ela se dispõe pela assimilação. Logo, parece que a virtude deve ser denominada uma certa qualidade da alma ordenada para Deus, enquanto que nos torna semelhantes a ele, e não, ordenada para a operação. Logo, não é um hábito operativo.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a virtude de um ser é o que lhe torna boa a operação.

SOLUÇÃO. — A virtude, conforme a significação mesma da palavra, implica uma certa perfeição da potência, com já se disse. Ora, como há dupla potência — uma relativa ao ser e outra, ao agir — a perfeição de uma e outra se chama virtude. A potência para o ser, porém, se funda na matéria, que é um ser potencial; ao passo que a potência para agir se funda na forma, que é o princípio da ação,

porque um ser age na medida em que é atual. Ora, na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. Ora, o homem tem corpo como os brutos, como também tem as potências comuns ao corpo e à alma. Só as faculdades próprias à alma, i. é, as racionais, é que pertencem exclusivamente ao homem. Por onde, a virtude humana, de que agora tratamos, não pode pertencer ao corpo, mas somente ao que é próprio da alma. Logo, ela não implica em ordenar-se para o ser, mas antes, para a ação. E, portanto, é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.— O modo da ação é conseqüente à disposição do agente, pois um ser, assim como é, assim age. Por onde, sendo a virtude o princípio de certas operações, é necessário preexista no agente, relativamente à virtude, alguma disposição que lhe seja conforme. Ora, a virtude é que torna a operação ordenada. Por onde, a virtude, em si mesma, é uma disposição ordenada da alma, pela qual as potências desta se ordenam, de certo modo, uma para as outras e para o que lhes é exterior. E portanto, a virtude, enquanto disposição conveniente da alma, assimila-se à saúde e à beleza, que são disposições próprias do corpo. Mas isto não impede que a virtude seja também um princípio de operação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude relativa ao existir não é própria do homem; mas só a relativa à atividade da razão, que lhe é própria a ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A substância de Deus, sendo a sua ação, a suma assimilação do homem com Deus é fundada em alguma operação. Por onde, como já se disse, a felicidade ou beatitude, pela qual o homem sobretudo se conforma com Deus, fim da vida humana, consiste na ação.

Art. 3 — Se é da essência da virtude ser um hábito bom.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 3, q^a 1; dist. XXVI, q. 2, a. 1; II Ethic., lect. VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não é da essência da virtude ser um hábito bom.

1. — Pois, o pecado sempre tem por objeto o mal. Ora, também há uma virtude do pecado, conforme aquilo do Apóstolo (I Cor 15, 56): a virtude do pecado é a lei. Logo, a virtude nem sempre é um hábito bom.

2. Demais. — A virtude responde à potência. Ora, esta é relativa, não só ao bem, mas ainda ao mal, segundo aquilo da Escritura (Is 5, 22): Ai de vós os que sois poderosos para beber vinho, e varões fortes para beberdes a largos sorvos a ebriedade. Logo, a virtude também é relativa ao bem e ao mal.

3. Demais. — Segundo o Apóstolo (II Cor 12, 9), a virtude se aperfeiçoa na enfermidade. Ora, a enfermidade é um mal. Logo, a virtude é relativa, não só ao bem, mas ainda, ao mal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém duvidará que a virtude torne ótima a alma. E o Filósofo diz, que a virtude torna bom quem a tem bem como as obras que pratica.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a virtude implica a perfeição da potência; e por isso a virtude de um ser se determina pelo que é ultimamente capaz como ficou estabelecido. Ora, o de que uma virtude é ultimamente capaz há de necessariamente ser o bem, pois todo mal implica um certo defeito; donde o dizer Dionísio, que todo mal é uma enfermidade. E por isso é necessário que a virtude de um ser seja ordenada para o bem. Logo, a virtude humana, que é um hábito imperativo, é um hábito bom e operativo do bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como a perfeição, também o bem é empregado metaforicamente em relação ao mal; assim, falamos de um perfeito e de um bom gatuno ou ladrão, como se vê claramente no Filósofo. Ora, de acordo com este modo de falar, também a virtude é empregada metaforicamente em relação ao mal. E assim dizemos que a virtude do pecado é a lei, enquanto que, por ela, o pecado aumenta ocasionalmente e chega quase ao seu máximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal da embriaguez e do excesso no beber está na falta de ordenação racional. Ora, pode-se dar que, com a ausência da razão, uma potência inferior venha a ser perfeita relativamente ao que pertence ao seu gênero, mesmo com repugnância ou ausência da razão. Mas, a perfeição de uma tal potência, implicando falta de razão, não pode chamar-se virtude humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão se mostra tanto mais perfeita, quanto mais puder vencer ou tolerar as enfermidades do corpo e das partes inferiores. Por isso dizemos que, a virtude humana, atribuída à razão, se aperfeiçoa na enfermidade, não, certo, da razão, mas na do corpo e das partes inferiores.

Art. 4 — Se é exata a definição de virtude comumente dada: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós, sem nós.

(II Sent., dist. XXVII, a. 2; De Virtut., q. 1, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é conveniente a definição de virtude comumente dada: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós, sem nós.

1. — Pois, a virtude é a bondade do homem, porque torna bom quem a possui. Ora não se pode dizer que a bondade seja boa, como não se pode dizer que a brancura é branca. Logo, é inexato afirmar que a virtude é uma boa qualidade.

2. Demais. — Nenhuma diferença é mais comum que o seu gênero, pois ela é que o divide. Ora, o bem é mais comum que a qualidade, pois que se converte no ente. Logo, o bem não deve entrar na definição da virtude, como diferença da qualidade.

3. Demais. — Como diz Agostinho tudo o que não nos for comum com os brutos pertence ao espírito. Ora, também há certas virtudes das partes irracionais, como diz o Filósofo. Logo, nem toda virtude é uma boa qualidade da mente.

4. Demais. — Parece que a retidão pertence à justiça; por isso os mesmos que se chamam retos se chamam também justos. Ora, a justiça é uma espécie de virtude. Logo, é inconveniente incluir a idéia de reto na definição da virtude e dizer: pela qual vivemos retamente.

5. Demais. — Quem se ensoberbece com alguma coisa usa mal dela. Ora muitos se ensoberbecem com a virtude; pois, diz Agostinho, que a soberba lhes arma ciladas mesmo com as boas obras, para que pereçam. Logo, é falso que ninguém use mal da virtude.

6. Demais. — O homem se justifica pela virtude. Ora, Agostinho diz, comentando aquilo de João (Jo 14, 12) — e fará outras ainda maiores —: Quem te criou sem ti não te justificará sem ti. Logo, é inexato dizer que a virtude Deus a obra em nós sem nós.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Agostinho, de cujas palavras foi tirada a referida definição; e principalmente do II de lib. Arb. (C.XIX).

SOLUÇÃO. — Esta definição exprime perfeitamente toda a essência da virtude. Pois a essência perfeita de um ser deduz-se da reunião de todas as suas coisas. Ora, a definição de que se trata compreende todas as causas da virtude. — Assim, a causa formal da virtude, como de tudo, é deduzida do seu gênero e da diferença, quando se diz que ela é uma qualidade boa; pois, o gênero da virtude é a qualidade e a diferença, o bem. Contudo, a definição seria mais conveniente se, em lugar da qualidade, se pusesse o hábito, que é o gênero próximo. — Em seguida, a virtude não tem matéria pela qual (*ex-qua*) exista, nem quaisquer acidentes; mas tem matéria sobre que diz respeito (*circa quam*) e sobre a qual (*in qua*) recai, que lhe constitui o sujeito. A matéria sobre que diz respeito é o objeto da virtude, mas ela não pode entrar na referida definição da virtude, porque pelo seu objeto a virtude é especificamente determinada, e agora tratamos de uma definição em geral da virtude. E por isso põe-se o sujeito em lugar da causa material, quando se diz que a virtude é uma boa qualidade da mente. — Em terceiro lugar, o fim da virtude, que é um hábito operativo, é a obra mesma. Devemos porém notar que certos hábitos operativos — os viciosos — sempre dizem respeito ao mal; outros, ora ao bem, ora ao mal, como a opinião, que tem por objeto tanto o verdadeiro como o falso. Mas, a virtude é um hábito sempre referente ao bem. E portanto, para discernir-se a virtude dos hábitos que são sempre relativos ao mal, a definição diz — pelo qual vivemos retamente; e para discernir-se dos que dizem respeito, ora, ao mal e, ora, ao bem, diz — de que ninguém pode usar mal. — E por fim, a causa eficiente da virtude infusa, de que trata a definição, é Deus. Por isso a definição diz — que Deus obra em nós, sem nós; e se esta parte da definição fosse eliminada, o restante seria comum a todas as virtudes, tanto as adquiridas como as infusas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que primeiramente cai sob a apreensão do intelecto é o ser. Por isso, a tudo o que apreendemos atribuímos o ser; e por conseguinte, a unidade e a bondade, que no ser se convertem. Por onde, dizemos que a essência é ser, uma e boa; e que a unidade é ser, uma e boa; e o mesmo dizemos da bondade. Mas, isto não se dá com as formas especiais, como a brancura e a saúde; pois nem tudo o que apreendemos sob a noção de branco, apreendemos também sob a de são. Devemos contudo considerar que, assim como os acidentes e as formas não subsistentes se chamam entes, não porque tenham por si mesmos o ser, mas porque por eles alguma coisa existe, assim também se consideram bons ou unos, não, certo, por alguma outra bondade ou unidade, mas porque, por eles, algum ser é bom ou uno. Assim, pois, a virtude é considerada boa porque, por ela, algum ser é bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem incluído na definição da virtude não é o bem comum conversível no ente e que é mais que uma qualidade; mas o bem da razão, no sentido em que Dionísio diz, que o bem da alma é ser racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude não pode existir na parte irracional da alma, senão enquanto esta participa da razão, como já se disse. Por onde, a razão ou mente é o sujeito próprio da virtude humana.

RESPOSTA À QUARTA. — A retidão é própria da justiça, que tem por objeto as coisas exteriores que servem ao uso do homem e constituem a matéria própria dela, como a seguir se dirá. Ao passo que a retidão, que implica em ordenar-se ao fim devido e à lei divina, da vontade humana, como já dissemos, é comum a todas as virtudes.

RESPOSTA À QUINTA. — Podemos usar mal da virtude como objeto; assim, quando pensamos mal dela ou a odiamos ou com ela nos ensoberbecemos; não porém como princípio do uso, de modo que seja mau o ato da virtude.

RESPOSTA À SEXTA. — A virtude infusa é causada em nós sem a nossa cooperação, mas não sem o nosso consentimento. E neste sentido é que devemos entender a parte da definição, que diz — que Deus obra em nós sem nós. E quanto aos nossos atos, Deus os causa em nós, mas não sem nós; pois ele age em toda vontade e natureza.

Questão 56: Do sujeito da virtude.

Em seguida devemos tratar do sujeito da virtude.

E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude existe na potência da alma como sujeito.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 4, q^a 1; De Virtut., q. 1 a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude não existe na potência da alma como sujeito.

1. — Pois, diz Agostinho, que a virtude é que nos leva a viver retamente. Ora, nós não vivemos pela potência da alma, mas pela sua essência. Logo, a virtude tem sua sede nesta e não naquela.

2. Demais. — O Filósofo diz: a virtude torna bom tanto quem a possui, como as suas obras. Ora, como a obra é realizada pela potência, assim o virtuoso o é pela essência da alma. Logo, a virtude não reside antes na potência que na essência da alma.

3. Demais. — A potência pertence à segunda espécie de qualidade. Ora, a virtude é uma qualidade, como já se disse. E como não pode haver qualidade de qualidade, a virtude não pode existir na potência da alma, como sujeito.

Mas, *em contrário*. — A virtude é o que, na potência, é último, como se disse. Ora, o que em alguma coisa é último nessa existe. Logo, a virtude existe na potência da alma.

SOLUÇÃO. — Por três razões pode-se tornar manifesto que a virtude pertence à potência da alma. A primeira se funda na essência mesma da virtude, que implica a perfeição da potência; ora, a perfeição existe naquilo a que pertence. A segunda, naquilo mesmo que constitui um hábito operativo, como já dissemos. Ora, toda operação procede da alma mediante alguma potência. A terceira, na disposição para o que é ótimo; ora, este é o fim que é, ou uma operação do ser, ou algo consecutivo à operação procedente da potência. Por onde, a virtude humana existe na potência da alma como sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O termo — viver pode ser tomado em duplo sentido. Às vezes significa o ser mesmo que vive, e assim, pertence à essência da alma, que é, para o vivente, o princípio do existir. Outras vezes viver significa a operação do ser vivo, e assim vivemos retamente pela virtude, enquanto que por ela obramos retamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem ou é o fim ou é considerado como ordenado para o fim. Logo, como o bem do operador consiste na operação, esse mesmo efeito da virtude, que é tornar bom o operador, é relativo à operação, e por conseqüente à potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando se diz que um acidente existe em outro como num sujeito isto não significa que um, por si mesmo, pode sustentar outro, mas que um existe na substância mediante outro; assim, a cor existe no corpo mediante a superfície, e por isso dizemos que esta é o sujeito da cor. E desse mesmo modo, dizemos que a potência da alma é sujeito da virtude.

Art. 2 — Se uma virtude pode existir em duas potências.

(Infra. Q. 60, ^a 5: IV Sent., dist. XIV. Q. 1. a 3. q^a 1: De Verit., q.14. ^a 4. ad 7)

O segundo discute-se assim. — Parece que uma virtude pode existir em duas potências.

1. — Pois, os hábitos conhecem-se pelos atos. Ora, um mesmo ato procede diversamente de diversas potências; assim, o ato de andar procede da razão como dirigente, da vontade como motora, e da potência motiva como exeqüente. Logo, também o mesmo hábito da virtude pode existir em várias potências.

2. Demais. — O Filósofo diz, que três elementos são exigidos pela virtude, que são: saber, querer e operar imovelmente. Ora, saber é próprio do intelecto e querer, da vontade. Logo, a virtude pode existir em várias potências.

3. Demais. — A prudência existe na razão, pois é a razão reta do que devemos praticar, como diz Aristóteles. Logo, existe também na vontade, porque não pode ir junto com a vontade perversa, como na mesma obra se diz. Logo, a mesma virtude pode existir em duas potências.

Mas, *em contrário*. — A virtude está na potência da alma como num sujeito. Ora, um mesmo acidente não pode existir em vários sujeitos. Logo, a mesma virtude não pode existir em várias potências da alma.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma realidade existir em duas outras. — De um modo, existindo em ambas igualmente. Ora, assim é impossível uma virtude existir em duas potências, porque a diversidade destas é considerada relativamente às condições gerais dos objetos; ao passo que a diversidade dos hábitos é relativa às condições especiais dos mesmos; e assim, onde há diversidade de potências há também a dos hábitos, mas não inversamente. — De outro modo, pode uma realidade existir em duas ou várias outras, não igualmente, mas numa certa ordem. E assim, a mesma virtude pode pertencer a várias potências, mas de maneira que pertença a uma, principalmente, e se estenda às outras a modo de difusão ou disposição, sendo uma potência movida por outra, e sendo uma receptiva em relação à outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um mesmo ato não pode pertencer a diversas potências, igualmente e na mesma ordem; mas, segundo razões e ordem diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude moral preexige o saber porque obra segundo a razão reta. Mas, essencialmente, a virtude moral se funda no apetite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência, realmente, está na razão como no seu sujeito; mas, pressupõe a retidão da vontade, como princípio, conforme a seguir se dirá.

Art. 3 — Se o intelecto é o sujeito da virtude.

(III Sent. Dist. XXIII. q. 1, a. 4 q^a 1., De Virtut., q. 1 a. 7; C.G. III, XXVI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o intelecto não é o sujeito da virtude.

1. — Pois, diz Agostinho, que toda virtude é amor. Ora, o sujeito do amor não é o intelecto, senão a potência apetitiva. Logo, nenhuma virtude existe no intelecto.

2. Demais. — A virtude ordena-se para o bem, como do sobredito resulta. Ora, o bem é objeto, não do intelecto, mas da potência apetitiva. Logo, o sujeito da virtude não é o intelecto, mas esta última potência.

3. Demais. — A virtude torna bom quem a tem, como diz o Filósofo. Ora, o hábito, que aperfeiçoa o intelecto, não torna bom quem o tem; pois, não é pela ciência nem pela arte que o homem é considerado bom. Logo, o intelecto não é sujeito da virtude.

Mas, *em contrário*, a mente é, por excelência, considerada como intelecto. Ora, ela é o sujeito da virtude, como é claro pela definição desta supra-referida. Logo, o intelecto é o sujeito da virtude.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a virtude é um hábito pelo qual obramos retamente. Ora, de dois modos um hábito pode ordenar-se ao ato reto. — De um modo, enquanto, por esse hábito, adquirimos a faculdade de praticar o ato reto; assim, pelo hábito da gramática temos a faculdade de falar retamente, embora a gramática não faça com que sempre falemos retamente, pois um gramático pode cometer barbarismos ou solecismos. E o mesmo se pode dizer das outras ciências e artes. — De outro modo, um hábito não só dá a faculdade de agir bem, mas ainda nos leva a usar retamente dessa faculdade; assim, a justiça não só nos torna de vontade pronta a obrar justamente, mas também faz com que obremos justamente. E como nada se chama bem, assim como ser absolutamente falando, pelo que tem de potencial, senão enquanto atual, assim também tais hábitos levam o homem, absolutamente, a obrar o bem e a ser bom; assim se dá com o que é justo temperante, ou tem virtudes semelhantes. E, como a virtude torna bom quem a possui, e boa a sua obra, tais hábitos se chamam em si mesmos, virtudes por tornarem boa a obra atualizada e bom, simplesmente, quem a pratica. Os hábitos primeiros porém não se consideram em si mesmos, virtudes, por não tornarem boa à obra senão de uma faculdade determinada; nem tornam simplesmente bons quem os possui. Assim, nenhum homem é considerado absolutamente bom por ser sábio ou artífice, senão só relativamente, como bom gramático ou bom ferreiro; e, por isto freqüentemente a ciência e a arte se opõem à virtude, e às vezes se consideram virtudes, como já se disse.

Por onde, o sujeito do hábito considerado relativamente como virtude pode ser o intelecto, não só o prático, mas também o especulativo, sem nenhuma ordenação relativa à vontade; e assim o Filósofo considera a ciência, a sabedoria, a inteligência e mesmo a arte como virtudes intelectuais.

O sujeito do hábito porém, considerado absolutamente como virtude, não pode ser senão à vontade, ou alguma potência movida por ela. E a razão é que a vontade move todas as demais faculdades, de certo modo racionais, para os seus atos, como já dissemos. E portanto é por ter boa vontade que o homem age bem. Logo, a virtude que nos leva a agir bem atualmente, e não só em possibilidade, é necessário exista ou na vontade mesma, ou em alguma potência enquanto movida por esta.

Ora, o intelecto, como as demais potências, pode ser movido pela vontade, pois consideramos alguma coisa atualmente porque queremos. E portanto, o intelecto, enquanto ordenado à vontade, pode ser sujeito da virtude, em si mesma. E deste modo o intelecto especulativo ou razão é sujeito da fé, pois o intelecto é movido a assentir ao que pertence à fé, pelo império da vontade, pois ninguém crê senão porque quer. O intelecto prático, por seu lado, é sujeito da prudência. E como esta é a razão reta do que devemos praticar, exige que o homem leve em conta os princípios dessa razão referentes ao que deve praticar, que são os fins, aos quais ele bem se adapta pela retidão da vontade, assim como aos princípios das coisas especulativas, pelo lume natural do intelecto agente. Por onde, assim como o sujeito da ciência, que é a razão reta das coisas especulativas, é o intelecto especulativo, ordenado ao intelecto agente, assim o sujeito da prudência é o intelecto prático, ordenado à vontade reta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho devem entender-se da virtude absolutamente considerada; não que toda virtude dessa natureza seja, absolutamente falando, amor, mas porque depende dele de certo modo, enquanto depende da vontade, cujo primeiro afeto é o amor, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem de cada ser é o seu fim. E portanto, como a verdade é o fim do intelecto, conhecê-la é o ato reto deste; por onde, o hábito, que aperfeiçoa o intelecto para conhecer a verdade, tanto na ordem especulativa como na prática, chama-se virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à virtude absolutamente considerada.

Art. 4 — Se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude.

(Infra, a. 5, ad 1; III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 4, q^a 2 ; De Verit. q. 24, a. 4, ad 9; De Virtut., q. 1, a. 10, ad 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que o irascível e o concupiscível não podem ser sujeitos da virtude.

1. — Pois, essas potências são comuns aos homens e aos brutos. Ora, por enquanto tratamos da virtude própria ao homem, chamada por isso humana. Logo, o irascível e o concupiscível, partes do apetite sensitivo, como já dissemos na Primeira Parte, não podem ser sujeitos da virtude.

2. Demais. — O apetite sensitivo é uma potência que se serve de órgão corpóreo. Ora, o bem da virtude não pode ter sua sede no corpo do homem; pois diz o Apóstolo, (Rm 7,18): eu sei que na minha carne não habita o bem. Logo, para o apetite sensitivo não pode ser sujeito da virtude.

3. Demais. — Agostinho prova que a virtude não tem a sua sede no corpo, mas na alma, porque aquele é governado por esta; e assim, é pela alma que usamos bem do corpo, do mesmo modo que eu sou a causa de um auriga, que me obedece, dirigir bem os cavalos. Ora, assim como a alma rege o corpo, assim também a razão o apetite sensitivo. Logo, é totalmente pela razão que o irascível e o concupiscível são retamente governados. Ora, pela virtude é que vivemos retamente, como antes se disse. Logo, não há virtude no irascível e no concupiscível, mas só na parte racional.

4. Demais. — O ato principal da virtude moral é a eleição, como já se disse. Ora, a eleição não pertence ao irascível e ao concupiscível, mas à razão, como já se disse. Logo, a virtude moral pertence a esta e não aqueles.

Mas, *em contrário*, atribuímos a fortaleza ao irascível e a temperança, ao concupiscível. E por isso o Filósofo diz, que tais virtudes são próprias das partes irracionais.

SOLUÇÃO. — O irascível e o concupiscível são susceptíveis de dupla consideração. — Em si mesmos, como partes do apetite sensitivo, e então não podem ser sujeitos da virtude. Ou como participantes da razão, por lhes ser natural obedecer a ela. E assim podem ser sujeitos da virtude humana, pois enquanto participantes da razão são princípio dos atos humanos.

E é necessário admitir a existência de virtudes nessas potências; pois é claro que elas aí existem. Porque o ato procedente de uma potência movida por outra não pode ser perfeito sem ambas as potências estarem bem dispostas ao ato; assim, o ato do artífice não pode ser congruente se ele não estiver bem disposto a agir, assim como o seu instrumento. Por onde, para o irascível e o concupiscível, enquanto movidos pela razão, operarem acertadamente, é necessário o hábito que os aperfeiçoa e leva a bem agir

existir, não só na razão, mas também neles. E como a boa disposição da potência motora e movida depende da conformidade com a potência motora, a virtude do irascível e do concupiscível não é senão uma conformidade habitual dessas potências com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O irascível e o concupiscível em si mesmos considerados, como partes do apetite sensitivo, nos são comuns com os brutos. Mas enquanto racionais por participação, por obedientes à razão, são potências próprias ao homem. E deste modo podem ser sujeitos da virtude humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o corpo do homem, não tendo por si mesmo o bem da virtude, torna-se contudo instrumento de atos virtuosos, quando, pelo movimento da razão, aplicamos os nossos membros a servir à justiça; assim também o irascível e o concupiscível não tem, certamente, por si mesmos o bem da virtude, mas antes, a contaminação do fomes; quando, porém, se conformam com a razão, gera-lhes o bem da virtude moral.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De um modo é o corpo governado pela razão, e de outro por esta o irascível e o concupiscível. — Pois, o corpo obedece ao nuto da alma, sem contradição, em tudo o que lhe é natural ser movido por ela. Por onde, diz o Filósofo, que a alma rege o corpo com governo despótico, i. é, como o senhor, o escravo. E portanto todo movimento do corpo é referido à alma, e por isso naquele não há virtudes, mas só nesta. — O irascível e o concupiscível porém, não obedecem ao nuto da razão, mas tem os seus movimentos próprios, às vezes, repugnantes à razão. Por isso no mesmo livro, o Filósofo diz que a razão rege o irascível e o concupiscível com um governo político, como o pelo que se governam seres livres, dotados em certos casos de vontade própria. E por isso é preciso haja no concupiscível e no irascível certas virtudes pelas quais essas potências fiquem bem dispostas ao ato.

RESPOSTA À QUARTA. — Dois elementos há na eleição: a intenção do fim, pertencente à virtude moral; e a aceitação prévia do conducente ao fim, pertencente à prudência, como já se disse. Ora, é pela boa disposição do irascível e do concupiscível que a eleição nutre a intenção reta do fim, no atinente às paixões da alma. E portanto as virtudes morais relativas às paixões tem sua sede no irascível e no concupiscível; ao passo que a prudência é própria da razão.

Art. 5 — Se nas potências sensitivas apreensivas internas pode haver virtude.

(Supra, q. 50, a. 3, ad 3; III Sent., dis. XXXIII, q. 2, a. 4, q^a 2, ad 6; De Virtut., q. 1, a. 4, ad 6).

O quinto discute-se assim. — Parece que nas potências sensitivas internas pode haver virtude.

1. — Pois, o apetite sensitivo pode ser sujeito da virtude, enquanto obedece à razão. Ora, as potências sensitivas apreensivas internas obedecem à razão; pois sob o império desta é que obra a imaginativa, a cogitativa e a memorativa. Logo, nestas potências pode haver virtude.

2. Demais. — Assim como o apetite racional, que é à vontade, pode ter o seu ato impedido ou também coadjuvado pelo apetite sensitivo, assim o intelecto ou razão pode ter o seu impedido ou, pelo contrário, coadjuvado pelas preditas potências. E portanto, assim como pode haver virtude nas potências sensitivas apetitivas, assim também o pode nas apreensivas.

3. Demais. — A prudência é uma virtude, da qual Túlio considera a memória como parte. Logo, também a potência memorativa é susceptível de virtude. E pela mesma razão, as demais potências internas apreensivas.

Mas, *em contrário*, todas as virtudes ou são intelectuais ou morais, como se disse. Ora, todas as virtudes morais têm sua sede na parte apetitiva; e as intelectuais, por seu lado, no intelecto ou razão, como bem se vê em Aristóteles. Logo, nenhuma virtude existe nas potências sensitivas apreensivas internas.

SOLUÇÃO. — Há certos hábitos existentes nas potências sensitivas apreensivas internas. O que se evidencia, principalmente, pelo Filósofo dizer que por obra do costume, que é uma quase segunda natureza, lembramo-nos das coisas umas depois das outras; pois, o hábito consuetudinal não é mais do que um hábito adquirido pelo costume, que é uma quase natureza. Por isso, Túlio diz que a virtude é um hábito, a modo de natureza, consentâneo com a razão. Ora, aquilo que a nossa memória ou as outras virtudes sensitivas apreensivas adquirem por costume não é, em si mesmo, hábito, mas algo anexo aos hábitos da parte intelectual, como já dissemos antes.

Contudo, se alguns hábitos existem em tais potências, não se podem chamar virtudes. Pois, a virtude é um hábito perfeito pelo qual não podemos obrar senão o bem. Por onde, necessariamente, a virtude há de existir na potência que consuma a boa obra. Ora, o conhecimento da verdade não se consuma nas potências sensitivas apreensivas, que são potências quase preparatórias do conhecimento intelectual. E portanto, não nessas potências, mas antes, no intelecto ou razão, é que existem as virtudes pelas quais conhecemos a verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apetite sensitivo se comporta para com a vontade, que é apetite racional, como por ela movida. Portanto a obra da potência apetitiva se consuma no apetite sensitivo, e por isso este é sujeito da virtude. — As virtudes sensitivas apreensivas, porém, comportam-se antes como motoras, em relação ao intelecto, porque os fantasmas estão para a alma intelectual como as cores para a vista, conforme se disse. Logo, a atividade cognoscitiva termina no intelecto, e por isso no intelecto ou razão é que têm sua sede as virtudes cognoscitivas.

E daqui consta com clareza à **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — A memória não é considerada parte da prudência, como a espécie o é do gênero, quase como se fosse uma virtude, por si mesma; mas porque a bondade da memória é um daqueles elementos exigidos para a prudência; de modo que ela se comporta como parte integrante.

Art. 6 — Se a vontade é sujeito de alguma virtude.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 1; dist XXVII, q. 2, a. 3, ad 5.; De Verit., q. 24, a. 4, ad 9; De Virtut., q. 1, a. 5; a. 12, ad 10; q. 2, a 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que a vontade não é sujeito de nenhuma virtude.

1. — Pois, nenhum hábito é necessário no concernente a uma potência, em virtude da própria natureza desta. Ora, a vontade, por sua própria natureza, fundando-se na razão, conforme o Filósofo, há de tender ao bem racional, para o qual se ordenam todas as virtudes, porque cada ser naturalmente deseja o próprio bem; ora, a virtude é um hábito, a modo da natureza, consentâneo com a razão, no dizer de Túlio. Logo, a vontade não é sujeito da virtude.

2. Demais. — Toda virtude ou é intelectual ou é moral, como já se disse. Ora, a virtude intelectual tem como sujeito o intelecto e a razão, mas não à vontade; a virtude moral, por outro lado, tem como sujeito o irascível e o concupiscível, que são racionais por participação. Logo, nenhuma virtude tem a vontade como sujeito.

3. Demais. — Todas os atos humanos, aos quais se ordenam as virtudes, são voluntários. Se pois há alguma virtude na vontade, em relação a certos atos humanos, pela mesma razão haverá relativamente a todos. E então, ou não haverá nenhuma virtude em nenhuma outra potência, ou duas virtudes hão-se de ordenar a um mesmo ato; ora, isto é inadmissível. Logo, a vontade não pode ser sujeito da virtude.

Mas, *em contrário*, o motor exige maior perfeição que o movido. Ora, a vontade move o irascível e o concupiscível. Logo, a virtude há de existir, com maior razão, na vontade, do que no irascível e no concupiscível.

SOLUÇÃO. — Como o ato da potência se aperfeiçoa pelo hábito, ela precisa desse hábito que é uma virtude, para bem agir com perfeição, quando para isso ela, pela sua própria natureza, não baste. Ora, toda potência por natureza se ordena ao seu objeto. Por onde, sendo, como já se disse, o objeto da vontade o bem da razão à vontade proporcionado, esta última não precisa, por este lado, da virtude que aperfeiçoa. Mas dela precisa quando ao homem se lhe apresenta à vontade um bem que o excede, pela desproporção, quer relativamente a toda a espécie humana, como o bem divino, que transcende os limites da natureza humana, quer quanto ao indivíduo, como o bem do próximo. Por onde, tais virtudes, como a caridade, a justiça e outras, que ordenam o afeto do homem para Deus ou para o próximo, tem como sujeito a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção tem cabido relativamente à virtude que ordena ao bem próprio do sujeito que quer, como a temperança e a fortaleza, e outras semelhantes, que versam sobre as paixões humanas, conforme do sobredito se colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Racional por participação não é só o irascível e o concupiscível, mas, em absoluto, i. é, universalmente, o apetitivo, como já se disse. Ora, no apetitivo está compreendida a vontade. E portanto, se há nesta alguma virtude, há de ser moral, se não for teológica, como a seguir se demonstrará.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas virtudes se ordenam ao bem da paixão moderada, o que é próprio a cada homem em particular. E nessas não é necessário haver nenhuma virtude na vontade, pois, para tal, basta à natureza da potência, como já se disse; senão só naquelas virtudes ordenadas a um bem extrínseco.

Questão 57: Da distinção entre as virtudes intelectuais.

Em seguida devemos tratar da distinção entre as virtudes. E primeiro, quanto às virtudes intelectuais. Segundo, quanto às morais. Terceiro, quanto às teológicas.

Sobre a primeira questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se os hábitos intelectuais especulativos são virtudes.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 1; De Virtut., q. 1 a. 7).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os hábitos intelectuais especulativos não são virtudes.

1. — Pois, a virtude é um hábito operativo, como já se disse. Ora, os hábitos especulativos não são operativos, pois o especulativo difere do prático ou operativo. Logo, os hábitos intelectuais especulativos não são virtudes.

2. Demais. — A virtude visa tornar o homem feliz ou beato, pois, a felicidade é o prêmio da virtude, como diz Aristóteles. Ora, os hábitos intelectuais não consideram os atos humanos ou os outros bens humanos pelos quais o homem alcança a felicidade, mas antes, as coisas naturais e divinas. Logo tais hábitos se não podem denominar virtudes.

3. Demais. — A ciência é um hábito especulativo. Ora, a ciência e a virtude distinguem-se entre si como gêneros diversos não subalternados, segundo se vê no Filósofo. Logo, os hábitos especulativos não são virtudes.

Mas, *em contrário*. — Só os hábitos especulativos consideram o necessário e que não pode existir de outro modo. Ora, o Filósofo inclui, certas virtudes intelectuais na parte da alma que considera o necessário e que não pode ter outro modo de existir. Logo, os hábitos intelectuais especulativos são virtudes.

SOLUÇÃO. — Toda virtude, sendo ordenada para o bem, como já dissemos, de duplo modo um hábito pode ser considerado virtude, conforme também já ficou dito. Ou porque dá a faculdade de obrar retamente; ou porque, com a faculdade, torna também bom o uso da mesma. Ora, este último caso, segundo já ficou dito, só pertence aos hábitos referentes à parte apetitiva, porque a faculdade apetitiva da alma é que nos faculta usar de todas as potências e hábitos.

Como pois os hábitos intelectuais especulativos não aperfeiçoam a parte apetitiva, nem de certo modo, lhe digam respeito, senão só à intelectual, podem-se chamar virtudes, enquanto tornam capaz a faculdade da sua ação reta, que é a consideração da verdade, atividade reta do intelecto. Mas não se chamam virtudes, conforme o segundo modo, quase fazendo com que usemos bem da potência ou do hábito. Pois, não é por termos o hábito da ciência especulativa que nos inclinaremos a usar dele; esse hábito só nos confere a faculdade de especular a verdade em relação àquilo de que temos ciência. Mas só a moção da vontade é que nos leva a usar da ciência habitual. Por onde, a virtude que aperfeiçoa a vontade, como a caridade ou a justiça, também nos leva a empregar retamente os hábitos especulativos de que tratamos. E assim sendo, pode haver mérito também nos atos desses hábitos, se forem feitos com caridade; e neste sentido Gregório diz que a vida contemplativa tem maior mérito que a ativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há uma dupla atividade: a exterior e a interior. Ora, o que é prático ou operativo, e se opõe ao especulativo, se funda na atividade exterior, ao que não se

ordena o hábito especulativo. Mas este se ordena à atividade interna do intelecto, consistente em especular a verdade; e por este lado é um hábito operativo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos se diz que a virtude visa sobre certos respeitos. — De um modo, como sendo estes, objetos. E então, as referidas virtudes especulativas não respeitam o por que o homem se torna feliz; a menos que a expressão por que exprima a causa eficiente, ou o objeto da felicidade completa, que é Deus, objeto supremo da especulação. — De outro modo, como sendo atos, e então as virtudes intelectuais visam o por que o homem se torna feliz; quer por poderem os atos dessas virtudes ser meritórias, como já se disse; quer por serem uma incoação da perfeita beatitude, consistente na contemplação da verdade, conforme ficou dito acima.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência se opõe à virtude tomada na segunda acepção e pertencente à potência apetitiva.

Art. 2 — Se se distinguem convenientemente três virtudes intelectuais especulativas, a saber: a sapiência, a ciência e o intelecto.

(De Virtut., q. 1, a. 12).

O segundo discute-se assim. — Parece que não se distinguem convenientemente três virtudes intelectuais especulativas, a saber: a sapiência, a ciência e o intelecto.

1. — Pois, a espécie não deve entrar numa mesma divisão, como o gênero. Ora, a sapiência é uma espécie de ciência, como já se disse. Logo, aquela não deve, com esta, entrar em o número das virtudes intelectuais.

2. Demais. — Na distinção das potências, dos hábitos e dos atos, quanto aos seus objetos, considera-se principalmente a razão formal destes, como do sobredito se colhe. Logo, diversos hábitos não se diversificam pelo objeto material, mas pela razão formal deste. Ora, o princípio da demonstração é a razão de se conhecerem as conclusões. Logo, o intelecto dos princípios não deve ser considerado como um hábito ou virtude diferentes da ciência das conclusões.

3. Demais. — Chama-se virtude intelectual à existente na parte racional, por essência. Ora, a razão, mesmo a especulativa, raciocina silogizando, tanto demonstrativa como dialeticamente. Logo, assim como a ciência causada pelo silogismo demonstrativo é considerada virtude intelectual especulativa, assim também o é a opinião.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera só três virtudes intelectuais especulativas: a sapiência, a ciência e o intelecto.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, é pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa para considerar a verdade, pois nisto consiste a retidão da sua atividade. Ora, a verdade pode ser conhecida sob duplo aspecto: por si mesma, ou por um intermediário. — Enquanto conhecida por si mesma, desempenha o papel de princípio e é percebida imediatamente pelo intelecto. E por isso o hábito, que aperfeiçoa a inteligência para tal conhecimento da verdade, chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios.

Por outro lado, a verdade enquanto conhecida por um intermediário, não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas pela perquirição da razão e desempenha o papel de termo. E isto pode ser de dois modos: como o que, num determinado gênero, é último, e como o que é último relativamente ao

conhecimento humano total. — E como aquilo que é conhecido por nós posteriormente é por natureza primário e mais conhecido, como já se disse, o que é último relativamente ao conhecimento humano total é o que por natureza é primário e cognoscível por excelência. Ora, sobre isso versa a sapiência, que considera as causas altíssimas, segundo já se disse. Por onde, ela julga e ordena convenientemente todas as coisas; pois, o juízo perfeito e universal não é possível senão pela resolução às causas primeiras. — A ciência, por fim, aperfeiçoa o intelecto para o que é último num determinado gênero de cognoscíveis. Por onde, tantos são os diversos hábitos das ciências quanto os diversos gêneros de cognoscíveis; ao passo que a sapiência é uma só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A sapiência é uma espécie de ciência, enquanto tem o que é comum a todas as ciências, i. é, enquanto pelos princípios demonstra as conclusões. Mas como tem sobre as outras ciências algo que lhe é próprio, por julgar de tudo, e não só quanto às conclusões, mas também quanto aos primeiros princípios, por isso tem a natureza de virtude mais perfeita que a ciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o objeto, por natureza se refere por um só ato, a uma potência ou a um hábito, não se distinguem então os hábitos ou as potências pela razão do objeto e pelo objeto material; assim, à mesma potência visiva pertence ver a cor e a luz, que é a razão de vermos a cor, e é vista simultaneamente com esta. Ora, os princípios da demonstração podem ser considerados separadamente, sem considerarmos as conclusões. Também podem considerar-se simultaneamente com estas, enquanto são conducentes a elas. Ora, considerar os princípios, deste segundo modo, é próprio da ciência, que considera também as conclusões. Considerar porém os princípios, em si mesmos, é próprio do intelecto. Por onde, quem refletir retamente verá que essas três virtudes não se distinguem, por igual, entre si, mas numa certa ordem. Pois, assim como num todo potencial, uma parte é mais perfeita que outra, como, p. ex., a alma racional o é mais que a sensível e esta, que a vegetativa; assim também a ciência depende do intelecto como do principal; e ambos, da sapiência, como do principalíssimo, e compreende em si o intelecto e a ciência, pois julga das conclusões das ciências e dos princípios das mesmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, o hábito da virtude se refere determinadamente ao bem e de nenhum modo ao mal. Ora, o bem do intelecto é a verdade, e o mal, a falsidade. Por onde, só se chamam virtudes intelectuais os hábitos pelos quais sempre dizemos a verdade e nunca, a falsidade. Ao passo que a opinião e a suspeita podem recair sobre a verdade e a falsidade, e portanto não são virtudes intelectuais, como já se disse.

Art. 3 — Se a arte é uma virtude intelectual.

(De Virtut., q. 1, a. 7; VI Ethic., lect III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a arte não é uma virtude intelectual.

1. — Pois, diz Agostinho, que ninguém pode usar mal da virtude. Ora, podemos usar mal da arte; tal é o caso do artífice que obra mal de acordo com a ciência da sua arte. Logo, a arte não é uma virtude.

2. Demais. — Não há virtude de virtude. Ora, há uma virtude da arte, como já se disse. Logo, a arte não é uma virtude.

3. Demais. — As artes liberais são mais excelentes que as mecânicas. Ora, assim como estas são práticas, aquelas são especulativas. Logo, se a arte fosse uma virtude intelectual, devia ser enumerada entre as virtudes especulativas.

Mas, *em contrário*, o Filósofo embora considere a arte como virtude, não a enumera contudo entre as virtudes especulativas, cujo sujeito é, diz, a parte científica da alma.

SOLUÇÃO. — A arte não é mais que a razão reta de acordo com a qual fazemos certas obras. E a bondade destas não consiste em o apetite humano se comportar de um determinado modo, mas em ser boa, em si mesma, a obra feita. Pois, o que importa para o louvor do artista, como tal, não é a vontade com que faz a obra, senão a qualidade da obra feita. Por onde, propriamente falando, é um hábito operativo.

E contudo convém em algo com os hábitos especulativos. Pois, também a estes importa o modo de ser do objeto considerado, mas não como se comporta o apetite humano em relação a ele. Assim, desde que o geômetra demonstre a verdade, pouco importa como se comporte quanto à parte apetitiva, se está alegre ou irado; e o mesmo se dá com o artífice, segundo já se disse. Por onde, a arte supõe a noção de virtude do mesmo modo que os hábitos especulativos; pois, nem estes e nem aquela fazem a obra boa quanto ao uso — o que é próprio da virtude que aperfeiçoa o apetite mas só quanto à faculdade de agir retamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A má obra artística de quem possui uma arte não provém desta, mas é antes contra ela; do mesmo modo que quem mente, sabendo qual é a verdade, não fala de acordo, mas contra a sua ciência. Por onde, assim como a ciência sempre diz respeito ao bem, conforme já dissemos, assim também a arte, que por isso é considerada virtude. Afasta-se entretanto da noção perfeita de virtude, porque não produz o bom uso, em si, para o que é necessária outra condição; embora o bom uso não possa existir sem a arte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como a boa vontade, aperfeiçoada pela virtude moral é necessária para o homem usar bem da sua arte, o Filósofo diz que há virtude moral na arte, na medida em que uma certa virtude moral é necessária para o bom uso da mesma. Pois é manifesto que o artífice, pela justiça, que torna a vontade reta, se inclina a fazer uma obra fiel.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo no que é especulativo entra algo de prático, de certo modo; p. ex., a construção de um silogismo ou de uma oração congruente, ou a ação de numerar ou medir. E portanto, todos os hábitos especulativos ordenados a essas operações da razão chamam-se, por semelhança, artes liberais, para se diferenciarem das artes ordenadas às obras exercidas pelo corpo, que são, de algum modo, servis, pois estar o corpo servilmente sujeito à alma, e ser o homem, pela alma, livre. Ao passo que as ciências não ordenadas a nenhuma dessas obras se chamam absolutamente, ciências e não artes. Nem é necessário, por serem as artes liberais mais nobres, que mais se lhes adapte a noção de arte.

Art. 4 — Se a prudência é virtude diferente da arte.

(II^a-II^a, q. 47, a.4, ad 2; a. 5; De Virtut., q. 1, a. 12; VI Ethic., lect IV).

O quarto discute-se assim. — Parece que a prudência não é virtude diferente da arte.

1. — Pois, a arte é a razão reta de acordo com a qual fazemos certas obras. Ora, obras genericamente diversas não fazem com que uma arte deixe de o ser, pois há artes diversas que se ocupam com obras

muito diversas. Ora, como também a prudência é uma certa razão reta das obras, parece que também ela deve ser considerada como arte.

2. Demais. — A prudência convém mais com a arte que os hábitos especulativos, pois tanto estes como aquela dizem respeito ao que se realiza contingentemente, como já se disse. Ora, certos hábitos especulativos se chamam artes. Logo e com maior razão, a prudência deve ser considerada uma arte.

3. Demais. — É próprio da prudência aconselhar retamente, como já se disse. Ora, também em certas artes, como a militar, a governativa e a medicinal, é preciso haver conselho. Logo, a prudência não se distingue da arte.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue a prudência da arte.

SOLUÇÃO. — As virtudes se distinguem pelas noções diversas que elas realizam. Pois, como já se disse, hábitos há que se fundamentam como virtudes só pelo darem a faculdade de obrar retamente, outros, porque não só dão essa faculdade, mas também o uso. Ora, a arte dá apenas a faculdade de obrar retamente, porque não diz respeito ao apetite. Ao passo que a prudência, não só dá a referida faculdade, como também o uso; pois, diz respeito ao apetite por lhe pressupor a retidão.

E a razão desta diferença é que a arte é a razão reta que nos dirige naquilo que produzimos; ao passo que a prudência é a razão reta que nos dirige quando agimos. Ora, produzir e agir diferem; pois, como se disse, produzir implica um ato transitivo para a matéria exterior, como, edificar, cortar e outros; enquanto que agir implica um ato imanente no agente, como ver, querer e outros. Assim que, a prudência está para os atos humanos, consistentes no uso das potências e dos hábitos, como a arte está para o que produzimos exteriormente. Ora, a perfeição e a retitude do ato depende dos princípios que servem de base ao silogismo da razão; do mesmo modo que, como já dissemos, a ciência depende do intelecto, que é o hábito dos princípios e o pressupõe. Ora, nos atos humanos, os fins desempenham o mesmo papel que os princípios nas ciências especulativas, como já se disse. Por onde, a prudência, que é a razão reta, que nos guia nas nossas ações, exige estejamos bem dispostos em relação aos fins, o que se dá pelo apetite reto; e, portanto, ela também supõe a virtude moral, que torna reto o apetite. Ora, a bondade das obras da arte não é a do apetite humano, mas a dessas obras mesmas; e por isso a arte não pressupõe o apetite reto. E daí vem que o artífice que peca voluntariamente é mais digno de louvor que outro que o faz involuntariamente; ao contrário quem peca voluntariamente vai contra a prudência mais que quem o faz involuntariamente; porque a prudência exige, por essência, a retidão da vontade, o que não se dá com a arte. Por onde consta com clareza que a prudência é uma virtude distinta da arte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os diversos gêneros das coisas artificiais são todos exteriores ao homem, e por isso não diversificam a noção de virtude. Mas a prudência, sendo a razão reta dos próprios atos humanos, a diversifica, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prudência convém mais com a arte que os hábitos especulativos, quanto ao sujeito e à matéria; pois ambas pertencem à parte opinativa da alma e dizem respeito ao que sucede contingentemente. Mas, pela noção de virtude, a arte convém mais com os hábitos especulativos, que com a prudência, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência aconselha com acerto sobre o pertencente à totalidade e ao último fim da vida humana. Enquanto certas artes aconselham apenas sobre o pertencente aos seus fins próprios. Por isso, os bons conselheiros em matéria bélica ou náutica, se consideram chefes prudentes ou pilotos e não simplesmente prudentes, como aqueles, e só esses, que aconselham sobre o pertencente à totalidade da vida.

Art. 5 — Se a prudência é uma virtude necessária ao bem viver.

(IIª IIª, q. 51, a. 3, ad 3; De Virtut., q. 1, a. 6).

O quinto discute-se assim. — Parece que a prudência não é uma virtude necessária ao bem viver.

1. — Pois, assim como a arte está para o que nós podemos produzir, de que ela é a razão reta, assim está a prudência para os nossos atos, relativamente aos quais consideramos a vida do homem, pois, a prudência é a razão reta desses atos, como já se disse. Ora, em relação às coisas que podemos produzir, a arte só é necessária para que venham a ser feitas, e não depois de o terem sido. Logo, também a prudência não é necessária ao homem para o bem viver, uma vez que ele é virtuoso, senão talvez somente para que venha a sê-lo.

2. Demais. — Pela prudência aconselhamos retamente, como já se disse. Ora, o homem pode agir não só pelo bom conselho próprio, mas também pelo alheio. Logo, não é necessário, para bem viver, o homem ter prudência, bastando seguir o conselho dos prudentes.

3. Demais. — É pela virtude intelectual que somos levados a dizer sempre a verdade e nunca a falsidade. Ora, isto parece que não se dá com a prudência, pois não é humano que, no aconselhar sobre o que devemos fazer, nunca erremos, pois os atos humanos são contingentes e podem realizar-se de modos diversos, e por isso diz a Escritura (Sb 9, 14): Porque os pensamentos dos mortais são tímidos e incertas as nossas providências. Logo, parece que a prudência não deve ser considerada virtude intelectual.

Mas, *em contrário*, a Escritura a enumera entre as demais virtudes necessárias à vida humana, quando diz da divina sabedoria (Sb 8, 7): ensina a temperança e a prudência e a justiça e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens.

SOLUÇÃO. — A prudência é virtude soberanamente necessária à vida humana. Pois, viver bem consiste em obrar bem. Ora, para obrarmos bem é necessário levarmos em conta não só o que façamos, mais ainda como o façamos: i. é, devemos obrar segundo uma eleição reta e não só pelo ímpeto ou pela paixão. Ora, como a eleição visa os meios, a sua retitude exige dois elementos: o fim devido e o que convenientemente se lhe ordena. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. E para que o homem se ordene retamente ao fim devido é preciso seja diretamente disposto pelo hábito racional, pois aconselhar e eleger, que dizem respeito aos meios, são atos da razão. E portanto é necessário haver nesta alguma virtude intelectual, que aperfeiçoa a razão, pela qual ela procede acertadamente em relação aos meios. E tal virtude é a prudência, que portanto é uma virtude necessária à bem viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem da arte é considerado, não no artífice mesmo, mas antes, no artificiado, desde que a arte é a razão reta das coisas factíveis. Ora, a facção transitiva para a matéria exterior, não constitui a perfeição do faciente, mas a do feito, assim como o movimento é ato móvel: pois, a arte versa sobre as coisas factíveis, mas o bem da prudência é relativo ao próprio agente, cuja perfeição é o seu próprio ato; pois, a prudência é a razão reta do nosso agir, como já se disse. Por onde, a arte não exige obre o artífice retamente, mas faça obra boa. Antes se exigiria que o próprio artificiado obrasse bem; isto é, que, p. ex., a faca cortasse bem ou a serra serrasse bem, se fosse próprio a tais instrumentos o agir e não, antes, o serem dirigidos, pois não tem o domínio dos seus atos. Logo, a arte não é necessária ao artífice para viver bem, mas só para produzir o bom artificiado e conservá-lo. Ao passo que a prudência é necessária ao homem para viver bem e não só para ser bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o homem obra, não de acordo com a razão própria, mas movido pelo conselho de outrem, a sua obra ainda não é absolutamente perfeita, isto é, quanto à razão dirigente e quanto ao apetite motor. Por onde, se obra bem não o faz de modo absolutamente bom, que é viver bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A verdade do intelecto prático é tomada em sentido diferente da do especulativo, como já se disse. Pois, a verdade do intelecto especulativo supõe a sua conformidade com a coisa. E como ele não pode conformar-se infalivelmente com as coisas contingentes mas só com as necessárias, a virtude intelectual é constituída, não por qualquer hábito especulativo relativo a coisas contingentes, mas só pelos que respeitam o necessário. A verdade do intelecto prático, por outro lado, é relativa à conformidade com o apetite reto; e esta não tem lugar no que respeita às coisas necessárias, não feitas pela vontade humana, mas só no que diz respeito às contingentes, que podem ser feitas por nós, quer por atos internos, que por produção externa. E portanto, a virtude do intelecto prático é relativa só as coisas contingentes, e constitui a arte, quando se trata dos factíveis e a prudência, quando diz respeito aos nossos atos.

Art. 6 — Se convenientemente adjungem-se à prudência a ebulia, a sinese e a gnome.

(IIª IIª, q. 48, 51; III Sent., dist. XXXIII, q. 3, a. 1, qª 3, 4; De Virtut., q 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se adjungem a prudência a ebulia, a sinese e a gnome.

1. — Pois, a ebulia é um hábito pelo qual aconselhamos bem, como já se disse. Ora, aconselhar retamente é próprio da prudência, como no mesmo livro se diz. Logo, a ebulia não é uma virtude adjunta à prudência, mas antes, é a prudência mesma.

2. Demais. — Pertence ao superior julgar dos inferiores. Logo, virtude suprema é aquela a que pertence o ato do julgamento. Ora, a sinese é a que julga bem. Logo, não é virtude adjunta à prudência, mas antes, é a principal.

3. Demais. — Como são diversas as coisas que devemos julgar, diversas também são as sobre as que devemos aconselhar. Ora, há uma só virtude — a ebulia, relativa a tudo sobre o que devemos aconselhar. Logo, para julgarmos bem do que devemos agir não é necessário introduzir, além da sinese, outra virtude, a saber, a gnome.

4. Demais. — Túlio atribui à prudência três outras partes, a saber: a memória do pretérito, a inteligência do presente e a providência do futuro. E Macróbio também lhe induz certas outras partes, a saber: a cautela, a docilidade e outras. Logo, parece que não só as virtudes supranumeradas se adjungem a prudência.

Mas, *em contrário*, é a autoridade do Filósofo, que ensina serem estas três virtudes adjuntas à prudência.

SOLUÇÃO. — De todas as potências ordenadas a principal é a que se ordena para o ato principal. Ora, há três atos da razão relativos aos atos humanos: o primeiro é aconselhar; o segundo, julgar; o terceiro, mandar. Ora, os dois primeiros correspondem aos atos do intelecto especulativo, que são inquirir e julgar, pois, o conselho é uma certa inquirição. Mas o terceiro ato é próprio do intelecto prático, enquanto operativo; pois, a razão não pode mandar o que não pode ser feito pelo homem. Ora, é

manifesto que o ato principal, em relação ao que o homem faz, e ao qual os outros se ordenam, é mandar. E portanto, à prudência, virtude a que é próprio o mandar acertadamente, adjungem-se, como a principal, e na qualidade de secundárias, a eubulia, que aconselha retamente, a sínese e a gnome, partes da potência judicativa, de cuja distinção mais abaixo se tratará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A prudência aconselha retamente, não por um ato imediato seu, mas por aperfeiçoar esse ato, mediante a eubulia, virtude que lhe é sujeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O juízo sobre os atos ordena-se a um fim ulterior; pois pode se dar que julgemos retamente sobre o que devemos fazer sem contudo retamente o executarmos. Por onde, o último complemento está em a razão ordenar acertadamente sobre o que temos que fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O juízo sobre cada coisa se faz pelos seus princípios próprios. Ora, a inquirição ainda não se realiza por tais princípios, porque se já os tivéssemos, não havia mais necessidade dela, pois o seu objeto estaria descoberto. E portanto, ao passo que só uma virtude se ordena a aconselhar com acerto, duas se ordenam a julgar bem, por não haver distinção nos princípios comuns, mas só nos próprios. Por isso é que, na ordem especulativa, só uma é a dialética, que perquire sobre tudo; ao passo que as ciências demonstrativas, que são judicativas, são diversas, por terem objetos diversos. A sínese porém e a gnome diferem pelas regras diversas por que julgam. Pois, a sínese julga dos atos, segundo a lei comum; ao passo que a gnome o faz, segundo a razão natural, nos casos em que a lei comum é deficiente, como se esclarecerá melhor a seguir

RESPOSTA À QUARTA. — A memória, a inteligência, a providência e, semelhantemente, a cautela, a docilidade e virtudes tais não são diversas da prudência; mas, de certo modo se lhe comparam como partes integrantes, enquanto todas são necessárias à perfeição dela. E há também certas partes subjetivas ou espécies da prudência, como a econômica, a arte de reinar e outras tais. Mas, as três virtudes em questão são umas quase partes potenciais da prudência, por se lhe ordenarem como o secundário ao principal. E sobre isto mais adiante se dirá.

Questão 58: Da distinção entre as virtudes morais e as intelectuais.

Em seguida devemos tratar das virtudes morais. E primeiro, da distinção entre elas e as virtudes intelectuais. Segundo, da distinção delas entre si, conforme a matéria própria. Terceiro, da distinção entre as principais ou cardeais e as outras.

Sobre a primeira questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se toda virtude é moral.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 2; I Ethic., lect. XX; II. Lect I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que toda virtude é moral.

1. — A virtude moral tira a sua denominação da palavra *mos*, *moris*, que significa costume. Ora, podemos nos acostumar aos atos de todas as virtudes. Logo, toda virtude é moral.

2. Demais. — O Filósofo diz, que a virtude moral é um hábito eletivo consistente no meio termo racional. Ora, toda virtude é hábito eletivo, porque podemos praticar, por eleição, os atos de qualquer delas. E demais disso toda virtude consiste, de certo modo, num meio termo racional, como mais adiante claramente demonstraremos. Logo, toda virtude é moral.

3. Demais. — Túlio diz na sua Retórica, que a virtude é um hábito, ao modo da natureza, consentâneo com a razão. Ora, toda virtude humana, ordenando-se ao bem do homem, há de necessariamente ser consentânea com a razão, pois tal bem consiste em estar de acordo com a razão, com diz Dionísio. Logo, toda virtude é moral.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Tratando dos costumes, não dizemos que alguém é sábio ou inteligente, mas, humilde ou sóbrio. Por onde, a sabedoria e o intelecto não são morais, embora sejam virtudes, como já se disse. Logo, nem toda virtude é moral.

SOLUÇÃO. — Para resolver com evidência a questão vertente devemos considerar o que é o costume; assim poderemos saber o que é a virtude moral. Ora, a palavra costume tem duas significações. Uma vez quer dizer modo ou rito, como no passo da Escritura (At 15, 1): Pois se vos não circuncidais segundo o rito de Moisés, não podeis ser salvos. Outros, exprime uma certa inclinação natural, ou quase natural, para fazer alguma coisa; e neste sentido atribuímos certos costumes aos brutos, como o faz a Escritura (2 Mc 11, 11):lançando-se eles com grande ímpeto sobre seus inimigos, segundo o costume dos leões, mataram-nos. E ainda o mesmo sentido aparece em outro passo, que diz (Sl 67, 7): (Deus) que faz morar os de uns costumes sem casa. E ambos estes sentidos não se distinguem, entre os latinos, verbalmente. Distinguem-se porém em grego; pois, *ethos*, que em latim significa costume (*mos*), às vezes tem a primeira longa e escrita com a letra grega η; outras, a tem breve e escrita com ε.

Ora, a virtude moral tira a sua denominação da palavra latina, *mos*, *moris*, com o sentido de inclinação natural ou quase natural a fazer alguma coisa. E desta se aproxima a outra significação, com o sentido de costume (*consuetudo*); pois este, de certa maneira, converte-se em natureza e torna a inclinação semelhante ao natural. Ora, é manifesto que a inclinação para o ato convém propriamente à virtude apetitiva, à qual é próprio mover todas as potências para o ato como do sobredito se colhe. E portanto nem toda virtude é considerada moral, mas só a pertencente à potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede se referente aos modos (*mos*) com o sentido de costume.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os atos virtuosos podem ser praticados por eleição; mas só a virtude residente na parte apetitiva da alma é a que procede por eleição reta, pois, conforme já dissemos, eleger é ato da virtude apetitiva. Por onde, hábito eletivo, que é o princípio da eleição, é só aquele que aperfeiçoa a virtude apetitiva, embora os atos dos outros hábitos também possam entrar na esfera da eleição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza é o princípio do movimento, como diz Aristóteles. Ora, mover à ação é próprio da parte apetitiva. E portanto, assimilar-se à natureza, por ser consentâneo com a razão, é próprio das virtudes da potência apetitiva.

Art. 2 — Se a virtude moral se distingue da intelectual.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 2; De Virtut., q. 1, a. 12; Ethic., lect. XX).

O segundo discute-se assim. — Parece que a virtude moral não se distingue da intelectual.

1. — Pois, como diz Agostinho, a virtude é a arte de viver retamente. Ora, a arte é uma virtude intelectual. Logo, a virtude moral não difere da intelectual.

2. Demais. — Muitos incluem a ciência na definição das virtudes morais, e assim definem a perseverança como a ciência ou hábito daquilo em que devemos ou não nos deter; e a santidade, a ciência que nos torna fiéis e observantes do que é justo para com Deus (Dos afetos, obra atribuída a Andrónico). Ora, a ciência é uma virtude intelectual. Logo, a virtude moral se não deve distinguir da intelectual.

3. Demais. — Agostinho diz, que a virtude é a razão reta e perfeita. Ora, isto pertence à virtude intelectual, como já se disse claramente. Logo, a virtude moral não é distinta da intelectual.

4. Demais. — Nada se distingue do que entra na sua definição. Ora, a virtude intelectual entra na definição da virtude moral; pois, como diz o Filósofo, a virtude moral é um hábito eletivo, consistente num meio termo racional, como o sapiente o determinaria. Ora, a razão reta que determina o meio termo da virtude moral pertence à virtude intelectual, como se mostrou. Logo, a virtude moral não se distingue da intelectual.

Mas, *em contrário*, está o seguinte, as virtudes se determinam pela diferença que torna umas, intelectuais, outras, morais.

SOLUÇÃO. — O princípio primeiro de todas as obras humanas é a razão; e quaisquer outros princípios, que existam, dessas obras, obedecem-lhe, de certo modo, mas de maneiras diversas. Assim, certos lhe obedecem ao nuto, absolutamente, sem qualquer contradição, com p. ex., os membros do corpo, se tiverem a sua consistência natural; pois, sob o império da razão, as mãos ou os pés são levados a agir. E por isso o Filósofo diz que a alma rege o corpo com um governo despótico, i. é, como o senhor, o escravo, que não tem direito de se lhe opor. Donde vem o terem certos ensinados que todos os princípios ativos existentes no homem se comportam desse modo para com a razão. Ora, se isto fosse verdade, bastaria fosse a razão perfeita para que nós agíssemos bem; e desde que a virtude é um hábito que nos aperfeiçoa para bem agir, ela forçosamente só existiria na razão, e portanto toda virtude seria intelectual. Esta foi à opinião de Sócrates, que considerava todas as virtudes como formas da prudência, conforme já se disse; e portanto, ensinava que o homem que tem ciência não pode pecar e todos os que pecam por ignorância o fazem.

Mas esta opinião procede de uma suposição falsa. Pois, a parte apetitiva obedece à razão, não porém, absolutamente, ao seu nuto, mas com o poder de se lhe opor. Por onde, diz o Filósofo, que a razão rege a potência apetitiva com um governo político, como aquele com que governamos os filhos, que tem às vezes direito de oposição. E por isso Agostinho diz, que às vezes a inteligência precede, sem o afeto lhe obedecer, ou apenas tardamente, porque às vezes as paixões ou os hábitos da parte apetitiva podem, num caso particular, travar o uso da razão. E neste caso é de algum modo verdadeiro o dito de Sócrates, que ninguém peca com a ciência presente, contanto que esse dito se estenda ao uso da razão, numa eleição particular.

Assim pois, para agirmos retamente é necessário, não só a razão estar bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas também a potência apetitiva o estar pelo hábito da virtude moral. Portanto, assim como o apetite se distingue da razão, a virtude moral se distingue da intelectual. Logo, assim como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de certo modo, da razão, assim o hábito moral realiza a noção de virtude humana na medida em que se conforma com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho comumente toma a arte no sentido de qualquer razão reta. E assim na arte inclui também a prudência, que é a razão reta dos nossos atos, assim como a arte é a razão reta das coisas factíveis. E desde então, o seu dito, que a virtude é a arte de viver bem, convém essencialmente à prudência, e, participativamente, às outras virtudes, enquanto dirigidas pela prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As definições aduzidas, sejam de quem forem, procedem da opinião socrática; e devem ser entendidas do modo pelo qual tratamos da arte.

E semelhante é a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À QUARTA. — A razão reta, segundo a prudência inclui-se na definição da virtude moral, não como parte essencial desta, mas como algo de participado por todas as virtudes morais, enquanto a prudência as dirige a todas.

Art. 3 — Se a virtude humana se divide suficientemente em moral e intelectual.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude humana não se divide suficientemente em moral e intelectual.

1. — Pois, a prudência é considerada meio entre a virtude moral e a intelectual, por ser enumerada entre as virtudes intelectuais; por outro lado, todos comumente a colocam entre as virtudes cardeais, que são morais, como a seguir se verá. Logo, a virtude não se divide suficiente e imediatamente em intelectual e moral.

2. Demais. — A continência, a perseverança e mesmo a potência não se incluem nas virtudes intelectuais. E nem são morais, por não constituírem um meio termo de paixões que, antes, nelas abundam. Logo, a virtude não se divide suficientemente em intelectuais e morais.

3. Demais. — A fé, a esperança e a caridade são virtudes. Mas não intelectuais, que são só as cinco seguintes: a ciência, a sabedoria, o intelecto, a prudência e a arte, como já se disse. E também não são virtudes morais, por não dizerem respeito às paixões, a que se referem principalmente as virtudes morais. Logo, as virtudes não se dividem suficientemente em intelectuais e morais.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: há duas espécies de virtudes; uma intelectual e outra moral.

SOLUÇÃO. — A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para obrar retamente. Ora, os atos humanos têm só dois princípios: o intelecto, ou razão, e o apetite; estes são os dois princípios motores no homem, como já se disse. Por onde, toda virtude humana há de forçosamente ser perfectiva de um desses dois princípios. Se o for do intelecto especulativo ou prático, a virtude será intelectual; e moral, se da parte apetitiva. Donde se conclui, que toda virtude humana ou é intelectual ou moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A prudência é essencialmente uma virtude intelectual; mas, pela sua matéria, convém com as virtudes morais, pois é a razão reta das nossas ações, como já dissemos; e portanto, se enumera entre as virtudes morais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A continência e a perseverança não são perfeições da virtude apetitiva sensitiva. E isto bem o demonstra o continente e o perseverante, em quem superabundam as paixões desordenadas; e isso não se daria se o apetite sensitivo fosse aperfeiçoado por algum hábito, que o pusesse de conformidade com a razão. Pois, a continência ou perseverança é a perfeição da parte racional que se contrapõe às paixões, para esta não ser levada de vencida. É deficiente, porém da noção de virtude, porque a virtude intelectual, que faz a razão comportar-se retamente em relação à atividade moral, pressupõe o apetite reto do fim, para poder haver-se com acerto em relação aos princípios, i. é, os fins, nos quais se baseia para raciocinar; ora, isto falta ao continente e ao perseverante. Por outro lado, também não pode ser perfeita a obra procedente das duas potências, se cada uma delas não for aperfeiçoada pelo devido hábito; assim como não pode resultar uma ação perfeita do agente principal, que se serve de um instrumento, por mais perfeito que ele seja, se o instrumento estiver mal disposto. Por onde, se o apetite sensitivo, movido pela parte racional, não for perfeito, por mais que esta última o seja, a ação conseqüente não poderá ser perfeita. E portanto, nem será virtude o princípio da ação; e por isso, a continência dos prazeres e a perseverança nos sofrimentos não são virtudes, mas algo menos que a virtude, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fé, a esperança e a caridade são superiores às virtudes humanas; pois, são virtudes do homem enquanto participante da graça divina.

Art. 4 — Se a virtude moral pode existir sem a intelectual.

(Infra, q. 65, a. 1; De Virtut., q. 5, a. 2; Quodl. XII, q. 15, a. 1; VI Ethic., lect. X, XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a virtude moral pode existir sem a intelectual.

1. — Pois, a virtude moral, como diz Túlio, é um hábito a modo de natureza, consentâneo com a razão. Ora, não é necessário a razão da natureza existir em todos os seres, só porque a natureza é consentânea com uma razão movente superior, como bem o deixam ver os seres naturais privados de razão. Logo, pode haver em nós uma virtude moral, a modo de natureza, que nos incline a nos submeter à razão, embora esta não seja perfeita pela virtude intelectual.

2. Demais. — Pela virtude intelectual conseguimos o uso perfeito da razão. Ora, dá-se às vezes que certos, em que não impera o uso da razão, são virtuosos e amados de Deus. Logo, a virtude moral pode existir sem a intelectual.

3. Demais. — A virtude moral nos inclina a agir retamente. Ora, muitos têm tal inclinação, mesmo sem o juízo da razão. Logo, as virtudes morais podem existir sem as intelectuais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que as outras virtudes não podem de nenhum modo ser tais, sem que pratiquem prudentemente o que desejam. Ora, a prudência é uma virtude intelectual, como já se disse. Logo, as virtudes morais não podem existir sem as intelectuais.

SOLUÇÃO. — Não há dúvida que as virtudes morais podem existir sem certas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte; não o podem porém sem o intelecto e a prudência. — Assim, não podem existir sem a prudência, por ser a virtude moral um hábito eletivo, i. é, que torna boa a eleição. Ora, para esta ser boa se exigem duas condições. A primeira é haver a devida intenção do fim; e isto se dá pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva ao bem conveniente com a razão, que é o fim devido. A segunda é que nos sirvamos retamente dos meios, o que se não pode dar senão pela razão, que aconselha retamente, no julgar e no ordenar, o que pertence à prudência e às virtudes anexas, como já dissemos. Por onde, a virtude moral não pode existir sem a prudência. — E por conseqüência, sem o intelecto. Pois, por este é que conhecemos os princípios evidentes, tanto na ordem especulativa como na operativa. Por onde, assim como a razão reta, na ordem especulativa, enquanto procede de princípios naturalmente conhecidos, pressupõe o intelecto dos princípios, assim também a prudência, que é a razão reta dos atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A inclinação da natureza, nos seres privados de razão, não inclui a eleição, e portanto essa inclinação não é necessariamente racional. Ao passo que a inclinação da virtude moral é eletiva e, portanto, necessita, para ser perfeita, que a razão o seja, por meio da virtude intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é necessário, no homem virtuoso, o uso da razão imperar em universal, mas só em relação ao que ele deve praticar virtuosamente. E assim o uso da razão impera em todas as pessoas virtuosas. Por onde, mesmo aqueles que parecem simples, por destituídos da astúcia mundana, podem ser prudentes, conforme aquilo da Escritura (Mt 10, 16): Sede prudentes como as serpentes, e simples como as pombas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A inclinação natural para o bem da virtude é um certo começo desta, embora não seja virtude perfeita. Pois, quanto mais perfeita essa inclinação, tanto mais perigosa pode ser, se não se lhe acrescentar a razão reta, pela qual se faz a reta eleição dos meios convenientes ao fim devido; assim como um cavalo cego, que corre, tanto mais dará encontrões e se ferirá, quanto mais impetuosamente correr. E portanto, embora a virtude moral não seja a razão reta, como dizia Sócrates, também não é somente segundo a razão reta, no sentido em que inclina para o que é conforme a essa razão, como ensinavam os Platônicos; mas também é necessário seja acompanhada da razão reta, segundo Aristóteles dizia.

Art. 5 — Se a virtude intelectual pode existir sem a moral.

(Infra, q. 65, a. 1; De Virtut., q. 5, a. 2; Quodl. XII, q. 15, a. 1; VI Ethic., lect X).

O quinto discute-se assim. — Parece que a virtude intelectual pode existir sem a moral.

1. — Pois, a perfeição do que vem antes não depende da do que vem depois. Ora, a razão é anterior ao apetite sensitivo e o move. Logo, a virtude intelectual, que é a perfeição da razão, não depende da moral, que é a perfeição da parte apetitiva. Logo, pode existir sem ela.

2. Demais. — Os atos morais são matéria da prudência, assim como o que podemos produzir constitui a matéria da arte. Ora, esta pode existir sem a matéria própria, como o ferreiro pode existir sem o ferro.

Logo, também a prudência o pode sem as virtudes morais, que contudo, entre todas as virtudes intelectuais, é a mais unida com as morais.

3. Demais. — A prudência é uma virtude que nos faz aconselhar retamente, como já se disse. Ora, muitos aconselham retamente, que entretanto são desprovidos das virtudes morais. Logo, a prudência pode existir sem estas.

Mas, *em contrário*. — Querer fazer o mal opõe-se diretamente à virtude moral, mas não, a alguma virtude capaz de existir sem ela. Ora, pecar voluntariamente opõe-se à prudência, como se disse. Logo, a prudência não pode existir sem a virtude moral.

SOLUÇÃO. — Todas as virtudes intelectuais, menos a prudência, podem existir sem as virtudes morais. E a razão é que a prudência é a razão reta dos nossos atos, e não só universalmente, mas também na ordem particular a que pertencem os atos. Ora, a razão reta supõe princípios donde parta. Logo, em relação ao particular, é necessário a razão proceder de princípios, não só universais, mas também particulares. Ora, em relação aos princípios universais reguladores dos seus atos o homem se comporta retamente pelo intelecto natural dos princípios, pelo qual sabe que não deve praticar nenhum mal; ou ainda por alguma ciência prática. Isto porém, não basta para raciocinar sobre casos particulares. Pois acontece às vezes, que o princípio universal, de que agora tratamos, conhecido pelo intelecto ou pela ciência, oblitera-se num caso particular, por influência de alguma paixão. Assim, ao vencido pela concupiscência parece-lhe bem o que deseja, embora vá contra o juízo universal da razão. E portanto, assim como nos dispomos, para proceder retamente, em relação aos princípios universais, pelo intelecto natural ou pelo hábito da ciência; assim também, para procedermos retamente, em relação aos princípios particulares reguladores dos nossos atos, que são os fins, é necessário sejamos aperfeiçoados por certos hábitos, que, de certo modo, nos tornam conatural o julgamento reto do fim. E isto se dá pela virtude moral. Pois, o virtuoso julga retamente do fim da virtude, porque, tal como somos, tal se nos afigura o fim, como já se disse. Logo, a razão reta dos nossos atos, que é a prudência exige tenhamos a virtude moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão, enquanto apreensiva do fim, precede o apetite deste. Mas o apetite do fim, por sua vez, precede a razão que raciocina para escolher os meios, o que pertence à prudência, assim como, na ordem especulativa, o intelecto dos princípios é o princípio da razão raciocinante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os princípios das coisas artificiais não os julgamos nós bem ou mal, por uma disposição do nosso apetite, como julgamos dos fins, que são os princípios na ordem moral; mas os julgamos só pela consideração racional. E por isso, a arte não exige, como a prudência, a virtude, que aperfeiçoa o apetite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência não só aconselha mas também julga e ordena com acerto. O que não poderia ser sem a remoção dos impedimentos das paixões, corruptoras do juízo e da ordenação da prudência; e essa remoção se dá pela virtude moral.

Questão 59: Das relações entre as virtudes morais e a paixão.

Em seguida devemos tratar das diferenças das virtudes morais entre si.

E como as relacionadas com as paixões se distinguem conforme a diversidade destas, é necessário, primeiro, tratar, em geral, das relações entre as virtudes e as paixões. Segundo, da distinção entre as virtudes morais, relativamente às paixões.

Sobre a primeira questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude moral é uma paixão.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 3, q^a 2; II Ethic., lect V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude moral é uma paixão.

1. — Pois, o meio é do mesmo gênero que os extremos. Ora, a virtude moral é um meio entre as paixões. Logo, é paixão.

2. Demais. — O vício e a virtude, sendo contrários, pertencem ao mesmo gênero. Ora, certas paixões, como a inveja e a ira são consideradas vício. Logo, certas paixões são virtudes.

3. Demais. — A misericórdia é uma paixão, pois consiste na tristeza causada pelos males alheios, como já se disse. Ora, Cícero, orador egrégio, não duvidou chamar-lhe virtude, como refere Agostinho. Logo, a paixão pode ser uma virtude moral.

Mas *em contrário*, já se disse, que as paixões não são virtudes nem malícias.

SOLUÇÃO. — Por tríplice razão a virtude moral não pode ser paixão. — Primeiro, porque a paixão é um movimento do apetite sensitivo, como já se disse. Ora, a virtude moral, sendo um hábito, não é movimento, mas antes, princípio do movimento apetitivo. — Segundo, porque as paixões em si mesmas não implicam bondade nem maldade. Pois, o bem ou o mal humanos dependem da razão; por onde, as paixões, em si mesmas consideradas, implicam o bem e o mal, segundo convêm ou não com a razão. Ora, nada disto pode dar-se com a virtude, que só diz respeito ao bem, como já dissemos. — Terceiro, dado que, de algum modo, uma paixão diga respeito só ao bem ou só ao mal, contudo o movimento da paixão, enquanto paixão, tem o seu princípio no apetite, e o termo, na razão, para conformidade com a qual tende o apetite. Ao contrário, o movimento da virtude tem o seu princípio na razão, e o termo, no apetite, enquanto movido pela razão. E por isso, na definição da virtude moral, se diz que é um hábito eletivo, consistente num meio termo, determinado pela razão, como o sábio o determinaria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude, por essência, não é um meio entre as paixões; mas sim, pelo seu efeito, porque constitui um meio entre as paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se tomarmos o vício como um hábito pelo qual obramos mal, é claro que nenhuma paixão é vício. Se porém o considerarmos como pecado, que é um ato vicioso, nada impede a paixão de ser um vício, e também contrariamente, de concorrer para o ato de virtude, segundo o qual a paixão contraria a razão ou lhe segue o ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Consideramos a misericórdia uma virtude, i. é, um ato de virtude na medida em que esse movimento da alma obedece à razão; isto é, quando a misericórdia é feita de modo a observarmos a justiça, quer quando fazemos esmola ao indigente ou perdoamos ao arrependido. Se

porém a tomarmos como um hábito, que aperfeiçoa o homem a se compadecer racionalmente, nada impede então a considerarmos uma virtude; e o mesmo se pode dizer das paixões semelhantes.

Art. 2 — Se as virtudes morais podem coexistir com as paixões.

(II Ethic., lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não podem coexistir com as paixões.

1. — Pois, como diz o Filósofo, pacífico é o que não sofre perturbação; paciente, quem a sofre, mas não se deixa vencer por ela. E o mesmo se pode dizer de todas as virtudes morais. Logo, não podem coexistir com as paixões.

2. Demais. — A virtude é um hábito reto da alma, como a saúde o é do corpo, segundo já se disse. Por onde, a virtude foi considerada saúde da alma, de certo modo, no dizer de Túlio. Ora, nesse mesmo livro, Túlio considera as paixões como certas doenças da alma. Ora, a saúde não é compatível com nenhuma doença. Logo, nem a virtude o é com as paixões da alma.

3. Demais. — A virtude moral supõe o uso perfeito da razão, mesmo nos casos particulares. Ora, isto fica impedido pelas paixões, pois, diz o Filósofo, que os prazeres corrompem a ponderação da prudência; e Salústio diz, que quando elas, isto é, as paixões, governam, a alma não descobre facilmente a verdade. Logo, as virtudes morais não podem coexistir com as paixões.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A vontade perversa terá os movimentos (das paixões) perversos; na vontade reta, ao contrário, eles não só serão isentos de culpa, mas ainda louváveis. Ora, as virtudes morais não excluem nada de louvável. Logo, não excluem as paixões e podem coexistir com elas.

SOLUÇÃO. — Sobre esta questão dissentem os estóicos e os peripatéticos, como o refere Agostinho. Assim, aqueles ensinavam que as paixões não podem existir na alma do sábio ou virtuoso. Estes, pelo contrário, sequazes de Aristóteles, como diz Agostinho, no mesmo lugar, doutrinavam que as paixões podem coexistir com as virtudes morais, mas reduzidas ao justo meio.

Ora, esta diversidade de opiniões, como no passo aduzido diz Agostinho, se funda mais nas palavras do que no modo de pensar deles. Assim, os estóicos, não distinguindo entre o apetite intelectual, chamado vontade, e o sensitivo, dividido em irascível e concupiscível, também não distinguiam como os peripatéticos as paixões da alma, que são movimentos do apetite sensitivo, dos outros afetos humanos, que não são paixões, mas movimentos do apetite intelectual, chamado vontade. Mas punham a distinção só em serem paixões quaisquer afetos repugnantes à razão. E estas, se nascem deliberadamente, não podem existir no sábio e virtuoso; se surgirem porém subitamente, este pode ser susceptível delas. Pois, as imaginações da alma, chamadas fantasias, influem em nós sem de nós dependerem, nem em si mesmas, nem quanto ao tempo em que surgem; e quando originadas de circunstâncias aterrorizantes, necessariamente hão de mover o ânimo do sábio, de modo a fazê-lo experimentar as primeiras emoções do medo ou contrair-se pela tristeza, essas paixões tomando a dianteira ao papel da razão; nem por isso contudo o sábio aprova tais coisas ou nelas consente, como o refere Agostinho, citando a Aulo Gélío.

Por onde, consideradas como afeto desordenados as paixões não podem existir no virtuoso, de modo que este nelas deliberadamente consista, segundo opinavam os estóicos. Se dermos, porém esse nome a quaisquer movimentos do apetite sensitivo, então poderão nele existir, enquanto governadas pela razão. E por isso diz Aristóteles: os que consideram as virtudes como estados de impassibilidade e de

quietude, não as compreendem bem por falta de distinção; pois deviam dizer também que são estados de quietude relativamente às paixões, que atuam como não devem e inoportunamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo aduz o exemplo citado, bem como muitos outros, nos seus livros de lógica; não que representem a sua opinião, mas sim, a de outros. Ora, no caso presente, ele expõe a opinião dos estóicos, que consideravam as virtudes incompatíveis com as paixões da alma. E essa opinião o Filósofo a rejeita, dizendo que as virtudes não são estados de impassibilidade. Mas também podemos entender a sua opinião, que o pacífico não sofre perturbação, como referente à paixão desordenada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As concepções citadas, bem como todas as que Cícero aduz, no caso vertente, se referem às paixões como afetos desordenados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a paixão, tomando a dianteira ao juízo da razão, prevalecer na alma, de modo a fazê-la consentir, trava o conselho e o uso da razão. Se porém lhe for subsequente, quase ordenada por ela, ajudará a execução do império racional.

Art. 3 — Se a virtude é compatível com a tristeza.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude não é compatível com a tristeza.

1. — Pois, as virtudes são efeitos da sabedoria, conforme a Escritura (Sb 8, 7): (a divina sabedoria) ensina a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza. Ora, como se acrescenta mais adiante (Sb 8, 16), a conversação da sabedoria não tem nada de desagradável. Logo, as virtudes são incompatíveis com a tristeza.

2. Demais. — A tristeza é impedimento a agir, como se vê claramente no Filósofo. Ora o que impede a boa operação repugna à virtude. Logo, a tristeza repugna à virtude.

3. Demais. — A tristeza é uma espécie de doença da alma, no dizer de Túlio. Ora, tal doença contraria a virtude, que é um bom hábito da alma. Logo, a tristeza é contrária à virtude e não pode com ela coexistir.

Mas *em contrário*, Cristo teve virtude perfeita. Ora, nele houve tristeza, como diz a Escritura (Mt 26, 38): A minha alma está numa tristeza mortal. Logo, a tristeza é compatível com a virtude.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, para os estóicos há na alma do sábio três eupatias, i. é, três paixões boas, correspondentes às três perturbações, a saber: a vontade, correspondente à cobiça: à alegria, o contentamento; a precaução ao medo. Mas, negaram a possibilidade de existir, na alma do sábio, o correspondente á tristeza, e por duas razões. Primeiro, porque a tristeza supõe o mal já acontecido. Ora, na opinião deles, nenhum mal pode suceder ao sábio. Pois pensavam que, assim como a virtude é o único bem do homem, com exclusão dos bens corpóreos, assim o único mal do mesmo é o desonesto, que não pode existir no virtuoso. — Mas esta opinião é irracional porque, sendo o homem composto de corpo e alma, tudo lhe é bem que concorra a conservar a vida do corpo; embora não seja esse o bem máximo, porque o homem pode usar mal dele. Logo, o mal, contrário a tal bem, pode existir no sábio e produz uma tristeza moderada. — Além disso, embora o virtuoso possa viver sem pecado grave, ninguém há que possa passar a vida sem pecados leves, conforme aquilo da Escritura (1 Jo 1, 8): Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos a nós mesmos nos enganamos. — Terceiro, porque o virtuoso, embora atualmente sem pecado, nem sempre talvez esteve assim. E disto louvavelmente se dói, conforme aquilo da Escritura (2 Cor 7, 10): Porque a tristeza, que é segundo Deus, produz para a

salvação uma penitência estável. — Quarto, porque pode ele também, louvavelmente, condoer-se do pecado dos outros. Por onde, na medida em que a virtude moral é compatível com as várias paixões moderadas pela razão, nessa mesma o é com a tristeza.

Em segundo lugar, os estóicos eram movidos pela razão, que a tristeza supõe o mal presente; enquanto que o temor é relativo ao mal futuro, assim como o prazer o é ao bem presente e o desejo, enfim, ao bem futuro. Pois, pode ser do domínio da virtude, que gozemos do bem já adquirido, ou desejemos o que ainda não possuímos, ou enfim, que nos acautelemos do mal futuro. Mas, o curvar-se a nossa alma pela tristeza ao mal presente, sendo, como é, absolutamente contrário à razão, não pode ser compatível com o virtuoso. — Mas esta opinião também é irracional. Pois, como já dissemos, há um mal que pode ser presente ao virtuoso, e repugnante à razão. E por isso o apetite sensitivo nisto acompanha a repugnância da razão por entristecer-se também com esse mal, embora moderadamente, segundo o juízo racional. Ora, pertence à virtude tornar o apetite sensitivo conforme a razão, como já dissemos. Por onde, também à virtude pertence o fazê-lo entristecer-se moderadamente, quando deve entristecer-se, conforme diz ainda o Filósofo. O que também é útil para fugir o mal. Pois, assim como é buscado mais prontamente o bem, pelo prazer que nos proporciona, assim, é evitado mais fortemente o mal, pela tristeza que nos causa.

E portanto devemos concluir, que a tristeza, pelo que convém com a virtude, não pode existir simultaneamente com ela, pois a virtude se compraz no seu objeto próprio. Mas se entristece moderadamente com tudo o que de algum modo lhe repugna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Do lugar citado se conclui que o sábio não se entristece com a sabedoria; mas sim do que lhe serve a ela de impedimento. E por isso não há nenhum lugar para a tristeza nos bem-aventurados, a cuja sabedoria nenhum impedimento pode existir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tristeza impede a obra, cuja não-realização nos contrista; mas nos move a executar mais prontamente o que nos livra dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A tristeza imoderada é uma doença da alma; mas na condição da vida presente, a tristeza moderada pertence ao bom hábito da alma.

Art. 4 — Se toda virtude moral diz respeito às paixões.

O quarto discute-se assim. — Parece que toda virtude moral diz respeito às paixões.

1. — Pois, diz o Filósofo, que a virtude moral versa sobre os prazeres e as tristezas. Ora, o prazer e a tristeza são paixões, como já se disse. Logo, toda virtude moral versa sobre as paixões.

2. Demais. — O racional por participação é o sujeito das virtudes morais, como já se estabeleceu. Ora, é nessa parte da alma que existem as paixões, conforme já se disse. Logo, toda virtude moral diz respeito às paixões.

3. Demais. — Em toda virtude moral se descobre alguma paixão. Logo, ou todas dizem respeito às paixões, ou nenhuma. Ora, algumas, como a fortaleza e a temperança, versam sobre paixões, segundo já se provou. Logo, todas as virtudes morais versam sobre as paixões.

Mas, *em contrário*, a justiça, que é uma virtude moral, não diz respeito às paixões, como se disse.

SOLUÇÃO. — A virtude moral aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, ordenando-a ao bem da razão, consistente no que é por ela moderado ou ordenado. Por onde, tudo o que pode ser ordenado ou

moderado pela razão pode ser virtude moral. Ora, a razão ordena não só as paixões do apetite sensitivo, mas também as do intelectivo, que é a vontade e que não é sujeito das paixões, como já dissemos. E portanto nem todas as virtudes morais dizem respeito às paixões, mas umas, às paixões e outras, às operações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem toda virtude moral tem como matéria própria os prazeres e as tristezas; mas, lhes são relativas como a algo de conseqüente ao ato próprio dela. Pois, toda pessoa virtuosa se deleita com o ato de virtude e se entristece com o ato contrário. E por isso Aristóteles, depois das palavras citadas na objeção, acrescenta que se as virtudes são relativas aos atos e às paixões; e se a deleitação e a tristeza são conseqüentes a toda paixão e a todo ato, a virtude há de dizer respeito aos prazeres e às tristezas, i. é, a algo de conseqüente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O racional por participação não só é o apetite sensitivo, sujeito das paixões, mas também à vontade, onde elas não existem, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas virtudes têm as paixões como matéria própria; certas outras, não. Por onde, não há semelhança de casos, como a seguir se mostrará.

Art. 5 — Se a virtude moral pode existir sem as paixões.

O quinto discute-se assim. — Parece que a virtude moral pode existir sem as paixões

1. — Pois, quanto mais a virtude moral é perfeita, tanto mais vence as paixões. Logo, no estado de perfeição total não devem coexistir com nenhuma paixão.

2. Demais. — É perfeito o remoto do seu contrário e do que a este inclina. Ora, as paixões inclinam ao pecado. Contrário à virtude; e por isso a Escritura (Rm 7, 5) as denomina paixões dos pecados. Logo, a virtude perfeita não é compatível com nenhuma paixão. 3. Demais. — Assemelhamo-nos a Deus pela virtude, como está claro em Agostinho. Ora, Deus obra sem paixão. Logo, a virtude perfeitíssima é incompatível com qualquer paixão.

Mas, *em contrário*, não há justo que se não alegre com a obra justa, como já se disse. Ora, a alegria é uma paixão. Logo, a justiça não pode existir sem a paixão; e com maior razão as outras virtudes.

SOLUÇÃO. — Se, com os estóicos, considerarmos as paixões como afetos desordenados, é manifesto que a virtude perfeita é incompatível com elas.

Se porém dermos essa denominação a todos os movimentos do apetite sensitivo, é claro que as virtudes morais que têm as paixões como matéria própria, não podem existir sem elas. Do contrário, a virtude moral tornaria o apetite sensitivo absolutamente vão. Pois, não é função da virtude tornar a potência, sujeita à razão, privada dos seus atos próprios, mas, praticando-os, executar o império da razão. Por onde, assim como a virtude ordena os membros do corpo aos atos exteriores devidos, assim ordena o apetite sensitivo aos seus movimentos próprios.

As virtudes morais porém, que não versam sobre as paixões, mas sobre as obras, podem existir sem aquelas. E tal é a justiça, que leva a vontade a aplicar-se ao seu ato próprio, que não é uma paixão, mas ao qual se segue, ao menos na vontade, a alegria que não é paixão. E se a alegria se multiplicar, pela perfeição da justiça, redundará até o apetite sensitivo, porque as potências inferiores seguem o movimento das superiores, como já dissemos. Assim, esta redundância, quanto mais perfeita for, tanto mais causará a paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude reprime as paixões desordenadas e provoca as moderadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As paixões desordenadas, e não as moderadas, é que induzem o pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem de um ser depende da condição da sua natureza, Ora, em Deus e nos anjos não há, como no homem, apetite sensitivo. E por isso a boa obra de Deus e do anjo é absolutamente livre de paixão, assim como do corpo; ao passo que a boa obra do homem vai junto com a paixão bem como com o ministério do corpo.

Questão 60: Da distinção das virtudes morais entre si.

Em seguida devemos tratar da distinção das virtudes morais entre si. E sobre esta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se há uma só virtude moral.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. q^a 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que há só uma virtude moral.

1. — Pois, assim como a direção dos atos morais pertence à razão, sujeito das virtudes intelectuais, assim a inclinação pertence à virtude apetitiva, sujeito das virtudes morais. Ora, é uma só a prudência, virtude intelectual diretora de todos os atos morais. Logo, também é uma só a virtude moral, que imprime a inclinação em todos os atos morais.

2. Demais. — Os hábitos não se distinguem pelos objetos materiais, mas pelas razões formais dos objetos. Ora, a razão formal do bem, a que se ordena a virtude moral, a saber, o modo da razão, é uma só. Logo, é uma só a virtude moral.

3. Demais. — Os atos morais se especificam pelo fim, como já dissemos. Ora, o fim comum de todas as virtudes morais é um só, a saber, a felicidade, enquanto os fins próprios e próximos são infinitos. Ora, não sendo as virtudes morais infinitas, conclui-se que é uma só a virtude moral.

Mas, *em contrário*, um mesmo hábito não pode pertencer a diversas potências, como já se disse. Ora, o sujeito das virtudes morais é a parte apetitiva da alma, que se divide em várias potências, como já se disse na Primeira Parte. Logo, não pode haver uma só virtude moral.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as virtudes morais são certos hábitos da parte apetitiva. Ora, estes diferem especificamente conforme as diferenças especiais dos objetos, conforme estabelecemos. Ora, espécie do objeto desejável, como a de qualquer coisa, depende da forma específica, procedente do agente.

Devemos porém considerar, que a matéria do paciente tem dupla relação com o agente. Às vezes recebe a forma do agente, essencialmente, tal como existe no agente; e isso se dá com todos os agentes unívocos. E portanto, é necessário que, sendo o agente especificamente uno, a matéria receba também forma especificamente una; assim, o fogo não gera, univocamente, senão o que é de espécie ígnea. Outras vezes, porém, a matéria recebe a forma do agente, não essencialmente, tal como ela nele existe, e é o caso dos geradores não unívocos; assim, o animal é gerado pelo sol. E então as formas recebidas na matéria, provenientes do mesmo agente, não são da mesma espécie, mas se diversificam conforme a matéria está diversamente proporcionada a receber o influxo do agente. Assim, vemos que a mesma ação do sol gera, por putrefação, animais de diversas espécies, segundo a proporção diversa da matéria.

Mas, como é manifesto, na ordem moral a razão é que ordena e move, sendo a potência apetitiva a ordenada e movida. Ora, o apetite não respeita, quase univocamente, a impressão da razão, por não ser racional por essência, mas por participação, como se disse. Por onde, o desejável, conforme a moção racional, tem tantas espécies diversas, quantas as relações diversas que mantém com a razão. Donde se segue que, longe de constituírem uma só virtude, as virtudes morais são especificamente diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O objeto da razão é a verdade. Ora, todos os atos morais, sendo de existência contingente, manifestam a mesma essência da verdade. Portanto, há neles só uma virtude dirigente, que é a prudência. O objeto da potência apetitiva porém é o bem desejado, cuja essência difere conforme a relação diversa mantém com a razão dirigente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As formalidades em questão são do mesmo gênero por causa da unidade do agente; mas, se diversificam especificamente, por causa das relações diversas dos pacientes, como acima dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os atos morais não se especificam pelo fim último, mas pelos fins próximos; e estes, embora numericamente infinitos, não o são contudo especificamente.

Art. 2 — Se as virtudes morais se distinguem entre si por serem umas relativas às obras e outras, às paixões.

(III Ethic., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não se distinguem entre si por serem, umas, relativas às obras e outras, às paixões.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a virtude moral versa sobre o prazer e a tristeza e obra o que é ótimo. Ora, o prazer e a tristeza são paixões, como já se disse. Logo, a mesma virtude, que versa sobre as paixões, versa também, como operativa, sobre as obras.

2. Demais. — As paixões, sendo princípios das obras externas, as virtudes que as retificam, hão-de, conseqüente e necessariamente, retificar também as obras. Logo, as mesmas virtudes morais versam sobre as paixões e sobre as obras.

3. Demais. — O apetite sensitivo é movido, bem ou mal, a todas as obras exteriores. Ora, estes movimentos são paixões. Logo, as mesmas virtudes, que versam sobre as obras versam também sobre as paixões.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a justiça versa sobre as obras; e por outro lado, a temperança, a fortaleza e a mansidão, sobre certas paixões.

SOLUÇÃO. — A obra e a paixão podem se relacionar de dois modos com a virtude. Primeiro, como efeito e então toda virtude moral produz certas obras boas, e uma certa deleitação ou tristeza, que são paixões, como já dissemos. — Em segundo lugar, a obra pode relacionar-se com a virtude moral, como a matéria sobre a qual versa. E então, das virtudes morais, umas versam sobre as obras e outras, sobre as paixões.

E a razão disto está em o bem e o mal de certas obras nelas mesmas se fundarem, como quer que o homem seja afetado por elas; i. é, o bem e o mal delas depende da relação de medida com outra coisa. Assim sendo, é necessário haver uma virtude diretiva das obras, em si mesmas; tal é o caso da compra e venda, e atos semelhantes, nos quais se leva em conta a relação de débito ou de não-débito para com outrem. E por isso a justiça e as suas partes dizem respeito propriamente às obras, como sua matéria adequada. — O bem e o mal de outras porém se fundam só na relação de medida com o sujeito delas. E por isso neste caso é necessário levar em conta o modo bom ou mau por que este é afetado; e por conseqüência necessária, as virtudes, relativas a essas obras versam principalmente sobre os afetos internos chamados paixões da alma; e isso se dá com a temperança, a fortaleza e virtudes semelhantes.

Ora, pode acontecer que, nas obras relativas a outrem, seja posposto o bem da virtude pela paixão desordenada da alma. E então, desaparecida a relação de medida da obra exterior, há de desvanecer-se a justiça; e a desapareição corrompida da relação de medida das paixões interiores acarretará a desapareição de alguma outra virtude. Assim, quem levado da ira, fere indebitamente outrem, lesa ao mesmo tempo a justiça; ao passo que a ira imoderada elimina a mansidão. E o mesmo se dá nos casos semelhantes.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. — Pois, a primeira objeção se funda na obra enquanto efeito da virtude. — As outras duas se fundam em que o ato e a paixão concorrem para o mesmo fim; mas, em certos casos, a virtude versa principalmente sobre a obra — e, em outros, sobre a paixão, pela razão já exposta.

Art. 3 — Se uma só virtude é a que versa sobre as obras.

O terceiro discute-se assim. — Parece que só uma virtude moral é a que versa sobre as obras.

1. — Pois, a retidão de todos os atos externos pertence à justiça. Ora, esta é uma virtude. Logo, só há uma virtude que diz respeito a elas.

2. Demais. — Há uma diferença máxima entre as obras ordenadas ao bem individual e as ordenadas ao bem comum. Mas esta diferença não diversifica as virtudes morais; pois, como diz o Filósofo, a justiça legal, que ordena os nossos atos para o bem comum, não difere da que os ordena para o nosso bem individual, senão por uma diferença de razão. Logo, a diversidade das obras não causa a das virtudes morais.

3. Demais. — Se as obras diversas se referissem virtudes morais diversas, seria necessário que tal fosse a diversidade das virtudes morais qual a das obras. Ora, isto é claramente falso, pois à justiça pertence estabelecer a retidão dos diversos gêneros são só das trocas, como das distribuições, conforme se vê em Aristóteles. Logo, as obras diversas não correspondem virtudes diversas.

Mas, *em contrário*, a religião é uma virtude diferente da piedade; contudo, uma e outra versa sobre determinados atos.

SOLUÇÃO. — Todas as virtudes morais, que versam sobre as obras, convêm numa noção geral de justiça, que se funda no devido a outrem; distinguem-se porém por diversas razões especiais. E isto porque a ordem racional dos atos externos se funda, como já dissemos, não na relação com o afeto humano, mas na conveniência da causa consigo mesma, da qual deduzimos a idéia do devido, que funda a noção de justiça, a qual exige paguemos o débito. E portanto, todas as virtudes, como ela, que versam sobre as obras, participam de certo modo da justiça. Mas a noção de débito não é a mesma em todos os casos. Assim, umas vezes devemos ao nosso igual; outras, ao superior; outras, a um inferior; umas vezes, em virtude de um contrato, outras, de uma promessa ou por um benefício recebido. Ora, as estas idéias diversas de débito correspondem virtudes diversas; assim, pela religião damos a Deus o que lhe é devido; a piedade nos manda pagar o débito aos pais ou à pátria; o agradecimento, aos benfeitores e assim por diante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A justiça propriamente dita é uma virtude especial fundada em a noção perfeita de débito, susceptível de ser satisfeito por equivalência. Mas também se chama justiça, em sentido mais amplo, a virtude que exige a satisfação de qualquer débito. E nesta última acepção ela não é uma virtude especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça, que visa o bem comum, é uma virtude diferente da ordenada ao bem privado de alguém; e por isso o direito comum se distingue do direito privado, e Túlio admite uma virtude especial, a piedade, ordenada ao bem da pátria. Ora, a justiça, que ordena o homem para o bem comum, tem um império geral, pois ordena todos os atos das virtudes ao devido fim, que é o bem comum. Mas também a virtude se chama justiça, que é ordenada pela justiça, no primeiro sentido. Por onde, a virtude só racionalmente difere da justiça legal, assim como só racionalmente difere a virtude, que obra por si mesma, da que o faz por império de outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as obras pertencentes à justiça especial supõem a mesma noção de débito. E portanto, constituem a mesma virtude da justiça, principalmente quanto às trocas. Mas talvez, a justiça distributiva é de espécie diferente da comutativa, questão esta de que mais adiante se tratará.

Art. 4 — Se as paixões diversas correspondem virtudes morais diversas.

O quarto discute-se assim. — Parece que as paixões diversas não correspondem virtudes morais diversas.

1. — Os objetos de um mesmo hábito convêm no princípio e no fim, como se vê sobretudo nas ciências. Ora, todas as paixões têm um mesmo princípio, que é o amor; e todas terminam num mesmo fim, que é o prazer ou a pena, como já vimos. Logo, é só uma a virtude moral correspondente a todas as paixões.

2. Demais. — Se as paixões diversas se referissem a virtudes morais diversas, estas seriam tantas quantas aquelas. Ora, isto é falso evidentemente; pois, a mesma é a virtude moral que versa sobre paixões opostas; assim, a fortaleza versa sobre o temor e a audácia; a temperança, sobre o prazer e a dor. Logo, não é necessário que as paixões diversas correspondam a virtudes morais diversas.

3. Demais. — O amor, a concupiscência e o prazer são paixões especificamente diferentes, como já se estabeleceu. Ora, só a temperança é a virtude moral que lhes diz respeito a todas. Logo, as paixões diversas não correspondem a virtudes morais diversas.

Mas, *em contrário*, a fortaleza é relativa ao temor e à audácia; a temperança, à concupiscência; a mansidão, à ira, como se disse.

SOLUÇÃO. — Não se pode dizer que uma só virtude moral corresponda a todas as paixões. Pois, estas pertencem a potências diversas: umas, ao irascível, outras, ao concupiscível, como já dissemos.

Nem todas as diversidades das paixões bastam, necessariamente, a diversificar as virtudes morais. — Primeiro, porque certas paixões se opõem por contrariedade; assim, a alegria e a tristeza, o temor e a audácia, e outras. Ora, a essas paixões assim opostas corresponde, necessariamente, uma mesma virtude. Pois, a virtude moral, consistindo numa certa mediania, é pela mesma razão que se estabelece o meio termo entre paixões contrárias, assim como, em a natureza, os contrários, como o branco e o preto, têm o mesmo meio termo. — Segundo, porque há diversas paixões repugnantes à razão, do mesmo modo, i. é, impelindo ao que a contraria, ou retraindo do que ordena. E portanto, as diversas paixões do concupiscível não pertencem a virtudes morais diversas. Pois os movimentos delas se seguem uns aos outros segundo uma certa ordem, como ordenados ao mesmo fim, que é a busca do bem ou a fuga do mal. Assim, do amor procede a concupiscência, e esta nos leva ao prazer. E o mesmo se dá nos casos opostos, pois do ódio resulta a fuga ou a abominação, que conduz à dor. As paixões do irascível, pelo contrário, não pertencem a uma mesma ordem, mas se ordenam a termos diversos. Assim, a audácia e o temor ordenam-se a algum perigo grave; a esperança e o desespero, a um bem

árduo; a ira, enfim, a superar um contrário nocivo. E portanto, a estas paixões ordenam-se virtudes diversas; assim, a temperança se ordena às paixões do concupiscível; a fortaleza, ao temor e à audácia; a magnanimidade, à esperança e ao desespero; a mansidão, à ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as paixões convêm num princípio e num fim comum; não porém num princípio ou fim próprio. Por onde, a objeção se baseia no que não basta à unidade da virtude moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim, como nos fenômenos naturais, por um mesmo princípio se afastam de um princípio e se achegam a outro; e, na ordem racional, os contrários têm o mesmo fundamento, assim também a paixões contrárias se refere uma mesma virtude moral, que, a modo da natureza, concorda com a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As três paixões referidas se ordenam ao mesmo objeto, por uma certa ordem, como já dissemos. E portanto, pertencem à mesma virtude moral.

Art. 5 — Se as virtudes morais se distinguem pelos objetos das paixões.

O quinto discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não se distinguem pelos objetos das paixões.

1. — Pois, os objetos das paixões são como os das operações. Ora, as virtudes morais, que versam sobre as operações não se distinguem pelos objetos destas; assim, à mesma virtude da justiça pertence vender e comprar uma casa ou um cavalo. Logo, nem as virtudes morais, que versam sobre as paixões, se diversificam pelos objetos destas.

2. Demais. — As paixões são atos ou movimentos do apetite sensitivo. Ora, a diversidade dos hábitos é maior que a dos atos. Logo, objetos diversos, que não diversificam as espécies de paixões, também não diversificarão as das virtudes morais; de modo que, só urna virtude moral versa sobre todos os objetos deleitáveis, e assim com os demais objetos.

3. Demais. — O mais e o menos não diversificam as espécies. Ora, os diversos objetos deleitáveis não diferem senão pelo mais e pelo menos. Logo, todos pertencem à mesma espécie de virtude. E pela mesma razão, todos os que nos causam terror e assim por diante. Logo, as virtudes morais não se distinguem pelos objetos das paixões.

4. Demais. — A virtude tanto obra o bem como impede o mal. Ora, são várias as virtudes que versam sobre o desejo do bem; assim, a temperança, sobre o desejo dos deleites do tacto; a eutrapelia, sobre os prazeres das diversões. Logo, hão-de ser também diversas as virtudes que versam sobre o temor dos males.

Mas, *em contrário*, a castidade versa sobre os prazeres venéreos; a abstinência, por seu lado, sobre os da mesa; e a eutrapelia, sobre os das diversões.

SOLUÇÃO. — A perfeição da virtude depende da razão, ao passo que a da paixão depende do próprio apetite sensitivo. Por onde é necessário às virtudes se diversifiquem pela relação que mantêm com a razão; e as paixões, pela que mantêm com o apetite. E portanto, o diverso ordenar-se dos objetos das paixões ao apetite sensitivo causa as diversas espécies delas; e enquanto relacionadas com a razão, causam as diversas espécies de virtudes. Ora, o movimento da razão não é o mesmo que o do apetite sensitivo. Logo, nada impede uma diferença de objetos, que causa a diversidade das paixões, não cause

a diversidade das virtudes, como no caso de uma virtude versar sobre muitas paixões, segundo já dissemos. E também uma diferença de objetos pode causar a das virtudes, sem causar a das paixões; assim, quando diversas virtudes se ordenam a uma mesma paixão, p. ex., o prazer.

Ora, diversas paixões, pertencentes a potências diversas, sempre pertencem a virtudes diversas, como já dissemos. Logo, a diversidade dos objetos relativa à das potências sempre diversifica as espécies de virtudes; assim, se um bem é absoluto e outro, acompanhado de certa dificuldade. E como a razão rege, numa certa ordem, as partes inferiores do homem, e mesmo se estende ao exterior, daí vem que o objeto da paixão se relaciona diversamente com a razão, e portanto é de natureza a diversificar as virtudes, conforme é apreendido pelos sentidos, pela imaginação, ou mesmo pela razão; ou conforme pertence à alma, ao corpo ou às coisas exteriores. Logo, o bem do homem, que é o objeto do amor, da concupiscência e do prazer pode ser considerado como pertencente ao sentido corpóreo ou à apreensão interior da alma. E isto quer se ordene ao bem do homem em si mesmo, quanto ao corpo ou quanto à alma; quer se ordene ao bem de um homem em relação aos outros. E toda diversidade tal diversifica as virtudes, por causa da ordem diversa que mantém com a razão.

Assim pois qualquer bem considerado pertencerá à virtude da temperança, se for apreendido pelo sentido do tacto, e se disser respeito à conservação individual ou específica da vida humana, como o prazer da alimentação e os venéreos. Os prazeres porém dos outros sentidos, não sendo veementes, e não opondo qualquer dificuldade à razão, não há nenhuma virtude que a eles se refira; pois a virtude, como a arte, versa sobre o difícil, segundo já se disse.

Por outro lado, o bem apreendido, não pelo sentido mas pela virtude interior e pertencente ao homem em si mesmo, e como o dinheiro e a honra; aquele se ordena, em si mesmo, ao bem do corpo, e esta consiste numa apreensão da alma. E estes bens podem ser considerados ou absolutamente, enquanto pertencentes ao concupiscível, ou enquanto acompanhados de certa dificuldade e pertencentes ao irascível. Esta distinção porém não tem lugar em relação aos bens que deleitam o tacto, que são uns bens ínfimos e cabem ao homem pelo que tem de comum com os brutos. Por onde, a liberalidade versa sobre o bem do dinheiro, absolutamente considerado, enquanto objeto da concupiscência, do deleite ou do amor. E quando esse bem é acompanhado de dificuldade, enquanto objeto da esperança, constitui o objeto da magnificência. — Por outro lado, o bem sobre o qual versa a honra, considerado absolutamente, enquanto objeto do amor, é uma virtude chamada filotimia, i. é, amor da honra. Considerado porém como difícil, enquanto objeto da esperança, constitui a magnanimidade. E assim se conclui que a liberalidade e a filotimia pertencem ao concupiscível; ao passo que a magnificência e a magnanimidade, ao irascível.

Por fim, o bem do homem em relação aos outros não implica nenhuma dificuldade, mas é tomado na sua acepção absoluta, como objeto das paixões do concupiscível. E este bem pode nos ser agradável enquanto nos damos a outrem, ou naquilo que fazemos seriamente, i. é, nos atos ordenados ao fim devido; ou naquilo que fazemos por divertimento, i. é, nos atos ordenados unicamente ao prazer, que não se comportam para com a razão do mesmo modo que os primeiros. Pois, nas causas sérias, comportamo-nos para com os outros de dois modos. Ou tornando-nos agradáveis por palavras e obras, o que pertence à virtude por Aristóteles denominada amizade, e que também pode se chamar afabilidade. Ou manifestando-nos por ditos e fatos, o que pertence à outra virtude chamada verdade. Ora, a manifestação tem mais de racional que a deleitação, e as coisas sérias, que as jocosas. E por isso é outra a virtude relativa aos deleites das diversões e a que o Filósofo chama eutrapelia.

É pois claro que, segundo Aristóteles, são onze as virtudes morais relativas às paixões, a saber: a fortaleza, a temperança, a liberalidade, a magnificência, a magnanimidade, a filotimia, a mansidão, a amizade, a verdade, a eutrapelia e a justiça. E se distinguem pelas matérias, paixões e objetos diversos. E se, por fim, lhes acrescentarmos a justiça, que versa sobre as obras, serão ao todo doze.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os objetos de uma mesma obra, especificamente, mantêm a mesma relação com a razão; não porém todos os objetos da mesma paixão, especificamente; porque as obras não podem, como os paixões, repugnar à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma é a razão que diversifica as paixões e outra a que diversifica as virtudes, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mais e o menos não diversificam a espécie, senão pela relação diversa com a razão.

RESPOSTA À QUARTA. — O bem tem maior força de atração que o mal porque este não age senão em virtude daquele, como diz Dionísio. E por isso, o mal não opõe nenhuma dificuldade à razão que exija uma virtude, salvo se ele for grande: e esse é único em cada gênero de paixão. Assim, a mansidão é a única virtude oposta à ira, e a fortaleza a única que versa sobre a audácia. Ao passo que a dificuldade proveniente do bem, exige virtude, embora não seja grande o bem em cada gênero de paixão. E por isso há várias virtudes morais que versam sobre as concupiscências, como já dissemos.

Questão 61: Da distinção entre as virtudes cardeais.

Em seguida devemos tratar das virtudes cardeais. E sobre esta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se as virtudes morais devem chamar-se cardeais ou principais.

(Infra, q. 66, a. 4; III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 1, qa 2; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 24; q. 5, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não devem chamar-se cardeais ou principais.

1. — Pois, coisas que se dividem por oposição existem simultaneamente por natureza, como diz Aristóteles; e, portanto, uma não é a principal em relação às outras. Ora, todas as virtudes se dividem, genericamente, por oposição. Logo, nenhuma devem ser as principais entre elas.

2. Demais. — O fim é mais principal que os meios. Ora, as virtudes teologais versam sobre o fim e as morais sobre os meios. Logo, não estas se devem chamar principais ou cardeais mas, aquelas.

3. Demais. — O que é por essência é mais principal do que o que é por participação. Ora, as virtudes intelectuais pertencem por essência à parte racional; e as morais, só por participação, como já se disse. Logo, as principais não são as virtudes morais, mas as intelectuais.

Mas, *em contrário*, Ambrósio expando o lugar — bem-aventurados os pobres de espírito — diz: Sabemos que são quatro as virtudes cardeais, a saber: a temperança, a justiça, a prudência, a fortaleza. Ora, estas são virtudes morais. Logo, as virtudes morais são cardeais.

SOLUÇÃO. — Quando falamos simplesmente das virtudes, entendemos falar da virtude humana. Ora esta, como já dissemos, implica a noção perfeita de virtude, que exige a retidão do apetite; pois, ela não somente dá a faculdade de bem agir, mas também causa o bom uso da obra. Chama-se porém virtude, na acepção imperfeita da palavra, a que não exige a retidão do apetite, porque só dá a faculdade de bem agir, sem causar o bom uso da obra. Ora, é certo que o perfeito tem primazia sobre o imperfeito. E portanto, as virtudes que implicam a retidão do apetite, consideram-se principais. Ora, tais são as virtudes morais; e entre as intelectuais, só a prudência, que contudo de certo modo é moral pela sua matéria, como do sobredito resulta. E portanto, entre as virtudes morais, colocam-se as chamadas principais ou cardeais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o gênero unívoco se divide nas suas espécies, as partes da divisão incluem igualmente a essência genérica; embora pela natureza das causas seja uma espécie a principal e mais perfeita que outra; assim, o homem em relação aos brutos. Mas, quando a divisão é de um análogo, logo, que se predica de muitos por prioridade e posterioridade, nada impede uma parte da divisão seja a principal, mesmo quanto à noção comum; assim, a substância, relativamente ao acidente, é ser de maneira principal. E tal é a divisão das virtudes em diversos gêneros; porque o bem da razão não se encontra em todos os casos segundo a mesma ordena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais são superiores ao homem, como já dissemos. E por isso não se chamam propriamente humanas, mas sobre-humanas ou divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As virtudes intelectuais diferentes da prudência, embora sejam principais, em relação às virtudes morais, quanto ao sujeito, não o são contudo quanto à noção de virtude, que respeita o bem, objeto do apetite.

Art. 2 — Se são quatro as virtudes cardeais.

(Infra, q. 66, a. 4; III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 1, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 25; q. 5, a. 1; II Ethic., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que não são quatro as virtudes cardeais.

1. — Pois, a prudência é diretiva das outras virtudes morais, como do sobredito resulta. Ora, o que dirige tem primazia sobre os dirigidos. Logo, só a prudência é a virtude principal.

2. Demais. — As virtudes principais são de certo modo morais. Ora, as operações morais nós as ordenamos pela razão prática e pelo apetite reto, como já se disse. Logo, só há duas virtudes cardeais.

3. Demais. — Entre as todas virtudes uma é mais principal que outra. Mas para ser uma virtude principal não é preciso o seja ela em relação a todas, senão só em relação a certas. Logo, são muito mais as virtudes principais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Nas quatro virtudes se manifesta toda a estrutura das boas obras.

SOLUÇÃO. — O número, num caso concreto, pode ser considerado em relação aos princípios formais ou aos sujeitos. E de ambos os modos há quatro virtudes cardeais.

Pois, o princípio formal da virtude, de que agora tratamos, é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto. Ou enquanto consistente na própria consideração da razão, e então a prudência é a virtude principal; ou, enquanto à ordem da razão é relativa a algum objeto. E isto será ou relativamente às obras, e então há lugar para a justiça, ou às paixões, e então é necessário haver duas virtudes. Pois é necessário estabelecer a ordem da razão relativamente às paixões, levando-se em conta a repugnância por elas opostas à razão; o que se pode dar de dois modos. Primeiro, quando a paixão impele a algo de contrário à razão; e nesse caso é necessário uma virtude que a reprima, e tal é a temperança. Depois, quando a paixão afasta do que a razão dita, como o temor dos perigos ou dos trabalhos; e então é necessária uma virtude pela qual o homem se firme, para não recuar, naquilo que é racional, e isso designa a fortaleza.

E semelhantemente, quanto aos sujeitos, achamos o mesmo número. Pois, as virtudes de que ora tratamos têm quádruplo sujeito: o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa; e o racional por participação que comporta tríplice divisão: à vontade, sujeito da justiça, o concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A prudência é, absolutamente, a mais principal dentre as virtudes. Mas há outras consideradas principais, cada uma em seu gênero.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O racional por participação comporta tríplice divisão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as demais virtudes, das quais uma é mais principal que a outra, reduzem-se às quatro preditas, quanto ao sujeito e quanto às razões formais.

Art. 3 — Se as demais virtudes devem mais que as referidas, chamar-se principais.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 1, q^a4; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1; II Ethic., lect. VIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as demais virtudes devem, mais que as referidas, chamar-se principais.

1. — Pois, o que é máximo, em cada gênero, é o mais principal. Ora, a magnanimidade consiste em praticar grandes atos, em todas as virtudes, como se disse. Logo, deve ser considerada, por excelência, como a virtude principal.

2. Demais. — É por excelência virtude principal aquela pela qual todas as outras se formam. Ora, tal é a humildade; pois, diz Gregório, que quem pratica as outras virtudes sem a humildade, é comparável a quem leva palhas ao vento. Logo, a humildade é, por excelência, a principal.

3. Demais. — É por excelência principal o que é perfeitíssimo. Ora, isto pertence à paciência, segundo aquilo da Escritura (Tg 1, 4): A paciência deve ser perfeita nas suas obras. Logo, deve ser considerada como principal.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que todas as virtudes se reduzem as quatro de que tratamos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, essas quatro virtudes cardeais se fundam nas quatro razões formais da virtude, de que tratamos. E estas se manifestam de maneira principal em certos atos ou paixões. Assim como o bem consistente na consideração da razão se manifesta principalmente na ordem mesma da razão e não, no conselho, nem no juízo, como já dissemos; assim, o bem da razão, enquanto se manifesta nos atos conforme as noções de reto e devido, se manifesta principalmente nas trocas e nas distribuições relativas a outrem, no mesmo pé de igualdade. Por seu lado, o bem consistente em refrear as paixões se manifesta principalmente nas paixões mais difíceis de serem reprimidas, i. é, nas relativas aos prazeres do tacto. Por fim, o bem consistente na firmeza com que mantemos a exigência da razão contra o ímpeto das paixões, manifesta-se principalmente nos perigos da morte, os difíceis de todos para serem arrostados.

Assim, pois, podemos considerar as quatro virtudes supra mencionadas à dupla luz. — Primeiro, quanto às razões formais comuns. E então chamam-se principais como quase gerais, em relação a todas as virtudes. De modo que toda virtude que faz o bem, levando em conta a consideração da razão, chama-se prudência; toda a que, nos seus atos, observa o bem no atinente ao devido e ao reto, chama-se justiça; toda a que coíbe as paixões e as reprime chama-se temperança; toda a que dá a firmeza de ânimo contra quaisquer paixões se chama fortaleza. Assim, muitos sagrados doutores, como filósofos, se referem a essas virtudes; e as outras nelas se contêm. Por onde caem todas as objeções.

Em segundo lugar, elas podem-se considerar enquanto denominadas pelo que é principal em cada matéria. E então são virtudes especiais e divididas das outras por oposição. Mas se chamam principais, em relação às outras, pela principalidade da matéria. Assim, chama-se prudência a que é preceptiva; justiça, a que versa sobre atos devidos entre iguais; temperança, a que reprime o desejo dos deleites do tacto; fortaleza, a que nos fortifica contra os perigos da morte.

E por este lado, caem também as objeções, porque as demais virtudes podem ter certas outras razões de serem principais; mas estas o são em razão da matéria, como já dissemos.

Art. 4 — Se as quatro referidas virtudes são diversas e distintas entre si.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 23; q. 5, a. 1, ad 1; II Ethic., lect. VIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que as quatro referidas virtudes não são diversas e distintas entre si.

1. — Pois, diz Gregório: Não é verdadeiramente prudência a que não é justa, temperada e forte, nem perfeita a temperança que não é forte, justa e prudente; nem fortaleza integra a que não é prudente, temperada e justa; nem verdadeira justiça a que não é prudente, forte e temperada. Ora, isto não se daria, se as referidas quatro virtudes fossem distintas umas das outras; pois, diversas espécies do mesmo gênero não se denominam entre si. Logo, as referidas virtudes não são entre si distintas.

2. Demais. — O que se atribui a uma coisa não se atribui a outra dela distinta. Ora, atribuísse à fortaleza o que é próprio da temperança; pois, diz Ambrósio: A fortaleza verdadeira consiste em nos vencermos a nós mesmos, sem nos deixarmos abrandar ou dobrar por nenhuma sedução. E também diz, que a temperança conserva o modo e a ordem em tudo o que deliberamos agir ou dizer. Logo, as virtudes em questão não são distintas entre si.

3. Demais. — O Filósofo diz, que a virtude exige: primeiro, a ciência; depois, a eleição de uma obra, em si mesma considerada; e terceiro, uma disposição firme e imutável. Ora, a primeira destas condições pertence à prudência, que é a razão reta dos nossos atos, a segunda, i. é, eleger, à temperança, que nos faz agir não apaixonada, mas refletidamente, refreadas as paixões; a terceira, i. é, para um fim devido, implica, de um lado, a retidão, que pertence à justiça e, de outro, a firmeza e a imobilidade, que pertence à fortaleza. Logo, cada uma destas virtudes é geral em relação às outras. E portanto, não se distinguem entre si.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a virtude se considera quadripartida, por um certo e vário afeto do próprio amor; e trata em seguida das quatro virtudes preditas. Logo, estas se distinguem entre si.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as quatro virtudes cardeais se consideram de dois modos diversos pelos vários autores. — Uns as consideram como significativas de certas condições gerais da alma humana, que se encontram em todas as virtudes. E então a prudência não é senão a retidão do discernimento relativamente a certos atos ou matérias; a justiça, por seu lado, é a retidão da alma, pela qual obramos o que devemos, em qualquer matéria; a temperança, em terceiro lugar, é a disposição da alma que impõe uma determinada medida a certas paixões ou obras, para não ultrapassarem os devidos limites; a fortaleza, por fim, é à disposição da alma que nos fortifica no que é segundo a razão, contra quaisquer ímpetos das paixões ou dificuldades do obrar. Estas quatro virtudes porém, distintas entre si, não implicam diversidade de hábitos virtuosos, quanto à justiça, à temperança e à fortaleza. Pois, a qualquer virtude moral, por isso mesmo que é Um hábito, convém uma certa firmeza, para não ser movida pelo que lhe é contrário; e isto dissemos que pertence à fortaleza. E ainda, a qualquer delas, por isso mesmo que é virtude, se ordena ao bem, que implica as noções de reto ou devido; o que, segundo dissemos, pertence à justiça. E por fim qualquer delas, por ser virtude moral e participante da razão, há de conservar em tudo um certo modo racional, para não ultrapassar os devidos limites; e isto, conforme ficou dito, pertence à temperança. Por onde, só o ter discernimento, o que atribuímos a prudência, se distingue das outras três virtudes. Pois, enquanto isto pertence à razão, por essência, as outras três implicam uma certa participação da razão, aplicando-a as paixões ou obras. E portanto, segundo o que acabamos de dizer, a prudência seria uma virtude distinta das outras três, que, por seu lado, não seriam distintas entre si. Pois é manifesto que uma mesma virtude é hábito, virtude e moral.

Outros porém melhor consideram as quatro virtudes, enquanto determinadas a matérias especiais, sendo cada qual determinada a uma matéria, na qual é principalmente acentuada aquela condição geral, donde a virtude tirou a sua denominação, conforme já dissemos. E segundo esta opinião, é manifesto que as virtudes em questão são hábitos diversos, distintos entre si pela diversidade dos objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório se refere às virtudes cardeais na primeira acepção. — Ou se pode dizer que elas se denominam umas pelas outras, por uma certa redundância. Pois, o próprio à prudência redundando nas outras virtudes, enquanto dirigidas por elas; e cada uma delas redundando nas outras pela razão que quem pode o mais pode também o menos difícil. E portanto, quem pode o difícilíssimo, i. é, refrear os desejos dos prazeres do tato, para que não excedam a medida, torna-se por isso mesmo mais hábil para o que é muito mais fácil como refrear a audácia relativa aos perigos da morte, para não ultrapassar os seus limites, dizendo-se então que a fortaleza é temperada. Por sua vez, considera-se forte a temperança, pelo redundar nela a fortaleza. Pois, quem pela fortaleza tem o ânimo firme contra os perigos da morte — o que é difícilíssimo — é mais capaz de conservar essa firmeza contra os ímpetos dos prazeres. Porque, como diz Túlio, não é concebível que quem não é vencido pelo medo, o seja pela cobiça; nem que seja às vezes vencido pelo prazer aquele que se não rendeu à pena.

E daqui consta também com clareza à **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, a temperança conserva a medida em tudo, e a fortaleza guarda o ânimo inquebrantável contra o engodo dos prazeres, seja porque essas virtudes designam certas condições gerais das virtudes, seja pela redundância já referida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As quatro condições gerais das virtudes, que o Filósofo introduz, não são próprias às quatro virtudes. Mas podem-lhes ser apropriadas pela maneira já dita.

Art. 5 — Se as quatro virtudes cardeais se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 4. ad 2; dist. XXXIV, q. 1, a. 1 arg. 6. De Verit., q. 26, a. 8, ad 2).

O quinto discute-se assim. — Parece que as quatro virtudes cardeais não se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas.

1. — Pois, como diz Macróbio, as virtudes exemplares são as que existem na contemplação divina. Ora, o Filósofo diz, que é ridículo atribuir a Deus a justiça, a fortaleza, a temperança e a prudência. Logo, não podem as virtudes em questão ser exemplares.

2. Demais. — Chamam-se virtudes da alma purificada as não acompanhadas de paixões; pois, como diz Macróbio, no mesmo lugar, é próprio à temperança da alma purificada não, reprimir as terrenas concupiscência, mas, totalmente esquecê-las; e à fortaleza, ignorar as paixões e não, vencê-las. Ora como já ficou dito, as virtudes cardeais não podem existir sem paixões. Logo, não podem pertencer à alma purificada.

3. Demais. — Macróbio diz que as virtudes purgatórias são as dos que por um certo desprezo das coisas humanas, se apegam só às coisas divinas. Ora, isto parece mal expresso, pois, conforme diz Túlio, aqueles que dizem desprezar coisas geralmente estimadas, como o governo e a magistratura, penso que a esses, não se lhes deve atribuir louvor, mas, censura. Logo, não há virtudes purgatórias.

4. Demais. — Macróbio denomina virtudes políticas àquelas que levam os bons cidadãos a se devotarem à república e a defenderem as cidades. Ora, só a justiça legal é que se ordena ao bem comum, como diz o Filósofo. Logo, as demais virtudes não se devem chamar políticas.

Mas, *em contrário*, Macróbio diz no mesmo lugar: Plotino que, com Platão, é o príncipe dos professores da filosofia, diz que há quatro gêneros de virtudes, incluindo cada um quatro virtudes, das quais as do primeiro gênero se chamam políticas; as do segundo, purgatório; as do terceiro, as da alma já purificada; e as do quarto, exemplares.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, para que na alma possam nascer às virtudes, é preciso que ela siga a Deus, que nos fará bem viver. Logo, o exemplar da virtude humana há de preexistir em Deus; como nele preexistem as razões de todas as coisas. Por onde, tais virtudes podem ser consideradas como exemplarmente existentes em Deus, e chamam-se então exemplares. De modo que a mente divina mesma se chamará prudência; a temperança em Deus será o voltar-se a sua intenção para Ele próprio, como em nós é assim chamada porque faz o concupiscível subordinar-se à razão; em Deus, a fortaleza é a sua imutabilidade; e a sua justiça, por fim, é a observância da lei eterna nas suas obras, como disse Plotino.

Mas, como o homem é por natureza um animal político, as virtudes cardeais se chamam políticas enquanto existentes no homem conforme a condição da sua natureza. Isto é, enquanto que o homem, pela prática dessas virtudes, procede retamente na prática dos seus atos. E é neste sentido que até aqui temos tratado delas.

Mas, não só ainda no dizer do Filósofo, o homem deve voltar-se para as causas divinas o mais que lhe for possível, mas também no da Escritura Sagrada, que freqüentemente no-lo recomenda, como quando diz (Mt 5, 48): Sede perfeito, como também vosso Pai celestial é perfeito. Por onde, é necessário admitamos certas virtudes médias, entre as políticas, que são virtudes humanas, e as exemplares, que o são divinas. E essas se distinguem pela diversidade dos seus movimentos e dos seus termos. — Assim, umas são transitivas e tendentes à semelhança divina, se chamam purgatórias. De modo, porém, que a prudência despreze toda mundanidade, toda entregue à contemplação das coisas divinas e norteando todas as cogitações da alma só para Deus. A temperança, por seu lado, há de desprezar, na medida do que se compadece com a natureza, as exigências do corpo. A fortaleza, por sua vez, há de levar a alma à não se aterrar com a separação do corpo e com o evoluar-se para o alto. A justiça, por fim, faz com que a alma siga, totalmente, a via conducente ao fim proposto. — Por fim, há virtudes cujo alvo é a semelhança com Deus e são as da alma já purificada. E então, a prudência é a que só tem em mira as causas divinas; a temperança, a que despreza os desejos terrenos; a fortaleza, a que passa ao largo das paixões; a justiça, imitando a mente divina, associa-se com ela numa perpétua aliança. E essas virtudes nós a atribuímos aos bem-aventurados ou a certos que, já nesta vida, são perfeitíssimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo trata das virtudes cardeais enquanto referentes às causas humanas. Assim, a justiça, enquanto referente à compra e à venda; a fortaleza, ao temor; a temperança, aos desejos. Ora, em tal sentido é ridículo atribuí-las a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes humanas, i. é, as virtudes dos homens, enquanto se agitam neste mundo, versam sobre as paixões. Mas, as dos que já alcançaram a plena bem-aventurança, são sem mescla de paixões. E por isso Plotino diz, que as paixões as virtudes políticas as abrandam, i. é, reduzem-nas ao meio termo; as segundas, i. é, as purgatórias, as eliminam; as terceiras, próprias da alma já purificada, as esquecem; para as quartas, i. é, as exemplares, é sacrilégio nomear as paixões. Embora

também se possa dizer que Macróbio, no passo aduzido, se refere às paixões enquanto exprimem certos movimentos ordenados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Abandonar as coisas humanas, quando a necessidade exige o contrário, é um mal; nos demais casos, é virtude. E por isso Túlio, antes do lugar citado, tinha dito: Talvez devamos excusar de não se ocuparem com a coisa pública aqueles que, com excelente engenho, se entregaram à ciência; e aos que, impedidos pela diminuição das forças, ou por outra causa mais grave, se afastaram das coisas públicas, deixando a outros o poder e a glória de bem administrá-las. O que concorda com isto de Agostinho: O amor da verdade busca um repouso santo; a caridade se devota às obras de justiça que aceita. Mas, se ninguém nos impuser tal carga, entregamo-nos à compreensão e à contemplação da verdade; se no-la impuserem, porém, aceitemo-la por dever de caridade.

RESPOSTA À QUARTA. — Só a justiça legal versa diretamente sobre o bem comum; mas pelo seu império leva todas as outras virtudes a se referirem a esse bem, como diz o Filósofo. Pois, devemos considerar que pertence às virtudes políticas, no sentido em que aqui são tomadas, não só obrar bem em favor da comunidade, mas ainda em favor das partes desta, como, p. ex.; a sociedade doméstica ou uma pessoa singular.

Questão 62: Das virtudes teologais.

Em seguida devemos tratar das virtudes teologais.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há virtudes teologais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há virtudes teologais.

1. — Pois, como já se disse, a virtude é uma disposição do que é perfeito para o que ótimo; e chama-se perfeito ao que tem uma disposição natural. Ora, o divino é superior à natureza do homem. Logo, as virtudes teologais não são virtudes humanas.

2. Demais. — As virtudes teologais assim se chamam por serem virtudes quase divinas. Ora, estas são exemplares, como já se disse e não existem em nós. Logo, as virtudes teologais não são virtudes humanas.

3. Demais. — Chamam-se virtudes teologais as pelas quais nos ordenamos a Deus, princípio primeiro e fim último das coisas. Ora, o homem, pela natureza mesma da sua razão e da sua vontade, se ordena ao princípio primeiro e ao fim último. Logo, não são necessários quaisquer hábitos das virtudes teologais, pelos quais a razão e a vontade se ordenem para Deus.

Mas, *em contrário*, os preceitos da lei são relativos aos atos das virtudes. Ora, é a lei divina quem preceitua sobre os atos da fé, da esperança e da caridade. Pois, diz a Escritura (Ecle 2, 8): Vós os que temeis ao Senhor, crede-o; e: esperai nele; e: amai-o. Logo, a fé, a esperança e a caridade são virtudes ordenadas para Deus. Logo, são teologais.

SOLUÇÃO. — A virtude aperfeiçoa o homem para os atos pelos quais se ordena para a felicidade, como do sobredito resulta. Ora, a felicidade ou beatitude do homem é dupla, segundo já dissemos. Uma, proporcionada à natureza, pode obtê-la pelos princípios desta. Outra lhe excede a natureza e só pode alcançá-la pelo auxílio divino, por uma como participação da divindade, conforme o lugar da Escritura (2 Pd 1, 4) onde diz que, por Cristo, nos tornamos participantes da natureza divina. E como esta beatitude excede as proporções da natureza humana, os princípios naturais, que dirigem o homem no agir proporcionado ao seu ser, não bastam a ordená-lo à referida beatitude. Portanto, é necessário lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais se ordene à beatitude sobrenatural, assim como, pelos princípios naturais se ordena a um fim que lhe é conatural; mas, isso não vai sem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, quer por terem Deus como objeto, enquanto nos ordenam retamente para ele; quer por nos serem infundidos só por Deus; quer por nos serem essas virtudes conhecidas só pela divina revelação, na Sagrada Escritura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma natureza pode ser atribuída a um ser de duplo modo. Essencialmente, e nesse sentido as virtudes teologais excedem a natureza do homem. Ou participativamente, como a madeira em ignição participa da natureza do fogo; e nesta acepção o homem se torna, de certo modo, participante da natureza divina, como já dissemos. E assim as virtudes teologais convêm ao homem segundo a natureza participada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais não se chamam divinas, como significando que Deus seja virtuoso por elas; mas, no sentido em que por meio delas, Deus nos torna virtuosos e nos ordena para ele. Por onde não são exemplares, mas, exempladas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão e a vontade se ordenam naturalmente para Deus, como princípio que é e fim da natureza; isto contudo proporcionadamente a esta. Mas, para Deus, como objeto da beatitude sobrenatural, a razão e a vontade não se ordenam suficientemente, por natureza.

Art. 2 — Se as virtudes teologais se distinguem das morais e intelectuais.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 3, ad 4; De Verit., q. 14, a. 3, ad 9 De Virtut., q. 1, a 12).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes teologais não se distinguem das morais e intelectuais.

1. — Pois, dado que existam na alma humanas, as virtudes teologais hão de lhe aperfeiçoar a parte intelectual ou apetitiva. Ora, as virtudes que aperfeiçoam a parte intelectual se chamam intelectuais; e as que aperfeiçoam a parte apetitiva, morais. Logo, as virtudes teologais não se distinguem das intelectuais e morais.

2. Demais. — Chamam-se virtudes teologais as que nos ordenam para Deus. Ora, dentre as virtudes intelectuais há uma — que nos ordena para Deus, e é a sapiência que, considerando a causa altíssima, versa sobre o divino. Logo, as virtudes teologais não se distinguem das intelectuais.

3. Demais. — Agostinho diz que as quatro virtudes cardeais manifestam a ordem do amor. Ora este é caridade, considerada como uma virtude teologal. Logo, as virtudes morais não se distinguem das teologais.

Mas, *em contrário*. — O superior à natureza humana distingue-se do que lhe é proporcionado. Ora, as virtudes teologais são superiores à natureza do homem ao qual convêm naturalmente às virtudes intelectuais e morais, como do sobredito se colhe. Logo, essas virtudes distinguem-se entre si.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os hábitos se distinguem especificamente pela diferença formal dos objetos. Ora, o objeto das virtudes teologais é Deus mesmo, fim último das coisas e enquanto excede o conhecimento da nossa razão. Ao passo que o objeto das virtudes intelectuais e morais é algo que a razão humana pode compreender. Por onde, as virtudes teologais se distinguem especificamente das morais e intelectuais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes intelectuais e morais aperfeiçoam o intelecto e o apetite do homem, como proporcionadas à natureza humana; as teológicas, porém, como sobrenaturais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sapiência que o Filósofo tem como virtude intelectual, considera as causas divinas enquanto a razão humana pode investigá-las. Ora, as virtudes teologais versam sobre o que excede a razão humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a caridade seja amor, contudo nem todo amor é caridade. Portanto, quando se diz que toda virtude manifesta a ordem do amor, isso pode ser entendido ou do amor, na acepção comum, ou do amor de caridade. No primeiro caso, qualquer virtude manifesta a ordem do amor, porque qualquer das virtudes cardeais exige o afeto ordenado, e a raiz e o princípio de todo afeto é o amor, como já dissemos. No segundo, não se deve por isso considerar qualquer outra virtude como essencialmente caridade; mas como defendendo todas as outras, de certo modo, dela, como a seguir se demonstrará.

Art. 3 — Se se admitem convenientemente três virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade.

(IIª IIª, q. 17, a. 6; II Sent., Dist. XXIII, q. 1, a. 5; dist., XXVI, q. 2. a. 3, qª 1; De Virtut., q. 1, a. 10, 12; I Cor., cap. XIII, lect II. IV).

O terceiro discute-se assim. — Parece inconveniente admitirem-se três virtudes teologais, a saber, a fé, a esperança e a caridade.

1. — Pois, as virtudes teologias ordenam-se para a divina beatitude, assim como a inclinação da natureza, para um fim conatural. Ora, entre as virtudes ordenadas a este fim, há só uma virtude natural, que é o intelecto dos princípios. Logo há se também de admitir uma só virtude teologal.

2. Demais. — As virtudes teologais são mais perfeitas que as intelectuais e morais. Ora, a fé é menos que uma virtude e não se compreende entre as virtudes intelectuais. Semelhantemente, a esperança não se compreende entre as virtudes morais porque, sendo paixão, é menos que virtude.

3. Demais. — As virtudes teologais ordenam a alma do homem para Deus. Ora, a alma do homem não pode se ordenar para Deus senão pela sua parte intelectiva, onde reside o intelecto e a vontade. Logo, só devem existir duas virtudes teologais, uma que aperfeiçoa o intelecto e outra, à vontade.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 13, 13): Agora, pois, permanecem a fé, a esperança, a caridade, estas três virtudes.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as virtudes teologais ordenam o homem para a beatitude sobrenatural, do mesmo modo que, pela inclinação natural, ele se ordena a um fim que lhe é conatural. Ora, isto se dá por dupla via. Primeiro, pela razão ou intelecto, enquanto traz em si os primeiros princípios universais conhecidos pela luz natural do intelecto, nos quais se apóia a razão, tanto na ordem especulativa como na prática. Segundo, pela retidão da vontade naturalmente tendente para o bem da razão.

Ora, estas duas potências são incapazes de se ordenar à beatitude sobrenatural, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 2, 9): O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais veio ao coração do homem o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Logo, é necessário que a ambas essas potências algo se lhes acrescente sobrenaturalmente para o homem se ordenar ao fim sobrenatural. — Assim, primeiramente, ao intelecto se lhe acrescentam certos princípios sobrenaturais, apreendidos por iluminação divina, e que são os princípios da crença, objeto da fé. — Em seguida, a vontade se ordena para o fim sobrenatural, pelo movimento intencional, tendendo para ele, como o que é possível de conseguir, o que pertence à esperança; e por uma como união espiritual, pela qual, de certo modo, se transforma nesse fim, o que se realiza pela caridade. Pois, o apetite de cada ser move-se naturalmente e tende para o seu fim conatural, e esse movimento procede de certa conformidade da coisa com o seu fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto, para entender, precisa das espécies inteligíveis; e por isso é preciso que se lhe acrescente um hábito natural. A natureza mesma da vontade porém basta para que ela se ordene naturalmente para o fim, quer intencionalmente, quer quanto à conformidade com ele. — Mas, em relação ao que lhe é superior à natureza, a potência, por si só, não basta, para essa dupla ordenação, e por isso é necessário se lhe acrescente um hábito sobrenatural, que diga respeito a ambas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fé e a esperança implicam uma certa imperfeição, porque aquela recai sobre o que não vemos, e esta, sobre o que não temos. Por onde, não constitui virtude, ter fé e

esperança no que está ao alcance das forças humanas. Mas, tê-las no que supera a faculdade da nossa natureza excede toda virtude proporcionada ao homem, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 1, 25): o que parece em Deus uma estultícia é mais sábio que os homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite implica duas condições: o movimento para o fim e a conformidade com ele pelo amor. E assim é necessário admitir, no apetite humano, duas virtudes teologais, a saber, a esperança e a caridade.

Art. 4 — Se na ordem das virtudes teologais a fé é anterior à esperança e a esperança, à caridade.

(II^a-II^a, q. 4, a. 7; q. 17. a. 7, 8; III :Sent., disto XXIII, q.1. 2, a.5; dist. XXVI, q. 2, a. 3, q^a 2 ; De Virtut., q. 4, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a ordem das virtudes teologias não deve ser a em que a fé é anterior à esperança e a esperança, à caridade.

1. — Pois, a raiz é anterior ao que dela procede. Ora, a caridade é a raiz de todas as virtudes, conforme a Escritura (Ef 3, 17): arraigados e fundados em caridade. Logo, a caridade é anterior às outras virtudes.

2. Demais. — Agostinho diz: Ninguém pode amar aquilo em cuja existência não crê. Mas, se crê e ama também fará bem se esperar. Logo, parece que a fé precede a caridade e esta, a esperança.

3. Demais. — O amor é o princípio de todo afeto, como já se disse. Ora, a esperança, sendo uma paixão, como já se disse, exprime um afeto. Logo, a caridade, que é amor, é anterior à esperança.

Mas, *em contrário*, é a ordem em que o Apóstolo enumera estas virtudes (1 Cor 13, 13): Agora pois permanecem a fé, a esperança e a caridade.

SOLUÇÃO. — Há uma dupla ordem: a da geração e a da perfeição. Ora, naquela, em que a matéria é anterior à forma, e o imperfeito, ao perfeito, num mesmo ser, a fé precede a esperança e esta, a caridade, atualmente falando, porque quanto aos seus hábitos eles são infundidos simultaneamente. — Pois, o movimento apetitivo não pode tender esperando ou amando, senão para o que é apreendido pelo sentido ou pelo intelecto. Ora, pela fé, o intelecto apreende o que espera e ama. Logo, necessariamente, na ordem da geração, a fé precede a esperança e a caridade. — Semelhantemente, se o homem ama alguma coisa é porque a apreende como bem seu. Ora, aquilo de que o homem espera poder receber um bem, ele o considera como seu bem. Logo, ama em quem espera, e portanto, na ordem da geração e quanto ao ato, a esperança precede a caridade.

Mas na ordem da perfeição, a caridade precede a fé e a esperança, porque tanto esta como aquela se formam e adquirem a perfeição de virtude, pela caridade. Por onde, a caridade é a mãe e a raiz de todas as virtudes, enquanto forma de todos, como a seguir se dirá.

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

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho se refere à esperança pela qual confiamos, pelos méritos já adquiridos, em que chegaremos à beatitude; e isto é próprio da esperança formada, consecutiva à caridade. Mas também podemos esperar antes de termos a caridade; não, pelos méritos que já temos, mas pelos que esperamos ter.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, quando tratamos das paixões, a esperança visa um objeto principal, que é o bem esperado. E em relação a ele, o amor sempre precede a esperança; pois, nenhum bem é esperado sem ser antes desejado e amado. — Em segundo lugar, a esperança também recai sobre aquele por quem esperamos poder conseguir um bem. E neste caso a esperança, primeiramente, precede o amor, embora depois, pelo próprio amor, a esperança aumente. Pois é porque julgamos podermos conseguir um bem por meio de outrem, que começamos a amá-lo; e por isso mesmo que o amamos nele mais fortemente esperamos.

Questão 63: Da causa das virtudes.

Em seguida devemos tratar da causa das virtudes.

E sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude existe em nós por natureza.

(Supra. q. 55, a. 1 ; I Sent., disto XVII, q. 1. a 3 ; II disto XXXIX. q. 2. a. 1 ; III^a, dist. XXXIII, q. 1, a. 2. q. 1 ; De Verit., q. II, a. I ; De Virtut., q. 1, a. 8; II Ethic., lect. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude existe em nós por natureza.

1. — Pois, diz Damasceno: As virtudes são naturais e existem igualmente em todos. E Antonio: Se a vontade mudar a natureza haverá perversidade. Conserve-se a condição e haverá virtude. E sobre aquilo da Escritura (Mt 4, 23): Jesus rodeava ensinando, etc. — diz a Glosa: Ensina as virtudes naturais, a saber: a justiça, a castidade, a humildade, que o homem possui naturalmente.

2. Demais. — O bem da virtude é existir de acordo com a razão, como do sobredito resulta. Ora, o que é segundo a razão é bem natural, pois a razão é a natureza do homem. Logo, a virtude neste existe por natureza.

3. Demais. — Chama-se natural ao existente em nós desde o nosso nascimento. Ora, isto se dá com certas virtudes, pois, diz a Escritura (Jó 31, 18): Porque desde a minha infância cresceu comigo a comisseração, e do ventre de minha mãe saiu comigo. Logo, a virtude existe em nós por natureza.

Mas, *em contrário*. — O existente em nós por natureza é comum a todos, e não o perdemos pelo pecado, porque os bens naturais permanecem, mesmo nos demônios, como diz Dionísio. Ora, a virtude não existe em todos os homens e se perde pelo pecado. Logo, neles não existe por natureza.

SOLUÇÃO. — Sobre as formas corpóreas uns disseram que elas têm procedência totalmente intrínseca, quase admitindo uma existência oculta delas. Outros, que essa procedência é totalmente extrínseca, como se proviessem de alguma causa separada. Outros, enfim, que a procedência em parte, é intrínseca, enquanto preexistem potencialmente na matéria; e, em parte, extrínseca, quando atualizadas pelo agente.

Assim também alguns ensinaram que as ciências e as virtudes têm procedência totalmente extrínseca, de modo que todas naturalmente preexistem na alma, e que a disciplina e o exercício eliminam os obstáculos que a elas se opõem; assim como a ação da lima clarifica o ferro, obstáculos esses que se apresentam à alma provenientes do pesadume do corpo. E esta foi à opinião dos Platônicos. — Outros, por seu lado, disseram que têm procedência totalmente extrínseca, i. é, por influência da inteligência agente, como quer Avicena. — Outros, por fim, ensinaram que, quanto à aptidão, a ciência e a virtude existem em nós por natureza; não porém quanto à perfeição, como diz o Filósofo. E esta opinião é mais verdadeira.

E para prová-lo manifestamente, devemos considerar que o vocábulo natural pode ser aplicado ao homem em duplo sentido: por natureza específica e por natureza individual, Ora, todos os seres se especificam pela sua forma e se individualizam pela matéria. E como a forma do homem é a alma racional, e a matéria, o corpo, o que lhe convém à alma racional lhe é especificamente natural; e o que lhe é natural pela determinada compleição do corpo, há de lho ser pela natureza individual. Mas o

natural ao homem, corporal e especificamente há de referir-se de certo modo à alma, enquanto um determinado corpo é proporcionado a uma determinada alma.

Ora, de um e de outro modo, a virtude é natural ao homem, por uma certa incoação. Por natureza específica, enquanto na sua razão existem naturalmente certos princípios, naturalmente conhecidos, tanto do que ele pode saber como do que pode praticar, e que são como sementeiras das virtudes intelectuais e morais; e enquanto existe na vontade um apetite natural do bem racional. Por outro lado, quanto à natureza individual, enquanto uns têm melhor ou pior disposição corpórea para certas virtudes; e isto porque certas potências sensitivas são atos de certas partes do corpo, e a disposição delas ajuda ou impede os atos das mesmas, e por consequência as potências racionais, a que essas potências sensitivas servem. Por isso tem um aptidão natural para a ciência, outro, para a fortaleza, e um terceiro para a temperança. E é deste modo que tanto as virtudes intelectuais como as morais por uma certa aptidão incoativa existem em nós por natureza. Não porém de maneira consumada, porque a natureza é determinada a um só termo e a consumação dessas virtudes não se dá por um só, mas por diversos modos de agir, conforme as diversas matérias sobre que versam as virtudes e conforme as diversas circunstâncias.

Por onde é claro que as virtudes existem naturalmente em nós, quanto à aptidão e a incoação delas; não porém quanto à perfeição, exceto as virtudes teológicas de procedência totalmente extrínseca.

E daqui constam com clareza as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. — Pois, as duas primeiras colhem, enquanto existem em nós, por termos natureza, sementeiras de virtudes. — A terceira procede enquanto que, por disposição natural do corpo, que vem desde o nascimento, um tem natural compassivo, outro, para viver temperadamente e outro, para outra virtude.

Art. 2. — Se as virtudes podem ser causadas em nós pelas obras habituais.

(Supra, q. 51, a. 2; II Sent., disto XLIV, q. 1, a. 1, ad 6; III, dist. XXXIII. q. 1, a. 2, q^a 2 ; De Virtut., q. 1, a. 9; II Ethic., lect. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes não podem ser causadas em nós pelas obras habituais.

1. — Pois sobre aquilo da Escritura (Rm 14, 23) — Tudo o que não é segundo a fé é pecado — diz a Glosa: Toda a vida dos infiéis é pecado, e nada é bom senão o sumo bem. Onde falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa, mesmo com ótimos costumes. Ora, a fé não pode ser adquirida pelas obras, mas é causada em nós por Deus, segundo aquilo da Escritura (Ef 2, 8): Pela graça é que sois salvos, mediante a fé. Logo, não podemos adquirir nenhuma virtude pelas obras habituais.

2. Demais. — O pecado, sendo contrário à virtude, não é compatível com ela. Ora, o homem não pode evitar o pecado senão pela graça de Deus, conforme o dito da Escritura (Sb 8, 21): Eu sabia que de outra maneira não podia ter continência, se Deus me a não desse. Logo, também nenhuma virtude pode ser causada em nós pelas obras habituais, mas só por dom de Deus.

3. Demais. — Não há a perfeição da virtude em atos que são desta desprovidos. Ora, o efeito não pode ser superior à causa. Logo, a virtude não pode ser causada pelos atos que a precedem.

Mas, *em contrário*, Dionísio diz que o bem é mais virtuoso que o mal. Ora, os maus atos causam hábitos viciosos. Logo, com maior razão, os atos bons podem causar hábitos virtuosos.

SOLUÇÃO. — Da geração dos hábitos pelos atos, em geral, já tratamos. Agora porém de modo especial devemos tratar da virtude, que, como já dissemos, aperfeiçoa o homem para o bem. Ora, como o bem consiste, por essência, em modo, espécie e ordem, conforme diz Agostinho; ou em número, peso e medida, como diz a Escritura (Sb 11, 21), é necessário consideremos o bem do homem relativamente a uma regra. E esta, é dupla, como já dissemos: a razão humana e a lei divina. E como esta é a regra superior, tem maior extensão; de modo que tudo o regulado pela razão humana o é também pela lei divina, mas não inversamente.

Logo, a virtude do homem, ordenada para o bem que recebe o seu modo pela regra da razão humana, pode ser causada pelos atos humanos, enquanto tais atos procedem da razão, de cujo poder e regra depende o referido bem. — Mas a virtude que ordena o homem para o bem determinado pela lei divina, e não pela razão humana, não pode ser causada pelos atos humanos, cujo princípio é a razão; mas é causado em nós só por obra divina. E por força desta noção de virtude é que Agostinho introduzia na definição de virtude: que Deus obra em nós sem nós.

E em relação à virtude, neste sentido, **A PRIMEIRA OBJEÇÃO** colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude divinamente infusa, sobretudo considerada em sua perfeição, não se compadece com nenhum pecado mortal; mas a adquirida humanamente pode ser compatível com um ato pecaminoso, mesmo mortalmente. Porque o uso do nosso hábito está sujeito à nossa vontade, como já dissemos. Ora, um ato pecaminoso não destrói o hábito da virtude adquirida, pois, um hábito não é diretamente contrariado por um ato, mas por outro hábito. E portanto, embora o homem, sem a graça, não possa evitar o pecado mortal, de modo que nunca peque mortalmente, não fica impedido entretanto de poder adquirir o hábito da virtude, pelo qual se abstenha, na maioria dos casos, das más obras, e sobretudo das mais contrárias à razão. Há porém, certos pecados mortais que, sem a graça, o homem de nenhum modo pode evitar, e são os que diretamente se opõem às virtudes teologais, que existem em nós por dom da graça. E disto se dirá mais manifestamente a seguir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, preexistem em nós, por natureza, certas sementes ou princípios das virtudes adquiridas. E esses princípios são mais nobres que as virtudes adquiridas por meio deles, assim como o intelecto dos princípios especulativos é mais nobre que a ciência das conclusões; e a retidão natural da razão, do que a retificação do apetite, que se faz pela participação da razão e pertence à virtude moral. Assim pois, os atos humanos, enquanto procedentes de princípios mais altos, podem causar as virtudes humanas adquiridas.

Art. 3 — Se além das virtudes teologais, há em nós outras infundidas por Deus.

(Supra, q. 51, a. 4; III Sent., dist. XXXIII, q.1, a. 2, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 10) .

O terceiro discute-se assim. — Parece que além das virtudes teologais não há em nós outras virtudes infundidas por Deus.

1. — Pois, o que podem fazer as causas segundas não o faz Deus imediatamente, senão às vezes miraculosamente, porque como diz Dionísio, a lei da divindade é governar as coisas últimas pelas médias. Ora, as virtudes intelectuais e morais podem ser causadas em nós pelos nossos atos, como já se disse. Logo, não é conveniente sejam em nós causadas por infusão.

2. Demais. — Nas obras de Deus, muito mais que nas da natureza, nada há de supérfluo. Ora, para nos ordenar ao bem sobrenatural bastam às virtudes teologais. Logo, não há, além dessas, virtudes sobrenaturais, causadas em nós por Deus.

3. Demais. — A natureza, e com maior razão Deus, não fazem por dois meios o que podem fazer só por um. Ora, Deus infundiu em nossa alma germens das virtudes, como diz a Glosa (Heb 1, 15-16). Logo, não é necessário cause em nós por infusão outras virtudes.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 8, 7): Ensina a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza.

SOLUÇÃO. — É necessário sejam os efeitos proporcionados às suas causas e aos seus princípios. Ora, todas as virtudes, tanto as intelectuais como as morais, adquiridas pelos nossos atos, procedem de certos princípios naturais preexistentes em nós, como já dissemos. Em lugar desses princípios naturais Deus nos dá as virtudes teologais, pelas quais nos ordenamos a um fim sobrenatural, conforme já se disse. Por onde, é necessário que também a essas virtudes teologais correspondam proporcionalmente outros hábitos causados em nós por Deus, que estão para as virtudes teologais como as morais e intelectuais para os princípios naturais das virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Seguramente certas virtudes morais e intelectuais podem ser causadas em nós pelos nossos atos; mas, não são proporcionadas às virtudes teologais. E portanto é necessário haver em nós outras que lhes sejam proporcionadas e causadas imediatamente por Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais nos ordenam suficientemente a um fim sobrenatural, por uma certa inclinação, e de maneira imediata no que respeita a Deus mesmo. Mas, é necessário que a alma, por outras virtudes infusas, se aperfeiçoe no tocante a outras coisas, mas ordenando-se para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude dos princípios naturalmente infusos não ultrapassa a capacidade da natureza. E portanto, para ordenar-se a um fim sobrenatural, o homem precisa ser aperfeiçoado por outros princípios acrescentados.

Art. 4 — Se virtudes infusas diferem especificamente das adquiridas.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 2, q^a. 4 ; De Virtut., q. 1, a. 10, ad 7. 8, 9; q. 5. a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que as virtudes infusas não diferem especificamente das adquiridas.

1. — Pois, pelo que já se disse, parece que a virtude adquirida não difere da infusa senão pela relação com o último fim. Ora, os hábitos e os atos humanos se especificam, não pelo fim último, mas pelo fim próximo. Logo, as virtudes morais ou intelectuais infusas não diferem especificamente das adquiridas.

2. Demais. — Os hábitos se conhecem pelos atos. Ora, a temperança infusa e a adquirida dependem do mesmo ato que é moderar a concupiscência do tato. Logo, não diferem especificamente.

3. Demais. — A diferença entre a virtude adquirida e a infusa se funda no que é imediatamente feito por Deus e pela criatura. Ora, o homem que Deus formou é especificamente o mesmo que é gerado pela natureza, assim como os olhos que deu ao cego de nascença são os mesmos que os produzidos por uma força formativa. Logo, a virtude adquirida é especificamente idêntica à infusa.

Mas *em contrário*. — A mudança de qualquer diferença, que entra na definição, diversifica a espécie. Ora, na definição da virtude infusa diz-se: que Deus obra em nós, sem nós, como já se estabeleceu. Logo, a virtude adquirida, de que não se pode dizer tal, não é especificamente a mesma que a infusa.

SOLUÇÃO. — Os hábitos se distinguem especificamente de dois modos. — De um, como já dissemos, pelas noções especiais e formais dos objetos. Ora, o objeto de qualquer virtude é bem relativo à matéria própria dela; assim, o objeto da temperança é o bem dos prazeres relativos à concupiscência do tacto; e, de um lado, a noção formal desse objeto provém da razão, que estabelece o modo para essa concupiscência; e, de outro, a sua noção material é a proveniente dessa mesma concupiscência. Ora, é manifesto que o modo imposto a essa concupiscência pela regra da razão humana e pela regra divina corresponde a noções diversas. Assim, ao passo que para o uso dos alimentos, a razão lhe impõe um modo em virtude do qual não podem ser nocivos à saúde do corpo nem impedir o ato da razão, a regra da lei divina exige que o homem castigue o seu corpo e o reduza à servidão (1 Cor 9, 27), pela abstinência da comida, da bebida e de causas semelhantes. Por onde é claro que a temperança infusa difere especificamente da adquirida. E o mesmo se dá com as outras virtudes.

De outro modo, os hábitos se distinguem especificamente aquilo para o que se ordenam. Assim, a saúde do homem não é especificamente a mesma que a do cavalo, por causa das naturezas diversas a que uma e outra se ordena. E, do mesmo modo, diz o Filósofo, que as virtudes dos cidadãos são diversas conforme se relacionam devidamente com as diversas formas de governo. E, desta maneira, as virtudes morais infusas, pelas quais os homens se ordenam convenientemente para virem a ser cidadãos dos santos e domésticos de Deus (Ef 2, 19), diferem especificamente das virtudes adquiridas pelas quais o homem se ordena convenientemente para as coisas humanas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude infusa difere da adquirida, quanto ao ordenar-se não só para o último fim, mas também para os objetos próprios, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A temperança adquirida e a infusa impõem modos diferentes à concupiscência dos prazeres do tacto, como dissemos. Logo, não recaem sobre o mesmo ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O olho do cego de nascença Deus o fez para o mesmo ato para o qual formou a natureza os demais olhos; e portanto é da mesma espécie que estes. E o mesmo se daria se Deus quisesse causar no homem milagrosamente virtudes que ele adquire pelos seus atos. Mas não é assim que o entende a objeção.

Questão 64: Do meio termo das virtudes.

Em seguida devemos tratar das propriedades das virtudes. E, primeiro, do meio termo das virtudes. Segundo da conexão das virtudes. Terceiro, da qualidade delas. Quarto, da duração das mesmas.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a virtude moral consiste num meio termo.

(II^a-II^ae, q. 17, a. 5, ad 2 ; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3, q^a 1 De

Virtut., q. 1, a. 13; q. 4. a_1, ad 7 ; II Ethic., lect. VI, VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude moral não consiste num meio termo.

1. — Pois, a noção de termo último repugna a de termo médio. Ora, da essência da virtude é ser termo último, conforme a opinião de Aristóteles, que a virtude é, na potência, o último. Logo, a virtude moral não consiste num meio termo.

2. Demais. — O máximo não é médio. Ora, certas virtudes morais tendem ao máximo; assim, a magnanimidade versa sobre as honras máximas, e a magnificência, sobre as máximas despesas, como se disse. Logo, nem toda virtude moral consiste num meio termo.

3. Demais. — Se é da essência da virtude moral consistir num meio termo, necessariamente ela deve destruir-se e não aperfeiçoar-se; quando tende para um extremo. Ora, certas virtudes morais se aperfeiçoam tendendo para o extremo; tal o caso da virgindade, que tende para o extremo, abstendo-se de todo prazer venéreo e constituindo assim a castidade perfeitíssima; e em dar tudo aos pobres consiste a misericórdia perfeitíssima ou liberalidade. Logo, não é da essência da virtude moral consistir num meio termo.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a virtude é um hábito eletivo consiste num meio termo.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, a virtude por essência ordena o homem para o bem. E a virtude moral, propriamente, aperfeiçoa parte da alma em relação a uma determinada matéria. Ora, a medida e a regra do movimento apetitivo em relação aos objetos de apetição é a razão. Por outro lado, o bem de tudo o sujeito à medida e à regra consiste em conformar-se com a sua regra; assim, o bem das coisas artificiais está em seguir a regra da arte. E por consequência, nesses casos, o mal consiste na discordância da regra ou medida própria; o que se pode dar por sobreexcedência ou deficiência em relação à medida, como se vê manifestamente em tudo o medido ou regulado. E portanto, é claro que o bem da virtude moral consiste numa adequação com a medida da razão. Ora, é claro que, entre um excesso e um defeito, o meio termo é a igualdade ou conformidade. Por onde é manifesto que a virtude moral consiste num meio termo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude moral tira a sua bondade da regra racional; e tem como matéria as paixões ou operações. Ora, se compararmos a virtude moral com a razão, a sua conformidade com esta a coloca num como extremo, ocupando o outro extremo a não conformidade com a razão, por excesso ou por defeito. Se porém considerarmos a matéria da virtude moral, ela constitui um meio termo, porque reduz a paixão à regra racional. E por isso, o Filósofo diz, que a virtude é, por substância, um termo médio, enquanto impõe a sua regra à matéria própria; por outro lado, enquanto sendo o que é ótimo e bom, i. é, enquanto conforme com a razão, ocupa um extremo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O médio e o extremo dos atos e das paixões dependem de diversas circunstâncias. Por onde, nada impede constitua uma virtude um extremo, quanto a uma circunstância, e um meio, quanto a outras circunstâncias, pela sua conformidade com a razão. Tal é caso da magnificência e da magnanimidade. Pois, se levarmos em conta a quantidade absoluta do objeto para que tende o magnífico e o magnânimo, essas virtudes constituem um extremo e um máximo. Mas, se o considerarmos em relação a outras circunstâncias, constituirão um meio; pois tendem para um máximo que é a conformidade com a regra da razão e consiste em agir onde, quando e por causa do que importa; constituirão um excesso se tenderem para um máximo consistente em agir quando, onde ou por causa do que importa; e, enfim, um defeito se não tenderem para um máximo consistente em agir onde e quando é necessário. E é isto que diz o Filósofo: o magnânimo, pela sua magnanimidade, está constituído num extremo; mas por agir como deve, está num meio termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que dizemos da magnanimidade dizemos também da virgindade e da pobreza. Pois, a virgindade se abstém de todos os prazeres venéreos, e a pobreza, de todas as riquezas, por causa do que e segundo o que isso é necessário, a saber, segundo a ordem de Deus e por causa da vida eterna. E se isso se der por obediência ao que não deve ser, i. é, por alguma superstição ilícita ou ainda por vanglória, teremos agido inutilmente. Se, por outro lado, o fizermos quando não é necessário ou por obediência indevida, haverá vício por defeito, como o manifestam os transgressores do voto de virgindade ou de pobreza.

Art. 2 — Se o meio termo da virtude moral é o meio termo da razão ou o da coisa.

(IIª-IIªe, q. 58. a. 10; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3. qª 2; De Virtut., q. 1, a.13).

O segundo discute-se assim. — Parece que o meio termo da virtude moral não é o meio termo da razão, mas o da coisa.

1. — Pois, o bem da virtude moral consiste em ser um meio termo. Ora, o bem, como se disse, existe nas coisas mesmas. Logo, o meio termo da virtude moral é o da realidade mesma.

2. Demais. — A razão é uma faculdade apreensiva. Ora, a virtude moral não consiste no meio termo das apreensões, mas antes, no das obras e das paixões. Logo, o meio termo da virtude moral não é o racional mas, o real.

3. Demais. — O meio termo de urna proporção aritmética ou geométrica é o da realidade. Ora, tal é o meio termo da justiça, como se disse. Logo, o meio termo da virtude moral não é o racional, mas o real.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a virtude moral consiste num meio termo relativo a nós, conforme a razão o determina.

SOLUÇÃO. — O meio termo racional pode ser entendido em duplo sentido. — Num primeiro sentido, consiste no ato mesmo da razão, este sendo como reduzido a um termo médio. E assim, como a virtude moral não aperfeiçoa o ato da razão, mas o da virtude apetitiva, o meio termo da virtude moral não é o da razão. — Noutro sentido, pode chamar-se meio termo da razão aquilo que ela estabelece numa determinada matéria. E assim, todo meio termo da virtude moral é meio termo da razão, porque, como já dissemos, a virtude moral consiste num meio termo por conformidade com a razão reta.

Umás vezes porém sucede que o meio termo da razão é também o real; e então necessariamente o meio termo da virtude moral é o mesmo da realidade; e tal é o caso da justiça. Outras vezes contudo o

meio termo da razão não é o da realidade, mas é relativo a nós, e tal é o caso de todas as outras virtudes morais. E isso porque a justiça versa sobre os atos relativos a coisas exteriores, e cuja retidão deve ser estabelecida absolutamente e em si mesma considerada, como já dissemos. E portanto, o meio termo racional da justiça coincide com o da causa, a saber enquanto ela dá a cada um o que lhe é devido, nem mais nem menos. Ao passo que as demais virtudes morais versam sobre as paixões internas, cuja retidão não pode ser estabelecida do mesmo modo, porque as paixões humanas se manifestam de modos diversos. Por onde é necessário que a retidão da razão, no concernente às paixões, seja estabelecida por uma relação conosco, que somos afetados pelas paixões.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**— Pois, as duas primeiras se fundam no meio termo da razão existente no ato mesmo desta. — E a terceira se funda no meio termo da justiça.

Art. 3 — Se as virtudes intelectuais consistem num meio termo.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1. a. 3, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 1; q. 4, a. 1, ad 7).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as virtudes intelectuais não consistem num meio termo.

1. — Pois, as virtudes morais consistem num meio termo por se submeterem à regra da razão. Ora, como as virtudes intelectuais existem na razão mesma, não podem estar sujeitas a uma regra superior. Logo, as virtudes intelectuais não consistem num meio termo.

2. Demais. — O meio termo da virtude moral é determinado pela virtude intelectual, conforme o dito de Aristóteles: a virtude consiste num meio termo determinado pela razão, como o determinaria o sábio. Se pois, a virtude intelectual consistir ainda num outro meio termo, esse lhe há de ser determinado por alguma outra virtude, e assim proceder-se-ia ao infinito.

3. Demais. — Termo médio existe, propriamente, entre contrários, como se vê claramente no Filósofo. Ora, no intelecto não pode haver nenhuma contrariedade, porque os próprios contrários — como preto e branco, são e doente — enquanto nele existentes, deixam de ser tais. Logo, nas virtudes intelectuais não há meio termo.

Mas, *em contrário*, a arte é uma virtude intelectual, como já se disse e contudo, é um meio termo, como também já se estabeleceu. Logo, a virtude intelectual consiste num meio termo.

SOLUÇÃO. — O bem de um ser consiste num meio termo, enquanto se submete à regra ou à medida, que pode ultrapassar ou não alcançar, como já dissemos. Ora, tanto a virtude intelectual como a moral ordenam-se para o bem, segundo ficou estabelecido. Por onde, estando o bem da virtude intelectual sujeito à medida, está sujeito também ao meio termo da razão. Ora, o bem da virtude intelectual é o verdadeiro: o verdadeiro absoluto, da virtude especulativa, como se disse; e o da virtude prática, o verdadeiro conforme ao apetite reto.

A verdade do nosso intelecto, absolutamente considerada, é como medida pela realidade. Pois a realidade é a medida do nosso intelecto, segundo se disse; pois, a verdade de uma opinião ou de uma oração depende de uma realidade que é ou não é. Assim, pois, o bem da virtude intelectual especulativa consiste num certo meio termo conforme a realidade mesma, enquanto diz ser o que é, e não ser o que não é; e nisso consiste a essência da verdade. O excesso se manifesta na afirmação falsa, que diz ser o que não é; e o defeito, em a negação falsa, que diz não ser o que é.

Por outro lado, a verdade da virtude intelectual prática, comparada com a realidade, está para ela como o que é medido; e assim, tanto nas virtudes intelectuais práticas, como nas especulativas, o meio termo é considerado na sua conformidade com a realidade. Mas em relação ao apetite, ele exerce o papel de regra e medida. Por onde, o meio termo da virtude moral, i. é, a retidão da razão, é também o da prudência; mas desta, enquanto regula e mede e daquela, como medida e regulada. Semelhantemente, o excesso e o defeito é tomado em acepções diversas, num e noutro caso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também a virtude moral tem a sua medida, como dissemos; e é pela conformidade com esta que é considerado o meio termo daquela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não há necessidade de proceder ao infinito, em relação às virtudes, porque a medida e a regra da virtude intelectual não é algum outro gênero de virtude, mas a realidade mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As coisas contrárias, em si mesmas, não têm contrariedade na alma, porque um é a razão de conhecermos o outro; e contudo, no intelecto, há a contrariedade da afirmação e da negação, que são contrárias entre si, como se diz no fim do Perihermeneias. Pois, embora o ser e o não-ser não sejam contrários, mas opostos por contrariedade, se os considerarmos como existentes na realidade, porque um é ente e outro, puro não-ente; contudo, referidos ao ato da alma, um e outro exprimem algum ser. Por onde, o ser e o não-ser são contraditórios; mas a opinião que considera o bem como bem é contrária a que o considera como não-bem. E entre esses contrários o meio termo é a virtude intelectual.

Art. 4 — Se a virtude teológica consiste num meio termo.

(IIª-IIªe, q. 17, a. 5, ad 2; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3. q. 4ª; De Virtut., 1, a. 13; q. 2, a. 2, ad 10, 13 ; q. 4. a. 1, ad 7: Rom., cap. XII, lect 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que a virtude teológica consiste num meio termo.

1. — Pois, o bem das outras virtudes consiste num meio termo. Ora, a virtude teológica as excede em bondade. Logo, com maioria de razão, consiste num meio termo.

2. Demais. — O meio termo da virtude moral está em ser o apetite regulado pela razão, enquanto que o da virtude intelectual, em ser o nosso intelecto medido pelo objeto. Ora, a virtude teológica tanto aperfeiçoa o intelecto como o apetite, como já se disse. Logo, também consiste num meio termo.

3. Demais. — A esperança, que é uma virtude teológica, é o meio termo entre o desespero e a presunção; semelhantemente, a fé se manifesta como meio termo entre heresias contrárias, como diz Boécio. Assim, confessando que em Cristo há uma só pessoa e duas naturezas, estamos num termo médio, entre a heresia de Nestório, que ensina existirem nele duas pessoas e duas naturezas, e a de Eutíquio, que só admite uma pessoa e uma natureza. Logo, a virtude teológica consiste num meio termo.

Mas, *em contrário*. — Em todos os casos em que a virtude consiste num meio termo, podemos pecar por excesso ou por defeito. Ora, em relação a Deus, objeto da virtude teológica, não podemos pecar por excesso; pois, diz a Escritura (Ecle 43, 33): Bendizendo vós ao Senhor, exaltai-o quando podeis; porque ele é maior que todo louvor. Logo, a virtude teológica não consiste num meio termo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o meio termo da virtude é considerado por conformidade com a sua regra ou medida, que podemos ultrapassar ou não alcançar. Ora, a virtude teológica é susceptível de

dupla medida — Uma fundada em a noção mesma de virtude. E assim a medida e a regra da virtude teológica é o próprio Deus. Porque a nossa fé é regulada pela verdade divina; a caridade, pela sua bondade; e a esperança, enfim, pela grandeza do seu poder e do seu amor. Ora, esta medida excede toda a faculdade humana. Por onde, o homem não poderá nunca amar a Deus, nele crer e nele esperar, tanto quanto deve. E portanto, com maior razão, não poderá haver aí nenhum excesso. Logo, o bem da virtude teologal não pode consistir num meio termo, mas será tanto melhor quanto mais se aproximar do sumo bem. — A outra regra ou medida da virtude teologal se funda em nós; porque, embora não possamos nos dar a Deus tanto quanto devemos, devemos contudo, crendo, esperando e amando-o, nos aproximar dele conforme a capacidade da nossa condição. Por onde, acidentalmente, podemos, quanto ao que nos diz respeito, distinguir na virtude teológica um meio e extremos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem das virtudes intelectuais e morais consiste num meio termo conforme a uma regra ou medida que podemos ultrapassar. O que não se dá com as virtudes teologais, em si mesmas consideradas, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes morais e intelectuais aperfeiçoam o nosso intelecto e o nosso apetite, em relação a uma medida e a uma regra criada; ao passo que as virtudes teológicas o fazem em relação à medida e à regra incriada. Logo, não há semelhança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esperança é um meio termo entre a presunção e o desespero, no que se refere a nós. Assim, dizemos que presume quem espera de Deus um bem que lhe excede a condição; e desespera por não esperar o que, por sua condição, poderia esperar. Mas não poderá haver superabundância de esperança, relativamente a Deus, cuja bondade é infinita. — Semelhantemente, a fé é um meio termo entre heresias contrárias, não por comparação com o seu objeto, que é Deus, em quem não podemos crer com excesso; mas enquanto a opinião humana mesma é um meio termo entre opiniões contrárias, como do sobredito resulta.

Questão 65: Da conexão das virtudes.

Em seguida devemos tratar da conexão das virtudes. E sobre esta questão, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se as virtudes morais são necessariamente conexas.

(III Sent., dist. XXXVI, a, 1 ; IV, dist. XXXIII, q. 3, a, 2, ad 6 :De Virtut., q. 5. a. 2; Quodl., XII, q, 15, a, 1 ; VI Ethic., lect, XI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não são necessariamente conexas.

1. — Pois, as virtudes morais são às vezes causadas pelo exercício dos atos, como já se provou. Ora, o homem pode exercitar os atos de uma virtude sem exercitar os de outra. Logo, pode possuir uma virtude moral sem outra.

2. Demais. — A magnificência e a magnanimidade são virtudes morais. Ora, podemos possuir as outras virtudes morais sem possuímos essas duas; pois, diz o Filósofo, que o pobre não pode ser magnífico, embora possa possuir outras virtudes; e que quem é digno de pouco e com isso se dignifica é sóbrio, mas não magnânimo. Logo, as virtudes morais não são conexas.

3. Demais. — Assim como as virtudes morais aperfeiçoam a parte apetitiva da alma, assim as intelectuais, a intelectiva. Ora, aquelas não são conexas, pois podemos ter uma ciência sem ter outra. Logo, estas também o não são.

4. Demais. — Se as virtudes morais são conexas só o poderão sê-lo pela prudência; ora, isto não basta para a conexão das virtudes morais. Pois, vemos que um pode ser prudente em relação a atos que pertencem a uma virtude, sem o ser em relação a atos de outra, assim como pode ter a arte relativa a certas produções, sem ter a relativa a outras. Ora, a prudência é a razão reta que nos guia no que devemos fazer. Logo: não é necessário sejam conexas às virtudes morais.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: As virtudes são de tal modo conexas e concatenadas entre si, que quem possui uma possui muitas. E Agostinho também diz: as virtudes existentes na alma humana de nenhum modo estão separadas entre si. E Gregório: sem as outras, uma virtude ou é absolutamente nula, ou imperfeita. E Túlio: Se confessas que não tens uma virtude, necessariamente não terás nenhuma.

SOLUÇÃO. — A virtude moral pode ser considerada perfeita ou imperfeita. Esta — como a temperança ou a fortaleza — não é mais do que uma inclinação nossa, oriunda da natureza ou do costume, para fazer alguma obra genericamente boa. E nesta acepção as virtudes morais não são conexas; pois, vemos que certos, por compleição natural ou por qualquer costume, são prontos para as ações liberais, sem o serem para o exercício da castidade. Por outro lado, a virtude moral perfeita é um hábito que inclina a fazer bem obras boas. E neste sentido devemos dizer que, como quase todos pensam, as virtudes morais são conexas. E disto há dupla razão, enquanto que certos distinguem diversamente as virtudes cardeais. — Assim, como já dissemos, uns as distinguem segundo certas condições gerais das virtudes e de modo que a discricção pertence à prudência; a retidão, à justiça; a moderação, à temperança; a firmeza de ânimo, à fortaleza, seja qual for à matéria relativamente à qual sejam consideradas. Ora, a esta luz, aparece manifestamente a razão da conexão; pois, a firmeza não merece o louvor devido à virtude se não for acompanhada da moderação, da retidão ou da discricção; e o mesmo se dá com as outras virtudes. E é esta razão de conexão que assinala Gregório, dizendo: as virtudes, como tais, estando separadas, não podem ser perfeitas, porque nem a prudência é verdadeira que não for justa,

temperante e forte. E o mesmo diz das outras virtudes, o que concorda com a razão semelhante que dá Agostinho.

Outros porém distinguem as virtudes em questão pelas suas matérias; e neste sentido, Aristóteles dá-lhes a razão da conexão. Pois, como já dissemos, nenhuma virtude moral pode existir sem a prudência. Porque é próprio da virtude moral, que é um hábito eletivo, fazer uma eleição reta; e para isso não basta só a inclinação para o fim devido, efetivada diretamente pelo hábito da virtude moral, mas é também preciso escolhermos diretamente os meios; e isto se realiza pela prudência, que aconselha, julga e preceitua sobre eles. E semelhantemente, a prudência não a podemos ter sem que tenhamos as virtudes morais; pois, ela é a razão reta do que devemos fazer, e procede dos fins das ações, como de princípios, em relação aos quais nos avimos retamente por meio das virtudes morais. Por onde, assim como a ciência especulativa não pode ser alcançada sem o intelecto dos princípios, assim também a prudência não o pode sem as virtudes morais. Donde manifestamente resulta que elas são conexas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das virtudes morais, umas aperfeiçoam o homem, no seu estado geral, i. é, relativamente ao que é comumente praticado no decurso de toda a vida humana. E por isso é necessário que ele se exercite simultaneamente nas matérias de todas as virtudes morais; e se, obrando bem, exercitá-las todas, adquirirá os hábitos de todas. Se porém, obrando bem, exercitar-se em relação a uma só matéria, p. ex., a ira — e não, a outra, — p. ex., a concupiscência — adquirirá, certo, o hábito de refrear aquela, o que, entretanto, não realizará a noção de virtude, pela falta de prudência no que respeita à concupiscência; assim como as inclinações naturais também não realizarão a noção perfeita de virtude, faltando a prudência.

Há outras virtudes morais, porém, que aperfeiçoam o homem, elevando-o a um estado eminente, como a magnificência e a magnanimidade. E como o exercício nas matérias destas virtudes não é da alçada de qualquer, comumente, pode alguém ter as outras virtudes morais, sem ter atualmente os hábitos dessas virtudes, se nos referimos às virtudes adquiridas. Se porém adquirir as outras virtudes tê-las-á a estas em potência próxima. Assim, quem pelo exercício, alcançou a liberalidade em relação a doações e gastos pequenos, adquirirá, com pequeno exercício, o hábito da magnificência, se lhe sobrevier abundância de dinheiro; do mesmo modo que o geômetra, com pouco estudo, adquire a ciência de uma conclusão na qual nunca pensou. Pois, consideramos como tendo uma coisa quem a tem com presteza, conforme aquilo do Filósofo: O que falta por pouco podemos considerar como quase não faltando.

Donde consta com clareza a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. RESPOSTA À TERCEIRA.** — As virtudes intelectuais versam sobre matérias diversas não ordenadas umas para as outras, como é claro nas diversas ciências e arte. E por isso, não existe nelas a conexão existente nas virtudes morais que versam sobre as paixões e as obras manifestamente entre si ordenadas. Pois, todas as paixões, procedentes de certas, que são as primeiras, — a saber, o amor e o ódio — terminam em certas outras, que são o prazer e a dor. E semelhantemente, todas as obras, que constituem a matéria das virtudes morais, ordenam-se umas para as outras e mesmo para as paixões. E é por isso que toda a matéria das virtudes morais cai no domínio da prudência. — Contudo, tudo o que é inteligível se ordena para os primeiros princípios. E desde então, todas as virtudes intelectuais dependem do intelecto dos princípios, como a prudência, das virtudes morais, conforme já foi dito. Mas os princípios universais, que o intelecto apreende, não dependem das conclusões, sobre as quais versam as outras virtudes intelectuais, assim como as virtudes morais dependem da prudência, porque o apetite move, de certo modo, a razão, e esta, aquele, como já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. — Os Objetos para que as virtudes morais inclinam, comportam-se, em relação à prudência, como princípios; porém, os produtos da arte não se referem a esta como princípios mas só

como matéria. Pois, é manifesto que, embora a razão possa ser reta relativamente a uma parte da matéria e não, relativamente à outra, não pode porém ser considerada reta, de nenhum modo, se houver falta de algum princípio; assim como não poderia possuir a ciência geométrica quem errasse em relação ao princípio —Qualquer todo é maior que uma das partes — porque, então, haveria de afastar-se muito da verdade, nas deduções seguintes. — E, além disso, os atos são ordenados uns para os outros, mas não, os produtos da arte, como dissemos. E portanto, a falta de prudência em relação a uma parte dos nossos atos, implicaria a mesma falta em relação aos outros, o que não pode dar-se em relação aos produtos da arte.

Art. 2 — Se as virtudes morais podem existir sem a caridade.

(I^a-IIae., q. 23, a. 7 ; III Sent., dist. XVII, q. 2, a. 4, q^a 3, ad 2; dist. XXXVI, q. 2; de Virtut., q. 5, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes morais podem existir sem a caridade.

1. — Pois, foi dito que todas as virtudes, exceto a caridade, podem ser comuns aos bons e aos maus. Ora, a caridade só pode existir nos bons, como no mesmo livro se diz. Logo, as outras virtudes podem ser possuídas sem a caridade.

2. Demais. — As virtudes morais podem ser adquiridas pelos atos humanos, como se disse. Ora, a caridade só pode ser possuída por infusão, conforme aquilo da Escritura (Rm 5, 5): a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Logo, as outras virtudes podem ser possuídas sem caridade.

3. Demais. — As virtudes morais, enquanto dependentes da prudência, são conexas entre si. Ora, a caridade não depende da prudência, e antes a excede, conforme a Escritura (Ef 3, 19): a caridade de Cristo excede a ciência. Logo, as virtudes morais não são conexas com a caridade, e podem existir sem ela.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (I Jo 3, 14): Aquele que não ama permanece na morte. Ora, as virtudes aperfeiçoam a vida espiritual, pois por elas é que vivemos retamente, como diz Agostinho. Logo, não podem existir sem o amor da caridade.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as virtudes morais, enquanto operativas do bem, ordenadamente ao fim que não excede a faculdade natural do homem, podem ser adquiridas por obras humanas. E assim adquiridas, podem existir sem a caridade, como existiram em muitos gentios. — Mas, enquanto operativas do bem, ordenadamente ao fim último sobrenatural, então realizam a essência da virtude perfeita e verdadeiramente, e não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. Ora, tais virtudes morais não podem existir sem a caridade. Pois, como já dissemos, as virtudes morais não podem existir sem a prudência, e esta não pode existir sem aquelas, que nos levam a proceder bem em relação a certos fins, dos quais procede a razão da prudência. Ora, pela sua razão reta, a prudência exige, que o homem proceda bem em relação ao último fim — a que o leva a caridade — muito mais que em relação aos outros fins, a que o levam as virtudes morais; assim como, na ordem especulativa, a razão reta implica, principalmente, o primeiro princípio indemonstrável que os contraditórios não podem ser simultaneamente verdadeiros. Do sobredito consta portanto, com clareza, que só as virtudes infusas são perfeitas e se chamam virtudes, absolutamente falando. Ao passo que as adquiridas — que são as outras — o são parcial e não absolutamente, porque ordenam bem o homem para um fim último, não absoluta, mas genericamente. E por isso, àquilo da Escritura (Rm 14, 23) —

Tudo o que não é segundo a fé é pecado — diz a Glosa de Agostinho: Onde falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa, mesmo acompanhada de ótimos costumes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido as virtudes se consideram na sua noção imperfeita. Do contrário, tomada a virtude moral em a noção perfeita, torna bom quem o possui e por consequência, não pode existir nos maus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe relativamente às virtudes morais adquiridas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a caridade exceda a ciência e a prudência, contudo esta depende daquela, como já dissemos, e, por consequência, também dela dependem todas as virtudes morais infusas.

Art. 3 — Se podemos ter a caridade, sem as outras virtudes morais.

(III Sent., dist. XXXVI, a. 2; De Virtut., q. 5, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que podemos ter a caridade sem as outras virtudes.

1. — Pois, aquilo para que basta só um se ordenam indevidamente vários. Ora, só a caridade basta para realizarmos todas as obras virtuosas, como consta claro da Escritura (I Cor 13, 4): a caridade é paciente, é benigna etc. Logo, possuída a caridade, as demais virtudes são supérfluas.

2. Demais. — Quem possui o hábito da virtude a pratica facilmente e nisso se compraz; por isso o prazer que temos em obrar é sinal do hábito, como se disse. Ora, muitos que não estão em pecado mortal, têm caridade e contudo sentem dificuldade em agir virtuosamente, e nisso não se comprazem senão no que respeita à caridade. Logo, muitos têm a caridade, que não têm as outras virtudes.

3. Demais. — A caridade existe em todos os santos. Ora, há santos que não tiveram certas virtudes; pois, diz Beda que os santos se humilham mais pelas virtudes que não têm do que se gloriam pelas que possuem. Logo, não é necessário tenha todas as virtudes morais quem tem a caridade.

Mas, *em contrário*, pela caridade cumpre-se a lei na sua totalidade, conforme o dito da Escritura (Rm 13, 8):aquele que ama ao próximo tem cumprido com a lei. Ora, a lei, na sua totalidade, não pode ser cumprida senão com todas as virtudes morais, porque ela preceitua sobre todos os atos virtuosos, como se disse. Logo, quem tem a caridade tem todas as virtudes morais. E Agostinho também diz, numa de suas epístolas, que a caridade inclui em si todas as virtudes cardeais.

SOLUÇÃO. — Todas as virtudes morais são infundidas simultaneamente com a caridade, porque Deus não age menos perfeitamente nas obras da graça que nas da natureza. Assim, vemos que em nenhum ser da natureza se encontra um princípio de qualquer obra sem existir o necessário à realização dessa obra; p. ex., os animais têm órgãos pelos quais a alma obra perfeitamente o que está no seu poder. Ora, é manifesto que a caridade, ordenando o homem ao seu último fim, é o princípio de todas as boas obras que podem ordenar-se para tal fim. Por onde é necessário que, com a caridade, sejam infundidas no homem todas as virtudes morais, pelas quais ele produz os vários gêneros de boas obras. E assim, é claro que as virtudes morais infusas são conexas não só pelo que respeita a prudência, mas também, a caridade; e que quem perde a caridade, pelo pecado mortal, perde também todas as virtudes morais infusas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para o ato de uma potência inferior ser perfeito é necessário existir a perfeição, não só na potência superior, mas também na inferior. Pois, se o agente

principal atuasse do modo devido, sem que o instrumento estivesse bem disposto, não poderia realizar uma obra perfeita. Por onde, para o homem empregar bem os meios, é necessário não só ter a virtude pela qual proceda retamente em relação ao fim, mas também as que o façam empregar com acerto os meios. Porque a virtude relativa ao fim se comporta como principal e motiva, em relação às que dependem do fim. E portanto, com a caridade, é necessário termos também as outras virtudes morais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes sucede, que quem possui um hábito sofre dificuldade no agir, e por conseqüência não se deleita nem se compraz com o ato, por algum impedimento extrínseco sobreveniente. Assim, quem tem o hábito da ciência pode sofrer dificuldade em inteligir, por causa da sonolência ou de alguma enfermidade. E semelhantemente, os hábitos das virtudes morais infusas padecem às vezes dificuldade no agir, por causa de certas disposições contrárias, resíduos de atos precedentes. E essas dificuldades não se apresentam nas virtudes morais adquiridas, porque o exercício dos atos, pelos quais elas se adquirem, elimina também as disposições contrárias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alguns santos se consideram como não possuindo certas virtudes, por padecerem dificuldades em as praticar, pela razão já dita, embora tenham os hábitos de todas as virtudes.

Art. 4 — Se a fé e a esperança podem, às vezes, existir sem a caridade.

(IIª. Ilae, q. 23, a. 7, ad 1 ; III Sent., dist .. XXIII, q. 3, a. 1, qª 2; dist. XXVI, q. 2. a. 3, qª 2; I Cor., cap. XIII lect. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que a fé e a esperança nunca existem sem a caridade.

1. — Pois sendo virtudes teologais, são mais dignas do que as virtudes morais, mesmo as infusas. Ora, estas não podem existir sem a caridade. Logo, nem a fé e a esperança.

2. Demais. — Só crê quem quer, diz S. Agostinho. Ora, a caridade existe na vontade, da qual é, a perfeição, como já dissemos. Logo, a fé não pode existir sem a caridade.

3. Demais. — Como diz Agostinho, a esperança não pode existir sem o amor. Ora é a este, como caridade, que ele se refere. Logo, a esperança não pode existir sem a caridade.

Mas, *em contrário*, a propósito de Mateus 1, 2 a Glosa diz que a fé gera a esperança e esta, a caridade. Ora, o gerador é anterior ao gerado e pode existir sem este. Logo, a fé pode existir sem a esperança e esta, sem a caridade.

SOLUÇÃO. — A fé e a esperança, assim como as virtudes morais, podem ser consideradas à dupla luz: como de certo modo incoativas, e como virtudes perfeitas na sua essência. Pois, ordenando-se a virtude à prática das boas obras, é perfeita a conducente a obras perfeitamente boas. E para isto não só boas devem elas ser, mas também, bem feitas; do contrário não haverá bem perfeito se, por bem, se entende o que é feito, embora não o seja bem; e portanto, também o hábito, princípio do que obramos, não realizará perfeitamente a noção de virtude. Assim, quem pratica a justiça por certo que faz bem; mas a sua obra não será o de uma virtude perfeita, se não o praticar bem, i. é, segundo a eleição reta, que se inspira na prudência. Logo, sem esta a justiça não pode ser virtude perfeita.

Assim, pois, a fé e a esperança podem, por certo, existir de algum modo sem a caridade, mas, sem esta, não podem realizar a noção perfeita da virtude. Pois, como a fé tem por objeto crer em Deus, e como crer é assentir na opinião de outrem, por vontade própria, o ato da fé não será perfeito, se a vontade

não quiser do modo devido. Ora, só influenciada pela caridade, que aperfeiçoa a vontade, pode esta querer do modo devido; porquanto, todo movimento reto dela procede do amor, no dizer de Agostinho. Por onde, a fé pode, certamente, existir sem a caridade, mas não como virtude perfeita; assim como a temperança ou a fortaleza não podem existir sem a prudência. E o mesmo se deve dizer da esperança, cujo ato consiste em ter em expectativa a futura beatitude dada por Deus. Esse ato será perfeito se se fundar nos méritos que já temos, o que não pode ser sem a caridade. Mas, se essa expectativa se fundar nos méritos que ainda não temos, mas que nos propomos adquirir no futuro, o ato será imperfeito, e pode existir sem a caridade. E portanto, a fé e a esperança podem existir sem a caridade, mas, sem esta, propriamente falando, as virtudes não existem; porque, a virtude, por essência, exige não somente que obremos de acordo com ela, mas ainda, que obremos retamente, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes morais dependem da prudência; ora, a prudência infusa, sem a caridade, não pode realizar a essência da prudência, por lhe faltar a relação devida com o primeiro princípio, que é o último fim. Ao passo que a fé e a esperança, por essência, não dependem da prudência nem da caridade; e, portanto, podem existir sem esta, embora então não sejam virtudes, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à fé, que realiza perfeitamente a essência da virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho se refere, no lugar aduzido, à esperança pela qual temos em expectativa a futura beatitude, fundada nos méritos que já possuímos; o que não pode ser sem a caridade.

Art. 5 — Se a caridade pode existir sem a fé e a esperança.

O quinto procede-se assim. — Parece que a caridade pode existir sem a fé e sem a esperança.

1. — Pois, a caridade é o amor de Deus. Ora, Deus pode ser amado por nós naturalmente, mesmo sem pressupor a fé ou a esperança da futura beatitude. Logo, a caridade pode existir sem a fé e sem a esperança.

2. Demais. — A caridade é a raiz de todas as virtudes, conforme aquilo da Escritura (Ef 3, 17): arraigados e fundados em caridade. Ora, a raiz às vezes não produz ramos. Logo, a caridade pode, às vezes, existir sem a fé, a esperança e as outras virtudes.

3. Demais. — Cristo teve caridade perfeita, e contudo não teve fé nem esperança, porque foi compreensor perfeito, como a seguir se dirá. Logo, a caridade pode existir sem a fé e sem a esperança.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Heb 11, 6): sem a fé é impossível agradar a Deus, o que pertence, por excelência, à caridade, conforme aquilo (Pr 8, 17): Eu amo aos que me amam. E a esperança também leva à caridade, como já dissemos. Logo, não podemos ter a fé sem a esperança e a caridade.

SOLUÇÃO. — A caridade significa não só amor de Deus, mas também uma certa amizade para com ele, a qual acrescenta ao amor a retribuição acompanhada de comunicação mútua, como se disse. E que isto pertence à caridade consta com clareza daquilo da Escritura (1 Jo 4, 16): aquele que permanece na caridade permanece em Deus, e Deus nele; e ainda (1 Cor 1, 9): Fiel é Deus, pelo qual fostes chamado à companhia de seu filho Jesus Cristo. E esta sociedade do homem com Deus que é, de algum modo, uma conversação familiar com ele, começa na vida presente pela graça e se completará na futura, pela glória. E ambas essas coisas nós as obtemos pela fé e pela esperança. Por onde, assim como não poderemos ter amizade com alguém se descrermos ou desesperarmos de poder ter com o mesmo alguma

sociedade ou familiar conversação, assim não poderemos ter amizade com Deus, que é a caridade, se não tivermos a fé, que nos faz crer nessa sociedade e conversação com Deus, e se não esperarmos pertencer a essa sociedade. E portanto, sem a fé e a esperança a caridade não pode existir de nenhum modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade não é qualquer amor de Deus, mas o pelo qual o amamos como objeto da beatitude, ao qual nos ordenamos pela fé e pela esperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A caridade é a raiz da fé e da esperança, porque lhes dá a perfeição da virtude; mas, a fé e a esperança, por sua própria natureza, são pressupostas à caridade, como já dissemos; e, portanto, a caridade não pode existir sem elas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo não teve fé nem esperança no que há numa e outra de imperfeito; mas em lugar de fé teve a visão plena, e em lugar da esperança, a plena compreensão. E portanto, teve caridade perfeita.

Questão 66: Da igualdade das virtudes.

Em seguida devemos tratar da igualdade das virtudes.

E sobre esta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se uma virtude pode ser maior ou menor.

(III Sent., disto XXXVI. a. 4 ; De Mato, q. 2. a. 9, ad 8 ; De Virtut., q. 5, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que uma virtude não pode ser maior ou menor.

1. — Pois, como diz a Escritura (Ap 21, 16), os lados da cidade de Jerusalém são iguais, significando aqui —lados— virtudes, como diz a Glosa a esse lugar. Logo, todas as virtudes são iguais e portanto uma não pode ser maior que outra.

2. Demais. — Tudo aquilo que é, por essência, máximo, não pode ser maior nem menor. Ora, tal é a virtude, que é, no dizer do Filósofo o que, na potência, é último; e Agostinho também diz, que as virtudes são o máximo bem, de que ninguém pode usar mal. Logo, uma virtude não pode ser maior nem menor.

3. Demais. — A quantidade do efeito se mede pela virtude do agente. Ora, as virtudes perfeitas, que são as infusas, procedem de Deus, cuja virtude é uniforme e infinita. Logo, uma virtude não pode ser maior que outra.

Mas, *em contrário*. — Onde pode haver aumento e superabundância pode haver desigualdade. Ora, nas virtudes há superabundância e aumento, conforme aquilo da Escritura (Mt 5, 20): se a vossa justiça não for maior e mais perfeita que a dos escribas e as dos Fariseus, não entrareis no reino dos céus; e ainda (Pr 15, 5): Na abundante justiça há uma grandíssima força.

SOLUÇÃO. — A questão de saber se uma virtude pode ser maior que outra pode ser entendida de dois modos. — Primeiro, no concernente a virtudes especificamente diferentes, e então é manifesto que uma é maior que outra. Pois, sempre a causa é mais poderosa que o efeito; e, nos efeitos, há tanto maior poder quanto maior é a proximidade da causa. Ora, é claro pelo que já foi dito, que a causa e a raiz do bem humano é a razão. E portanto, a prudência, que aperfeiçoa a razão, tem preferência, quanto à bondade, sobre as outras virtudes morais que aperfeiçoam a potência apetitiva enquanto participando da razão. E dentre estas por sua vez será melhor a que mais participa da razão. Por isso a justiça, que tem sua sede na vontade, tem preferência sobre as outras virtudes morais; e a fortaleza, cuja sede é o irascível, tem preferência sobre a temperança, cuja sede é o concupiscível, que participa menos da razão, como se vê em Aristóteles.

De outro modo, a questão pode ser entendida no concernente às virtudes da mesma espécie. E então, como já dissemos, quando tratamos da intensidade dos hábitos, uma virtude pode ser considerada como maior ou menor, quer em si mesma, quer em relação ao sujeito participante. — Se pois a considerarmos em si mesma, a grandeza ou pequenez da virtude depende da sua extensão. Assim, aquele que tem uma virtude, p. ex., a temperança, a tem em toda a sua extensão, o que não se dá com a ciência e com a arte, pois o gramático não sabe tudo o que respeita à gramática. E neste sentido andaram bem os estóicos, como refere Simplício dizendo que a virtude, bem como a ciência e a arte não é susceptível de mais nem de menos, porque a virtude, por essência, consiste num máximo. — Se porém considerarmos a virtude relativamente ao sujeito participante, então pode ser maior ou menor, quer referente à mesma pessoa, em tempos diversos, quer referente a pessoas diversas. Porque, para

alcançar o meio termo da virtude, dependente da razão reta, um tem melhor disposição que outro, quer por estar mais acostumado, quer por melhor disposição natural, quer por ter uma razão que julga com mais perspicácia, ou ainda quer por um maior dom da graça, que é dada a cada um segundo a medida do dom de Cristo, como diz a Escritura (Ef 4, 7). E neste ponto é falha a doutrina dos estóicos quando ensinam que não pode ser considerado virtuoso senão quem tiver suma disposição para a virtude. Porque, a virtude, na sua essência, não exige alcancemos o meio termo da razão reta, de modo absoluto, como pensavam os estóicos; mas basta atinjamos as proximidades desse meio, como se disse. Pois, um atinge mais aproximada e prontamente que outro um mesmo sinal indivisível, como nô-lo mostram os sagitários que, atiram a um certo alvo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A igualdade de que se trata não deve ser considerada como quantidade absoluta, mas proporcionalmente; porque todas as virtudes humanas aumentam, deste último modo, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse máximo último que é próprio da virtude pode se apresentar como sendo mais ou menos bom, conforme os modos supra-referidos; pois, não consistem num último termo indivisível, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus não obra por necessidade natural, mas conforme a ordem da sua sabedoria, pela qual dá as virtudes aos homens, segundo medidas diversas, conforme aquilo da Escritura (Ef 4, 7): a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo.

Art. 2 — Se todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.

(II Sent., dist. XLII, q. 2. a. 5. ad 6; III, dist. XXXVI. a. 4; De Malo, q.2, a. 9, ad 8; De Virtut., q. 5, a. 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que todas as virtudes de um mesmo homem não são igualmente intensas.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Cor 7, 7), porém cada um tem de Deus seu próprio dom: uns na verdade duma sorte, e outro da outra. Ora, se todos tivessem de certo modo, por dom de Deus todas as virtudes infusas, não teriam uns dons diferentes de outros. Logo, nem todas as virtudes são iguais num mesmo homem.

2. Demais. — Se todas as virtudes de um mesmo homem fossem igualmente intensas, quem excedesse a outrem por uma determinada virtude o excederia também por todas as outras. Ora, isto é evidentemente falso. Pois, muitos santos são principalmente louvados em relação a virtudes diversas: assim, Abraão, pela fé; Moisés, pela mansidão; Jó, pela paciência. E por isso na Igreja se canta de um confessor (Ecle 44, 20): Não se achou outro semelhante a ele, no guardar a lei do Excelso; pois, cada um tem a prerrogativa de uma determinada virtude. Logo, nem todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.

3. Demais. — Tanto mais intenso é um hábito e tanto mais deleitável e prontamente nos faz obrar. Ora, a experiência ensina que um pratica uns atos virtuosos mais deleitável e prontamente que outros. Logo, nem todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que os iguais em fortaleza são-no também em prudência e temperança, e assim por diante. Ora, isto não se daria se todas as virtudes de um mesmo homem não fossem iguais. Logo, elas o são.

SOLUÇÃO. — A quantidade das virtudes pode ser considerada à dupla luz, como já dissemos. Ou quanto à essência específica delas, e então não há dúvida que uma virtude é num mesmo homem maior que outra; assim, a caridade, maior que a fé e a esperança. Ou quanto à participação do sujeito i. é, enquanto num determinado sujeito tem maior ou menor intensidade; e neste sentido todas as virtudes de um mesmo homem são iguais, por uma igualdade proporcional, enquanto nele crescem igualmente, assim como os dedos da mão, quantitativamente desiguais, são iguais proporcionalmente por proporcionalmente crescerem.

Ora, devemos compreender esta noção de igualdade como a de conexão, pois a igualdade é uma certa conexão quantitativa das virtudes. Ora, como já dissemos, à conexão das virtudes podemos assinalar duplo fundamento.

O primeiro concorda com a interpretação daqueles que, pelas quatro virtudes cardeais entendem quatro condições gerais das virtudes, cada uma das quais se manifesta simultaneamente com as outras, em qualquer matéria. E então, as virtudes, em relação a uma dada matéria, não podem ser consideradas iguais se não tiverem todas essas condições iguais. E esta é a razão da igualdade delas dada por Agostinho, quando escreve: Se disseres que, dentre vários homens de fortaleza igual, um sobressai pela prudência resulta que a fortaleza deste será menos prudente; e, do mesmo modo, nem todos serão de fortaleza igual, quando a fortaleza de um for mais prudente; e o mesmo verás em relação às demais virtudes, se as percorreres todas, a essa luz.

Um segundo fundamento é dos que entenderam que as virtudes cardeais têm matérias determinadas. E a esta luz a conexão das virtudes morais se funda na prudência e, quanto às virtudes infusas, na caridade e não na inclinação, que é dependente do sujeito, como já dissemos. Assim, pois, podemos descobrir o fundamento da igualdade das virtudes na prudência, quanto ao que todas as virtudes morais têm de formal. Por onde, quem tiver uma razão igualmente perfeita há de, proporcionalmente a essa razão reta, estabelecer o meio termo em qualquer matéria das virtudes. Porém, quanto ao que as virtudes morais têm de material, i. é, quanto à inclinação mesma para o ato virtuoso, pode um homem praticar mais prontamente um do que outro ato virtuoso, quer por natureza, quer por costume, ou ainda pelo dom da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar do Apóstolo pode ser entendido dos dons da graça gratuita, que não são comuns a todos, nem são todos iguais num mesmo homem. — Ou se pode dizer que se refere à medida da graça santificante, segundo a qual um abunda em todas as virtudes mais que outro, por causa da maior abundância da prudência, ou também da caridade, que obra a conexão entre todas as virtudes infusas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um santo é louvado principalmente por uma virtude, e outro, por outra, por praticar pronta e excelentemente um do que outro ato virtuoso.

E daqui consta também com clareza a resposta **À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se as virtudes morais têm preeminência sobre as intelectuais.

(IIª. Ilae, q. 23, a. 6. ad 1 ; IV Sent., dist. XXXIII, q. 3, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as virtudes morais têm preeminência sobre as intelectuais.

1. — Pois, o que é mais necessário e mais permanente é melhor. Ora, as virtudes morais são mais permanentes mesmo que as ciências, que são virtudes intelectuais; logo, também são mais necessárias à vida humana. Logo, têm preeminência sobre as virtudes intelectuais.

2. Demais. — A virtude, por essência, torna bom quem a possui. Ora, as virtudes morais é que tornam o homem bom, não porém as intelectuais, a não ser talvez a prudência, unicamente. Logo, as virtudes morais são melhores que as intelectuais.

3. Demais. — O fim é mais nobre que os meios. Mas, como se disse, a virtude moral torna reta a intenção do fim, ao passo que a prudência torna reta a eleição dos meios. Logo, a virtude moral é mais nobre que a prudência, virtude intelectual que versa sobre a moralidade.

Mas, *em contrário*. — A virtude moral reside em a nossa parte racional por participação, ao passo que a intelectual, por essência, como se disse. Ora, o racional por essência é mais nobre que o racional por participação. Logo, as virtudes intelectuais são mais nobres que as morais.

SOLUÇÃO. — Em dois sentidos podemos compreender uma coisa como maior que outra: absoluta e relativamente. Ora, nada impede que o melhor absolutamente não o seja, relativamente; assim, embora filosofar seja melhor que enriquecer, não o é contudo para quem sofre necessidades. A consideração absoluta se funda na essência específica. Ora, como a virtude se especifica pelo seu objeto, segundo já dissemos, mais nobre, absolutamente falando, é a que tem um objeto mais nobre. Ora, é manifesto que o objeto da razão é mais nobre que o do apetite; pois, ao passo que aquela apreende o universal, este tende para as coisas enquanto particulares. Por onde, absolutamente falando, as virtudes intelectuais, que aperfeiçoam a razão, são mais nobres que as morais, que aperfeiçoam o apetite. Se porem considerarmos a virtude relativamente ao ato, a moral, que aperfeiçoa o apetite, o qual atualiza as outras potências, como já dissemos, é mais nobre. E como se chama virtude àquilo que, sendo perfeição da potência, é princípio de um ato, essa denominação convém, por essência, mais às virtudes morais que às intelectuais, embora estas constituam, absolutamente falando, hábitos mais nobres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes morais são mais duradouras que as intelectuais por se exercerem relativamente à vida comum. Mas é manifesto que os objetos das ciências, que são necessárias e têm sempre o mesmo modo de existir, são mais permanentes que os das virtudes morais, que são atos particulares. E o serem as virtudes morais mais necessárias à vida humana, não prova que sejam, absolutamente, as mais nobres, senão só relativamente. Portanto, as virtudes intelectuais especulativas, por isso mesmo que não se ordenam a outro fim, como o útil, são mais dignas. E isto porque elas causam de certo modo, em nós, uma felicidade incoativa e a felicidade consiste no conhecimento da verdade, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes morais, e não as intelectuais, tornam o homem bom, absolutamente falando, porque o apetite move para o seu ato as outras potências, como já dissemos. Por onde, isto não prova senão que as virtudes morais são, relativamente, melhores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência não só dirige as virtudes morais na eleição dos meios, mas também na pre-instituição do fim. Ora, o fim de cada virtude moral é atingir o meio termo, na sua matéria própria, e este é determinado pela razão reta dirigida pela prudência, como se disse.

Art. 4 — Se a justiça é a principal entre as virtudes morais.

(Supra, a. 1 ; II^a. IIae, q. 58, a. 12; q. 123, a. 12; q. 141, a. 8; IV Sent., dist. XXXIII, q. 3, a. 3 ; De Virtut., q. 5, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a justiça não é a principal entre as virtudes morais.

1. — Pois, dar a alguém do seu é mais do que lhe restituir o devido. Ora, aquilo é próprio da liberalidade, isto, da justiça. Logo, parece que a liberalidade é maior virtude que a justiça.

2. Demais. — O que há num ser de mais perfeito é o que nele há também de maior. Ora, como diz a Escritura (Tg 1, 4), a paciência é perfeita nas suas obras. Logo, é maior que a justiça.

3. Demais. — A magnanimidade obra o que é grande, em todas as virtudes, como se disse. Logo, ela engrandece a própria justiça e portanto é maior que esta.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a justiça é a preclaríssima das virtudes.

SOLUÇÃO. — Uma virtude pode ser considerada, na sua espécie, maior ou menor, absoluta ou relativamente falando. É absolutamente maior aquela em que esplende um maior bem racional, como já dissemos. E a esta luz, a justiça tem preexcelência sobre todas as virtudes morais, como sendo mais próxima da razão; o que claramente se manifesta tanto pelo seu sujeito como pelo seu objeto. Pois, o sujeito da justiça é a vontade, que é o apetite racional, segundo já foi claramente estabelecido. O objeto ou matéria da justiça são os atos pelos quais o homem tem relação, não só consigo mesmo, mas também com outrem. Por onde, a justiça é a preclaríssima das virtudes, como se disse.

E quanto às outras virtudes morais, que versam sobre as paixões, tanto mais esplenderá em cada uma o bem da razão, quanto mais importantes forem os objetos relativamente aos quais o movimento apetitivo se sujeitar à razão. Ora, o maior bem do homem, de que dependem todos os outros, é a vida. E portanto, a fortaleza, que sujeita à razão o movimento apetitivo, no relativo à morte e à vida, ocupa o primeiro lugar entre as virtudes morais que versam sobre as paixões; contudo, ela se subordina à justiça. E por isso o Filósofo diz, que, necessariamente, as máximas virtudes são as mais honradas pelos outros, pois a virtude é uma potência benefactiva. É por isto que se honram principalmente, os fortes e os justos, porque, a fortaleza é útil na guerra, e a justiça, na guerra e na paz. Depois da fortaleza vem a temperança, que sujeita o apetite à razão no atinente ao que se ordena imediatamente à vida, quer isso se considere individualmente, quer especificamente, como no caso dos alimentos e das relações sexuais. E assim, essas três virtudes, simultaneamente com a prudência, consideram-se principais, mesmo em dignidade.

Relativamente porém, dizemos que uma virtude é maior, por acrescentar à virtude principal um adminículo ou ornato. Assim também a substância é, absolutamente falando, mais digna que o acidente; o que não impede seja, relativamente falando, um acidente mais digno, por aperfeiçoar a substância por algum ser accidental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato de liberalidade há-se de fundar sobre o da justiça, pois, o dom não seria liberal se não o fizéssemos com o que é nosso, como se disse. Por onde, sem a justiça, que discerne o nosso, do alheio, não pode haver liberalidade; mas aquela pode existir sem esta. Portanto, absolutamente falando, a justiça é maior que a liberalidade, por ser mais geral e lhe servir de fundamento. Mas, relativamente, a liberalidade é maior, por ser um como ornato da justiça, e seu suplemento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a paciência é perfeita nas suas obras, no que respeita ao sofrimento dos males, em relação aos quais ela não só exclui a injusta vingança, que a justiça também exclui; nem só o ódio, como o faz a caridade; nem só a ira, como o faz a mansidão; mas também a tristeza desordenada, raiz de todos os males que acabamos de enumerar. E por isso, é mais perfeita e maior, porque, na matéria em questão, extirpa a raiz. Mas não é, absolutamente falando, mais perfeita que as outras virtudes, porque a fortaleza não somente suporta os sofrimentos sem se perturbar, o que também faz a paciência, mas também os afronta, quando necessário. Por onde, quem é forte é paciente, mas não, vice-versa. Pois, a paciência é parte da fortaleza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não pode haver magnanimidade sem a preexistência das outras virtudes, como se disse. Por isso ela é como o ornato das outras. E portanto, é maior que todas as outras, relativa e não absolutamente.

Art. 5 — Se a sabedoria é a maior das virtudes intelectuais.

(Supra, q. 57. a. 2. ad 2 ; VI Ethic., lect. VI).

O quinto discute-se assim. — Parece que a sabedoria não é a maior das virtudes intelectuais.

1. — Pois, quem dirige é maior que o dirigido. Ora, parece que a prudência impera sobre a sabedoria como diz o Filósofo: esta, i. é, a política, relativa à prudência, segundo ficou dito, esta preordena quais as artes que devem existir no Estado, e quais e até que ponto cada um as deve estudar. Ora, como a sabedoria também faz parte da ciência, resulta que a prudência é maior que ela.

2. Demais. — É da essência da virtude ordenar o homem à felicidade, pois, ela é a disposição do que é perfeito para o que é ótimo, como se disse. Ora, a prudência é a razão reta dos atos, pelos quais alcançamos a felicidade; ora, a sabedoria não considera esses atos. Logo, a prudência é maior que ela.

3. Demais. — Tanto mais perfeito, tanto maior é o conhecimento. Ora, podemos ter um conhecimento mais perfeito das coisas humanas, com as quais se ocupa a ciência, do que das divinas, objeto da sabedoria, como diz Agostinho; porque as coisas divinas são incompreensíveis, conforme aquilo da Escritura (Jó 36, 26): Com efeito, Deus é grande, que sobreexcede a nossa ciência. Logo a ciência é maior virtude que a sabedoria.

4. Demais. — O conhecimento dos princípios é mais digno que o das conclusões. Ora, a sabedoria, como as outras ciências, conclui partindo de princípios indemonstráveis, objeto do intelecto. Logo, o intelecto é maior virtude que a sabedoria.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a sabedoria é como a cabeça das virtudes intelectuais.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a grandeza específica de uma virtude depende do seu objeto. Ora; o objeto da sabedoria tem precedência sobre os objetos de todas as virtudes intelectuais, pois, é Deus, causa altíssima, como já dissemos. E como pela causa julgamos do efeito, e pela causa superior, das inferiores, à sabedoria cabe julgar de todas as outras virtudes intelectuais e ordená-las a todas, e é quase arquetônica em relação a todas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Versando a prudência sobre as coisas humanas e a sabedoria, sobre a causa altíssima, é impossível seja a prudência maior virtude que a sabedoria, a menos que, como se disse, o homem fosse o que há de maior no mundo. Por onde, devemos concluir, conforme também já está dito que a prudência não governa a sabedoria, mas ao inverso, pois, como diz

a Escritura (1 Cor 2, 15), o espiritual julga todas as coisas, e ele não é julgado de ninguém. Assim, a prudência não deve se ocupar com as coisas altíssimas, que a sabedoria considera, mas dirige aquilo que se ordena à sabedoria, i. é, se ocupa com o modo pelo qual os homens devem chegar à sabedoria. E por aí a prudência ou política é ministra da sabedoria, pois conduz a ela, preparando-lhe a via, como o ostiário ao rei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prudência considera os meios pelos quais chegamos à felicidade, ao passo que a sabedoria considera o objeto mesmo da felicidade que é o inteligível altíssimo. Ora, se a sabedoria fosse perfeita no considerar o seu objeto, nesse ato consistiria a felicidade perfeita. Mas, como o ato da sabedoria nesta vida é imperfeito, em relação ao seu principal objeto que é Deus, esse ato é uma como incoação ou participação da felicidade futura. E portanto, está mais próxima da felicidade que a prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, um conhecimento é superior a outro, ou porque tem um objeto mais nobre, ou pela sua certeza. Se porém os objetos fossem iguais em bondade e nobreza, a virtude mais certa será a maior. Mas a menos certa porém, com objetos mais altos e mais importantes, é superior a mais certa, mas que tem por objeto coisas inferiores. Por isso o Filósofo diz que é grande coisa poder conhecer algo sobre as coisas celestes, mesmo por uma razão débil e local. E, noutra lugar, Aristóteles diz, que é preferível conhecer um pouco dos seres mais nobres, que conhecer muito de seres inferiores. Por onde, a sabedoria, cujo objeto é o conhecimento de Deus, o homem, no estado da vida presente, não pode alcançá-la perfeitamente, de modo a ter-lhe a posse, o que só é próprio de Deus, como se disse. Porém, mesmo esse pequeno conhecimento, que, pela sabedoria, podemos ter de Deus, é preferível a qualquer outro.

RESPOSTA À QUARTA. — A verdade e o conhecimento dos princípios indemonstráveis depende da natureza dos termos. Assim, quem souber o que é o todo e o que é a parte, imediatamente compreenderá que o todo é maior que a parte. Ora, conhecer em que consiste o ente e o não-ente, o todo e a parte, e tudo o mais que resulta do ser e de que se constituem como termos; os princípios indemonstráveis, isso pertence à sabedoria. Pois, o ser comum é efeito próprio da causa altíssima, i. é, Deus. E portanto, a sabedoria não só se serve dos princípios indemonstráveis, que é o objeto do intelecto, para por eles chegar a conclusões, como o fazem também as outras ciências, mas também os julga e disputa contra os que os negam. Donde se conclui que a sabedoria é maior virtude que o intelecto.

Art. 6 — Se a caridade é a maior das virtudes teologais.

(II^a. Ilae , q. 23, a. 6).

O sexto discute-se assim. — Parece que a caridade não é a maior das virtudes teologais.

1. — Pois, como a fé reside no intelecto, e a esperança e a caridade na potência apetitiva, como já se disse, resulta que a fé está para a esperança e a caridade, como a virtude intelectual para a moral. Ora, aquela é maior que esta, como do sobredito resulta. Logo, a fé é maior que a esperança e a caridade.

2. Demais. — O resultado de uma adição é maior que o adicionado. Ora, parece que a esperança é como que adicionada à caridade, pois pressupõe o amor, como diz Agostinho, porque torna mais intensa a tendência para a coisa amada. Logo, é maior que a caridade.

3. Demais. — A causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, a fé e a esperança são causas da caridade, conforme a glosa de Mateus 1, que diz que a fé gera a esperança e a esperança, a caridade. Logo, a fé e a esperança são maiores que a caridade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 13, 13): Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estas três virtudes; porém a maior delas é a caridade.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a grandeza específica da virtude depende do objeto. Ora, como são três as virtudes teologais referentes a Deus, como objeto próprio, uma não pode ser considerada maior que outra por ter um objeto maior, mas por estar mais próxima dele. E deste modo, a caridade é a maior de todas. Pois, as outras implicam, por essência, uma certa distância do objeto, porquanto a fé versa sobre o que não vemos, e a esperança sobre o que não temos. Ao passo que o amor de caridade recai sobre o que já possuímos, pois o amado está, de certa maneira, no amante; e, pelo afeto, este é levado a unir-se àquele; e por isso, diz a Escritura (1 Jo 4, 16): aquele que permanece na caridade permanece em Deus, e Deus nele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé não está para a esperança e a caridade como a prudência para as virtudes morais. E isto por duas razões. — A primeira é que as virtudes teologais tem um objeto superior à alma humana, ao passo que a prudência e as virtudes morais versam sobre o que é inferior ao homem. Ora, o amor do que é superior ao homem é mais nobre que o conhecimento. Pois, o conhecimento se completa pela presença do objeto no sujeito conhecente, enquanto que o amor, pela tendência do amante para o amado. Ora, o superior ao homem é mais nobre em si mesmo do que pelo modo que nele existe, pois aquilo que em outrem existe, existe ao modo deste. O contrário sucede com o inferior ao homem. — A segunda é que a prudência modera os movimentos apetitivos, dependentes das virtudes morais. Ora, a fé não modera o movimento apetitivo tendente para Deus, que pertence às virtudes teologais, mas somente mostra o objeto. Ora, o movimento apetitivo para o objeto excede o conhecimento humano, conforme aquilo da Escritura (Ef 3, 19): a caridade de Cristo, que excede todo entendimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A esperança pressupõe o amor d'aquilo que esperamos alcançar, que é o amor de concupiscência, pelo qual mais nos amamos a nós mesmos, quando desejamos o bem, que qualquer outra coisa. Ao passo que a caridade implica o amor de amizade, ao qual nos leva a esperança, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A causa perficiente tem prioridade sobre o seu efeito, mas não a causa dispositiva. Do contrário, o calor do fogo seria mais forte que a alma, à qual ele dispõe a matéria, o que é evidentemente falso. Assim, pois, a fé gera a esperança, e esta, a caridade, enquanto uma dispõe para a outra.

Questão 67: Da duração das virtudes depois desta vida.

Em seguida devemos tratar da duração das virtudes depois desta vida.

E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se as virtudes morais permanecem depois desta vida.

(IIª. Ilae, q. 136, a. 1, ad 1 ; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 4 ; De Virtut., q. 5, a. 4).

O primeiro discute-se assim.— Parece que as virtudes morais não permanecem depois desta vida.

1. — Pois no estado da glória futura os homens serão como anjos, como diz a Escritura (Mt 22, 30). Ora, é ridículo atribuir aos anjos virtudes morais, como se disse. Logo, também os homens, depois desta vida, não terão virtudes morais.

2. Demais. — As virtudes morais aperfeiçoam o homem na vida ativa. Ora, não há atividade na vida futura, como diz Gregório: As obras da vida ativa desaparecem com o corpo. Logo, as virtudes morais não permanecem depois desta vida.

3. Demais. — A temperança e a coragem, que são virtudes morais, são relativas às partes irracionais, como diz o Filósofo. Ora, estas partes desaparecem com a desaparecimento do corpo, por serem atos de órgãos corpóreos. Logo, parece que as virtudes morais não permanecem depois desta vida.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 1, 15): A justiça é perpétua e imortal.

SOLUÇÃO. — Como refere Agostinho, Túlio ensinou que, depois desta vida, não mais existem as quatro virtudes cardeais, e que então os homens serão felizes só pelo conhecimento da natureza, que é melhor e mais desejável que tudo, conforme diz Agostinho no mesmo lugar; mas por aquela natureza que criou todas as naturezas. E Agostinho, por sua vez, determina que essas virtudes existem na vida futura, mas de outro modo.

Para prová-lo devemos saber que, essas virtudes têm algo de formal e algo de quase material. O que nelas há de material é uma inclinação da parte apetitiva para as paixões ou operações, segundo um certo modo. Mas como este modo é determinado pela razão, o que há de formal em todas as virtudes é a ordem mesma da razão.

Portanto, devemos concluir que as virtudes em questão, pelo que tem de material, não permanecem na vida futura; pois, nela não existirá mais concupiscência nem prazeres do comer ou venéreos; nem temor e coragem provocados pelo perigo da morte; nem distribuições ou comunicações de coisas que servem ao uso da vida presente. Mas quanto ao que há nelas de formal, permanecerão perfeitíssimamente depois desta vida, nos bem-aventurados, sendo então a razão de cada um retíssima quanto ao que lhe diz respeito, nesse novo estado; e a potência apetitiva se moverá absolutamente obediente à ordem da razão, em tudo o que a esse estado pertence. E por isso Agostinho no mesmo lugar diz que, então, haverá prudência sem nenhum perigo de erro; fortaleza, sem o sofrimento de suportar os males; temperança sem a repugnância da concupiscência; de modo que a prudência consistira em não preferir nenhum bem a Deus nem com ele o igualar; a fortaleza, em se unir com ele fortemente; a temperança, em não se deleitar com nenhum vício nocivo. Quanto à justiça é claro que o ato que dela permanecer será submeter-se a Deus, pois já nesta vida é ato de justiça sujeitarmo-nos aos superiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido o Filósofo se refere ao que há de material nessas virtudes morais; i. é, à justiça, quanto à comunicação e à distribuição (dos bens); à fortaleza, quanto ao que nos causa terror e perigo; à temperança, quanto às vis concupiscências.

E semelhantemente se deve responder à segunda. — Tudo o que respeita a vida ativa constitui a parte material da virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há duplo estado depois desta vida: um, anterior à ressurreição, estando as almas separadas do corpo; outro, posterior a ela, quando de novo se unirem aos seus corpos. Neste último estado existirão, como agora, as potências irracionais em órgãos corpóreo; e portanto, poderá existir a fortaleza, no irascível e no concupiscível; a temperança, estando ambas essas potências perfeitamente dispostas a obedecer à razão. Mas no estado anterior à ressurreição as partes irracionais não existirão na alma, atualmente, mas só radicalmente na essência dela, como já dissemos na primeira parte. Por onde, as virtudes de que tratamos só existirão em ato na sua raiz, i. é, na razão e na vontade, onde estão os como que seminários delas, como já dissemos. A justiça porém, que reside na vontade, permanecerá mesmo em ato. E por isso dela especialmente se diz que é perpétua e imortal, seja em razão do sujeito, por ser a vontade incorruptível; seja também pela semelhança do ato, como já antes se disse.

Art. 2 — Se as virtudes intelectuais perduram depois desta vida.

(I, q. 89, a. 5, 6 ; III Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 4 ; IV, dist. I, q. 1, a. 2; I Cor., cap. XIII, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes intelectuais não perduram depois desta vida.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Cor 13, 8), a ciência será abolida, porque conhecemos em parte. Ora, assim como o conhecimento da ciência é parcial, i. é, imperfeito, o mesmo se dá com o conhecimento das outras virtudes intelectuais, enquanto durar esta vida. Logo, depois dela, todas desaparecerão.

2. Demais. — O Filósofo diz, que a ciência, sendo um hábito, é uma qualidade dificilmente removível, pois não o perdemos facilmente, senão só por alguma forte transmutação ou doença. Ora, nada opera maior mudança no corpo humano que a morte. Logo, a ciência e as demais virtudes intelectuais não perduram depois desta vida.

3. Demais. — As virtudes intelectuais tornam a inteligência apta a operar retamente o seu ato próprio. Ora, depois desta vida o intelecto já não age, porque a alma não pode inteligir nada sem o fantasma, como se disse; ora, os fantasmas que só podem existir em órgãos corpóreos, não permanecem depois desta vida. Logo, também não perduram, depois dela, as virtudes intelectuais.

Mas, *em contrário*, o conhecimento do universal e do necessário é mais estável que o do particular e contingente. Ora, o homem continua a ter, depois desta vida, o conhecimento do particular e do contingente, p. ex., daquilo que fez ou sofreu, conforme a Escritura (Lc 16, 25): lembra-te que recebestes os teus bens em tua vida, e que Lázaro, semelhantemente, teve os seus males. Logo, com maior razão, permanece o conhecimento do universal e do necessário, objeto da ciência e das outras virtudes intelectuais.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte, uns ensinaram que as espécies inteligíveis não permanecem no intelecto possível, senão enquanto ele entende em ato; e quando cessa a inteligência atual, as espécies só se conservam na imaginativa e na memória, que, como potências sensitivas são atos de órgãos corpóreos. Ora, tais potências se dissolvem com a dissolução do corpo. E portanto, sendo

assim, a ciência, nem qualquer outra virtude intelectual, perdurará, depois desta vida, uma vez corrupto o corpo.

Mas esta opinião é contra a doutrina de Aristóteles, que diz que o intelecto possível se atualiza quando, se torna cada uma das coisas singulares, como ciente, embora seja potencial em relação ao conhecimento atual. Também é contra a razão, por serem as espécies inteligíveis recebidas pelo intelecto possível ao seu modo, imovelmente; sendo por isso que ele se chama lugar das espécies, quase conservador das espécies inteligíveis. Ao passo que os fantasmas, dependentemente dos quais o homem entende nesta vida, aplicando-lhes as espécies inteligíveis, como dissemos na Primeira Parte, desaparecem com a dissolução do corpo.

Por onde, no concernente aos fantasmas, que lhes são como materiais, as virtudes intelectuais destroem-se com a destruição do corpo; perduram porém no atinente às espécies inteligíveis, existentes no intelecto possível. Ora, as espécies são como as formas das virtudes intelectuais. Por onde, depois desta vida, elas permanecem, pelo que têm de formal; não porém pelo que têm de material, como já dissemos a respeito das virtudes morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras do Apóstolo se devem entender relativamente ao que há de material na ciência e ao modo de entender; porque, nem os fantasmas continuarão a existir depois da destruição do corpo, nem haverá então uso da ciência dependente dos fantasmas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela doença se destrói o que há de material no hábito da ciência, isto é, no referente aos fantasmas; não porém, no concernente às espécies inteligíveis, existentes no intelecto possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma separada, depois da morte, tem outro modo de entender, sem se converter nos fantasmas, como dissemos na Primeira Parte. E, assim, a ciência permanece, não porém quanto ao mesmo modo de operar, como já dissemos ao tratar das virtudes morais.

Art. 3 — Se a fé perdura depois desta vida.

(IIª. Ilae, q. 4, a. 4, ad 1 ; III Sent., dist.. XXXI. q. 2, a. 1, qª 1: De Virtut., q. 5. a. 4, ad 10).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a fé perdura depois desta vida.

1. — Pois, a fé é mais nobre que a ciência. Ora, esta perdura depois da vida presente, como já se disse. Logo, também a fé.

2. Demais. — A Escritura diz (1 Cor 3, 2): ninguém pode pôr outro fundamento senão o que foi posto, que é Jesus Cristo, i. é, a fé de Jesus Cristo. Ora, tirados os fundamentos, não permanece o que sobre ele se assentava. Logo, se a fé não perdurasse depois desta vida, nenhuma outra virtude poderia perdurar.

3. Demais. — O conhecimento da fé difere do da glória como o perfeito, do imperfeito. Ora, estes dois últimos podem coexistir; assim, no anjo, pode coexistir o conhecimento vespertino com o matutino; e nós podemos ter simultaneamente, em relação à mesma conclusão, a ciência, por meio de um silogismo demonstrativo, e a opinião, por meio de um silogismo dialético. Logo, também a fé pode coexistir, depois desta vida, com o conhecimento da glória.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (2 Cor 5, 6): enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor; (porque andamos por fé e não por visão). Ora, os que estão na glória não vivem ausentes do Senhor, mas lhe estão presentes. Logo, na glória, depois desta vida, a fé não perdura.

SOLUÇÃO. — Por si e na sua própria causa a oposição implica em um oposto exclua o outro, enquanto que todos os opostos incluem a oposição entre a afirmação e a negação. Noutros casos, porém, a oposição se funda em formas contrárias, como, entre as cores, o branco e o preto; em outros ainda, ela se funda na perfeição e na imperfeição, sendo por isso que consideramos como contrários o mais e o menos alterado, assim, quando do menos cáldo procede o mais cáldo, segundo já se disse. Ora, como o perfeito e o imperfeito se opõem, é impossível à perfeição e a imperfeição recaírem simultaneamente sobre o mesmo sujeito.

Devemos, porém, considerar que às vezes a imperfeição é da essência específica da coisa; assim, a falta da razão é da essência específica do cavalo ou do boi. E como o que permanece na sua identidade numérica não pode transferir-se de uma espécie para outra, com a desapareção dessa imperfeição desaparece a espécie do ser; assim, o boi ou o cavalo deixariam de existir se fossem racionais. Outras vezes porém a imperfeição não pertence à essência específica, mas tem qualquer fundamento accidental no indivíduo; assim pode às vezes faltar à razão a alguém, cujo uso está impedido pelo sono, pela embriaguez ou por uma causa análoga. E claro porém, que, removida essa imperfeição, a substância do ser continua a existir do mesmo modo.

Ora, é manifesto que a imperfeição do conhecimento é da essência da fé; pois, na sua definição se diz (Heb 11, 1): a fé é a substância das coisas que se devem esperar, um argumento das coisas que não aparecem. E Agostinho diz: Em que consiste a fé? Em crer o que não vês. Ora, conhecer o que não se manifesta nem é visto implica imperfeição do conhecimento, a qual portanto é da essência da fé. Por onde é manifesto que a fé, permanecendo numericamente a mesma, não pode ser um conhecimento perfeito.

Mas devemos além disso considerar se ela pode coexistir com o conhecimento perfeito, pois nada impede coexista às vezes, um conhecimento imperfeito com o perfeito. Ora, devemos notar que um conhecimento pode ser imperfeito de três modos: quanto ao objeto cognoscível, quanto ao meio e quanto ao sujeito. — Quanto ao objeto cognoscível, o conhecimento angélico matutino difere do vespertino, assim como o perfeito, do imperfeito; pois, o conhecimento matutino tem por objeto os seres enquanto existentes no verbo; ao passo que o vespertino os tem por objeto enquanto existentes na própria natureza; e esta, em relação à primeira, é uma existência imperfeita. — Quanto ao meio, o conhecimento de uma conclusão, por um meio demonstrativo, difere do que temos por um meio provável, assim como o perfeito difere do imperfeito. — Por fim, quanto ao sujeito, a opinião, a fé e a ciência diferem entre si como o perfeito, do imperfeito. Pois, a opinião, na sua essência, admite uma hipótese, mas, com receio de ser a outra a verdadeira e portanto não tem a adesão firme. Ao passo que a ciência implica essencialmente a adesão firme, com a visão intelectual, pois tem a certeza procedente do intelecto dos princípios. A fé, por fim, ocupa uma posição média: excede a opinião, por implicar a adesão firme, e é inferior à ciência, por não ter a visão. Ora, como é manifesto, o perfeito e o imperfeito não podem coexistir num mesmo ponto de vista, mas as diferenças num e noutro fundadas podem existir simultaneamente, num mesmo ponto de vista, em algum outro objeto. — Assim, pois, o conhecimento perfeito e o imperfeito, quanto ao objeto, de nenhum modo podem se referir ao mesmo objeto. Podem contudo convir no mesmo meio e no mesmo sujeito; pois, nada impede tenha alguém, uma vez e simultaneamente, por um mesmo meio, um conhecimento de dois objetos, um perfeito e o outro, imperfeito, como, p. ex., da saúde e da doença, do bem e do mal. — semelhantemente, é

impossível o conhecimento perfeito e o imperfeito, quanto ao meio, convirem num mesmo meio. Mas nada impede que não convenham num mesmo objeto e num mesmo sujeito; pois, pode alguém conhecer a mesma conclusão pelo meio provável e pelo demonstrativo. — E semelhantemente, é impossível o conhecimento perfeito e o imperfeito, quanto ao sujeito, existirem simultaneamente num mesmo sujeito. Ora, a fé, por essência, tem uma imperfeição proveniente do sujeito, pois o crente não vê aquilo que crê. A beatitude, por seu lado, tem essencialmente uma perfeição fundada no sujeito e consistente em o feliz ver o que o felicita, como já dissemos. Por onde é manifesta a impossibilidade de a fé coexistir com a beatitude, no mesmo sujeito. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A fé é mais nobre que a ciência, quanto ao seu objeto, que é a Verdade primeira. Mas, a ciência tem um modo mais perfeito de conhecer, não repugnante à perfeição da beatitude i. é, à visão, como lhe repugna o modo da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fé é um fundamento, pelo que tem de conhecimento; e portanto, quando o conhecimento for perfeito, mais perfeito será o fundamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A **SOLUÇÃO.** consta com evidência do dito antes

Art. 4 — Se a esperança perdura, depois da morte, no estado da glória.

(II^a. Ilae, q. 18, a. 2 ; II Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 5, q^a 2 ; dist. XXXI, q. 2, a. 1, q^a 2; De Virtut., q.4. a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que a esperança perdura depois da morte, no estado da glória.

1. — Pois, a esperança aperfeiçoa, de modo mais nobre, o apetite humano, do que as virtudes morais. Ora, estas permanecem depois desta vida, como está claro em Agostinho. Logo, com maior razão a esperança.

2. Demais. — O temor se opõe à esperança. Ora, ele perdura depois desta vida: nos bem-aventurados, o temor filial, que permanece sempre; nos condenados, o das penas. Logo, pela mesma razão, pode permanecer a esperança.

3. Demais. — Como a esperança, também o desejo tem por objeto o bem futuro. Ora, os bem-aventurados tem tal desejo, tanto em relação à glória do corpo, que as almas deles desejam, conforme diz Agostinho, como em relação à da alma, segundo aquilo da Escritura (Ecle 24, 29): Aqueles que me comem terão ainda fome, e os que, me bebem terão ainda sede, e ainda (1 Pd 1, 12): ao qual os mesmos anjos desejam ver. Logo, a esperança pode existir, nos bem-aventurados, depois desta vida.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (Rm 8, 24): o que qualquer vê, como o espera? Ora, os bem-aventurados vêm o objeto da esperança, que é Deus. Logo, não esperam.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o que por essência implica à imperfeição do sujeito não pode coexistir num sujeito perfeito pela perfeição oposta. Isso se vê claramente no movimento que, implicando por essência a imperfeição do sujeito, pois, é o ato do existente em potencia, como tal, cessa quando a potência se atualiza; assim, o que já se tornou branco não pode ainda embranquecer. Ora, a esperança implica um certo movimento para o que ainda não possuímos, como ficou claro pelo que acima dissemos da paixão da esperança. Portanto, quando possuímos o que esperamos, i. é, a fruição devida, já não poderá existir a esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança é mais nobre do que as virtudes morais, por ser Deus o seu objeto. Ora, o ato dessas virtudes não repugna, como o ato da esperança, à perfeição da

felicidade, senão talvez quanto à matéria, quanto à qual não perduram. Pois as virtudes morais não aperfeiçoam o apetite só no atinente ao objeto ainda não possuído, mas também no atualmente já possuído.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há um duplo temor: o servil e o filial, como a seguir se dirá. Aquele é o da pena, e não poderá existir na glória, onde não existe nenhuma possibilidade de pena. Este comporta dois atos: temer a Deus, e neste ponto permanece; e temer a separação dele, e neste não permanece, pois separar-se de Deus implica o mal, e, no caso presente, não se pode temer nenhum mal, conforme aquilo da Escritura (Pr 1, 33):Gozaremos da abundância, sem receio de mal algum. Ora, o temor se opõe à esperança, por oposição do bem e do mal, como já dissemos. E portanto, o temor que perdura na glória, não se opõe à esperança. Nos condenados porém pode haver o temor da pena mais do que, nos bem-aventurados, a esperança da glória; porque neles haverá sucessão de penas, o que implica a idéia de futuro, objeto do temor. Ao passo que na glória dos santos não há sucessão, pois é uma como participação da eternidade, sem pretérito nem futuro, mas só presente. E contudo também nos condenados não haverá temor, propriamente falando. Pois, como já dissemos, o temor nunca existe sem alguma esperança de libertação, a qual nos danados, absolutamente não existirá; portanto, também neles não haverá temor, senão comumente falando, no sentido em que se chama temor a qualquer expectativa de mal futuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quanto à glória da alma, os bem-aventurados não podem ter desejo, no concernente ao futuro, pela razão já exposta. Dizemos que eles têm fome e sede, para afastar a idéia de tédio. E pela mesma razão dizemos que os anjos têm desejo. No concernente porém à glória do corpo, pode por certo haver desejo nas almas dos santos, não porém, esperança, propriamente falando. Mas não, enquanto a esperança é uma virtude teologal, pois então o seu objeto é Deus e não, qualquer bem criado. Nem tomada em sentido comum, porque, nesse caso o seu objeto é o que é árduo, como já dissemos. Ora, o bem, cuja causa certa já possuímos, não tem para nós nada de árduo; por isso, propriamente falando, não dizemos que quem tem dinheiro espera poder possuir uma certa coisa, pois pode possuí-la imediatamente, comprando-a. E semelhantemente, os que já têm a glória da alma não podem, propriamente falando, esperar a glória do corpo, mas só desejá-la.

Art. 5 — Se algo da fé ou da esperança perdura na glória.

(II Sent., dist. XXXI. q. 2, a. 1, q^a3).

Parece que algo da fé ou da esperança perdura na glória.

1. — Pois, removido o próprio, fica o comum; assim, como se disse, removido o racional, permanece o vivo; e removido este, permanece o ente. Ora, a fé tem algo de comum com a beatitude, o conhecimento; e algo de próprio — o enigma, pois, a fé é um conhecimento enigmático. Logo, removido o seu enigma, resta-lhe ainda o conhecimento.

2. Demais. — A fé é um lume espiritual da alma, conforme aquilo da Escritura (Ef 1, 18): Os olhos iluminados do vosso coração para o conhecimento de Deus; ora aqui se trata do lume imperfeito, por comparação com a luz da glória, de que fala o salmista (Sl 35, 19): No teu lume veremos o lume. Ora, o lume imperfeito perdura, com a superveniência do perfeito; assim, a candeia não se extingue quando o sol nasce. Logo, parece que também o lume da fé pode coexistir com o da glória.

3. Demais. — A substância de um hábito não desaparece com a eliminação da matéria; assim, podemos conservar o hábito da liberalidade, mesmo depois que perdemos o dinheiro, se bem não a possamos

exercer em ato. Ora, o objeto da fé é a Verdade primária não vista. Logo, removido aquilo pelo que vemos essa Verdade, ainda pode permanecer o hábito da fé.

Mas, *em contrário*, a fé é um hábito simples. Ora, o simples ou há de desaparecer totalmente ou totalmente subsistir. Logo, como a fé não subsiste totalmente, mas desaparecerá, segundo se disse, conclui-se que desaparecerá totalmente.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que a esperança desaparece totalmente; mas, a fé desaparece em parte — quanto ao enigma; e subsiste em parte — quanto à substância do conhecimento. Ora, se esta opinião exprime que a fé subsiste una, não numérica, mas genericamente, é muito verdadeira. Pois, a fé convém com a visão da pátria num mesmo gênero, que é o conhecimento; mas, a esperança não convém genericamente com a felicidade, pois ela está para o gozo da beatitude como o movimento para o repouso final.

Se ela porém, significa que o conhecimento da fé subsistirá no céu numericamente o mesmo, isto é absolutamente impossível. Pois, removida a diferença de uma espécie, a substância genérica não permanece numericamente a mesma. Assim, removida a diferença constitutiva da brancura, não permanece a substância da cor numericamente a mesma, de modo que uma mesma cor, numericamente, fosse, ora, a brancura e, ora, a negrura. Porquanto, o gênero não está para a diferença como a matéria, para a forma, de modo que subsiste a substância genérica, numericamente a mesma, depois de removida a diferença; assim como, removida a forma, a substância da matéria permanece numericamente a mesma. Ora, o gênero e a diferença não são partes da espécie; mas assim como a espécie significa um todo material, i. é, o composto da matéria e da forma, assim também a diferença significa um todo; e o mesmo se dá com o gênero; mas, ao passo que este denomina o todo, enquanto sendo como que a matéria, a diferença o denomina enquanto sendo como que a forma; e por fim a espécie, enquanto uma e outra. Assim, no homem, a natureza sensitiva é como a matéria da intelectiva, pois se chama animal ao que tem natureza sensitiva; racional ao que tem a intelectiva e homem, ao que as tem a ambas. E, assim, o mesmo todo é expresso por esses três elementos, mas, não, do mesmo modo. Onde consta com clareza, que, a diferença, não designando senão o gênero, depois de removida a diferença à substância genérica não pode permanecer a mesma; assim, a animalidade não permanece a mesma se for diferente a alma constitutiva do animal. Por onde, não é possível que o conhecimento, numericamente o mesmo, que antes fora enigmático, venha a ser, depois, a visão plena. Onde se conclui com clareza que nada do que há na fé, numérica ou especificamente o mesmo, subsiste na pátria celeste, senão só o que for genericamente o mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Removido o racional, já um vivente não é numericamente o mesmo, mas só genericamente, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A imperfeição da luz da candeia não se opõe à perfeição da luz do sol, porque uma e outra não recai sobre o mesmo sujeito. Ao passo que a imperfeição da fé e a perfeição da glória entre si se opõem, e recaem sobre o mesmo sujeito; e, portanto não podem coexistir, assim como não o pode a claridade do ar e a sua obscuridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem perde o dinheiro não perde a possibilidade de tornar a ganhá-lo, e portanto pode subsistir convenientemente o hábito da liberalidade. Mas no estado da glória, não só desaparece atualmente o objeto da fé, que é o invisível, mas também na sua possibilidade, por causa da perene beatitude. Seria pois inútil à subsistência de tal hábito.

Art. 6 — Se a caridade subsiste, depois desta vida, na glória.

(II Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 6; De Virtut., q. 4, a. 4, ad 7, 13, 14 ; I Cor., cap. XIII, lect. III).

O sexto discute-se assim. — Parece que a caridade não subsiste depois desta vida, na glória.

1. — Pois, como diz a Escritura (1 Cor 13, 10), quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte, i. é, o imperfeito. Ora, a caridade é uma via imperfeita. Logo, será abolida quando chegarmos à perfeição da glória.

2. Demais. — Os hábitos e os atos se distinguem pelos seus objetos. Ora, o objeto do amor é o bem apreendido. Logo, como a apreensão desta vida difere da apreensão da vida futura, a mesma caridade não poderá subsistir numa e noutra.

3. Demais. — O que num ponto de vista é imperfeito pode alcançar a igualdade da perfeição por um aumento contínuo. Ora, a caridade da via não pode nunca chegar a igualar-se à da pátria, por mais que aumente. Logo, a caridade da via não subsistirá na outra.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (1 Cor 13, 8): A caridade nunca jamais há de acabar.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, nada impede que aquilo que tem uma imperfeição, não pertencente à essência, venha a ser perfeito, conservando-se numericamente tal como é; assim, o homem vem a ser perfeito pelo crescimento, e a brancura, pela intensidade. Ora, a caridade é amor, a cuja essência não pertence nenhuma imperfeição; pois, pode ter por objeto tanto o possuído como o que não o é, tanto o que vemos como o que não vemos. Logo, a caridade não será abolida pela perfeição da glória, mas permanecerá numericamente a mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A imperfeição pode atingir a caridade acidentalmente, por não ser a imperfeição da essência do amor. Ora, removido o accidental, nem por isso deixa de existir a substância. Logo, abolida a imperfeição da caridade, esta não será abolida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A caridade não tem por objeto o conhecimento em si mesmo, porque então não seria a mesma nesta e na outra vida. Mas, tem como objeto, aquilo mesmo que é conhecido, e que é sempre o mesmo, i. é, Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade da via, aumentando não pode igualar a da pátria, pela diferença causal existente. Pois, a visão é uma causa do amor, como já se disse. Ora, quanto mais perfeitamente Deus é conhecido, tanto mais perfeitamente é amado.

Tratado dos dons do Espírito Santo

Questão 68: Dos dons.

Em seguida devemos tratar dos dons. E sobre esta questão oito artigos se discutem.

Art. 1 — Se os dons se distinguem das virtudes.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 1; In Isaiam, cap. XI; Ad Galat., cap. V lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os dons não se distinguem das virtudes.

1. — Pois, Gregório, expondo aquilo de Jó (Jó 1, 2) — E nasceram-lhe sete filhos e três filhas — diz: Nascem-se sete filhos quando pela concepção do bom pensamento surgem em nós as sete virtudes do Espírito Santo. E cita aquilo da Escritura (Is 11, 2): E descansará sobre ele o espírito de entendimento, etc., onde se enumeram os sete dons do Espírito Santo. Logo, estes sete dons são virtudes.

2. Demais. — Agostinho, expondo aquilo da Escritura (Mt 12, 45) — Então vai, e ajunta a si outros sete espíritos etc. — diz: Sete vícios são contrários às sete virtudes do Espírito Santo, i. é, aos sete dons. Ora, esses sete vícios são contrários às virtudes consideradas em sentido geral. Logo, os dons não se distinguem das virtudes consideradas nesse sentido.

3. Demais. — Sujeitos a que convém a mesma definição são idênticos. Ora, a definição da virtude convém aos dons; pois, o dom é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, etc. Semelhantemente, a definição do dom convém às virtudes infusas; pois, o dom é uma doação irretribuível, segundo o Filósofo. Logo, as virtudes não se distinguem dos dons.

4. Demais. — Alguns dos chamados dons são virtudes. Pois, como já se disse, a sabedoria, o intelecto e a ciência são virtudes intelectuais; o conselho pertence à prudência; a piedade é uma espécie de justiça; e por fim, a coragem é uma virtude moral. Logo, as virtudes não se distinguem dos dons.

Mas, *em contrário*, Gregório distingue os sete dons, designados, diz, pelos sete filhos de Jó, das três virtudes teologais, representadas pelas três filhas do mesmo. E noutro lugar, distingue os mesmos sete dons, das quatro virtudes cardeais., representadas, diz, pelos quatro ângulos da casa.

SOLUÇÃO. — Se considerarmos o dom e a virtude, quanto às suas noções, nenhuma oposição há entre esta e aquele. Pois, a virtude, por essência, é assim chamada por conferir ao homem a perfeição de agir retamente, como já dissemos; ao passo que o dom essencialmente é relativo à causa de onde procede. Ora, nada impede, que o precedente, como dom, de uma certa causa, confira a quem o recebe a perfeição de agir retamente; sobretudo que, como já dissemos, certas virtudes são infundidas em nós por Deus. Por onde, a esta luz, o dom não pode ser distinto da virtude.

E por isso certos ensinaram não devem os dons ser distintos das virtudes. — Mas nem por isso deixa de lhes ser menor a dificuldade, quando se trata de dar a razão de se considerarem certas virtudes, e não todas, como dons; e de certos dons não se contarem evidentemente entre as virtudes, como, p. ex., o temor.

E daí o dizerem outros que os dons se devem distinguir das virtudes, mas sem darem suficiente causa de distinção, de tal modo comum às virtudes que de nenhum modo conviesse aos dons, e vice-versa. E

então outros, considerando que, dentre os sete dons, quatro — a sabedoria, a ciência, o intelecto e o conselho — pertencem à razão; e três — a coragem, a piedade e o temor — à potência apetitiva, disseram que dons fortificam o livre arbítrio, enquanto faculdade racional, e as virtudes, enquanto faculdade voluntária. E isso por descobrirem só duas virtudes — a fé e a prudência — na razão ou intelecto, pertencendo às outras à potência apetitiva ou afetiva. Ora, seria necessário, se esta distinção fosse pertinente, todas as virtudes pertencerem à potência apetitiva, e todos os dons, à razão.

Outros ainda, tiveram em vista o lugar de Gregório seguinte: o dom do Espírito Santo que forma, na mente que lhe é obediente, a prudência, a temperança, a justiça e a fortaleza, também a mune, pelos sete dons, contra todas as tentações. E consideraram então as virtudes como ordenadas a obrar bem e os dons, a resistir às tentações. — Mas esta distinção também não é suficiente. Pois, também as virtudes resistem às tentações, que induzem aos pecados e que as contrariam pois cada um resiste ao que lhe é contrário, como bem vemos suceder com a caridade, da qual se diz (Ct 8, 7): as muitas águas não puderam extinguir a caridade. Outros, por fim, refletindo que a Escritura nos transmite esses dons como existiram em Cristo, disseram que as virtudes se ordenam, absolutamente, ao bem agir; ao passo que os dons nos tornam semelhantes a Cristo, principalmente quanto aos seus sofrimentos, pois os dons de que tratamos resplenderam principalmente na sua paixão. Mas também isto não é suficiente. Pois, o próprio Senhor nos induz precipuamente a nos assemelhar com ele pela humildade e pela mansidão, conforme está na Escritura (Mt 11, 29): aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e também pela caridade, conforme àquilo (Jo 13, 34): Que vos amei uns aos outros, assim como eu vos amei. Ora, estas virtudes resplandeceram, precipuamente, na paixão de Cristo.

E portanto, para distinguir os dons, das virtudes, devemos seguir o modo de falar da Escritura, que nos transmite, não sob o nome de dons, mas antes, sob o de espíritos. Assim, diz Isaías (11, 2): E descansará sobre ele o espírito de sabedoria e de entendimento etc. Essas palavras dão manifestamente a entender que tal enumeração dos sete dons os supõe existentes em nós por inspiração divina; e a inspiração implica uma moção externa. Ora, devemos considerar que há no homem um duplo princípio motor: um, interior — a razão; outro exterior — Deus, como já dissemos; e o Filósofo também diz o mesmo. Ora, como é manifesto, todo o movido deve necessariamente ser proporcionado ao motor; e a perfeição do móvel, como tal, consiste em ter uma disposição que o faça bem receber o movimento do motor. Quanto mais elevado porém for o motor, tanto mais necessariamente, e por uma disposição mais perfeita, o móvel se lhe há de proporcionar; assim, vemos ser necessário o discípulo dispor-se tanto mais perfeitamente, a receber a doutrina do mestre, quanto mais perfeita ela for. Ora, é manifesto que as virtudes humanas aperfeiçoam o homem, ao qual é natural ser movido pela razão, em todos os seus atos, interior ou exteriormente. Logo, é necessário existam no homem perfeições mais altas que o disponham a ser movido por Deus. E tais perfeições se chamam dons, não só por serem infundidos por Deus, mas também por disporem o homem a se deixar facilmente mover pela inspiração divina, como diz Isaías (50, 5): O Senhor me abriu o ouvido, e eu o não contradigo; não me retirei para traz. E o Filósofo também diz: quando movidos por inspiração divina não devemos buscar conselho na razão humana, mas seguir essa inspiração, porque somos movidos por um princípio superior à razão humana. E assim o entendem os que dizem aperfeiçoarem os dons o homem para atos superiores aos da virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dons em questão também se denominam virtudes, conforme a noção comum de virtude. Tem contudo algo de supereminente a essa noção, por serem certas virtudes divinas que aperfeiçoam o homem, enquanto movido por Deus. E por isso o Filósofo introduz, além da virtude comum, uma virtude heróica ou divina, que faz certos serem chamados homens divinos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os vícios sendo contrários aos bens da razão também contrariam as virtudes; como contrários, porém, à divina inspiração, contrariam os dons. Ora, contrariar a Deus é também contrariar a razão, cujo lume deriva de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A definição em apreço se dá da virtude quanto ao seu modo comum de ser. Por onde, se quisermos restringir a definição às virtudes, enquanto distintas dos dons, diremos que a expressão —pela qual vivemos retamente — deve ser entendida da retidão da vida conforme a regra da razão. Semelhantemente, o dom, enquanto distinto da virtude infusa, pode ser considerado como o dado por Deus para lhe recebermos a moção, que leva o homem a seguir retamente as suas inspirações.

RESPOSTA À QUARTA. — A sabedoria se chama virtude intelectual, enquanto procede do juízo da razão. Chama-se porém, dom, enquanto obra por instinto divino. E o mesmo se deve dizer nos demais casos.

Art. 2 — Se os dons são necessários à salvação do homem.

O segundo discute-se assim. — Parece não serem os dons necessários à salvação do homem.

1. — Pois, os dons se ordenam a uma certa perfeição, que ultrapassa a perfeição comum da virtude. Ora, não é necessário à sua salvação o homem conseguir tal perfeição, que ultrapasse o estado comum da virtude, pois tal perfeição não é objeto de preceito, mas de conselho. Logo, os dons não são necessários à salvação do homem.

2. Demais. — Para a sua salvação basta ao homem proceder bem em relação ao divino e ao humano. Ora, pelas virtudes teologais o homem procede bem em relação ao divino; e pelas morais, em relação ao humano. Logo, os dons não lhe são necessários para a salvação.

3. Demais. — Gregório diz, que o Espírito Santo dá a sabedoria, contrária à estultícia; o intelecto, contrário ao embotamento; o conselho, contrário à precipitação; a coragem, contrária ao temor; a ciência, contrária à ignorância; a piedade, contrária à dureza; e, contrário à soberba, o temor. Ora, as virtudes constituem remédio suficiente para se extirparem todos esses vícios. Logo, os dons não são necessários à salvação do homem.

Mas, em contrário. — O mais elevado dos dons é a sabedoria; e o ínfimo, o temor. Ora, ambos são necessários à salvação, pois da sabedoria diz a Escritura (Sb 7, 28): Porque Deus a ninguém ama senão ao que habita com a sabedoria; e do temor (Ecle 1, 28): Porque aquele que está sem temor não poderá ser justificado. Logo, também os dons médios são necessários à salvação.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, os dons são umas perfeições do homem, que o dispõem a seguir facilmente o instinto divino. Por onde, quando não basta o instinto da razão, mas é necessário o do Espírito Santo, é, por consequência, também necessário o dom.

Ora, Deus aperfeiçoa a razão do homem de dois modos: naturalmente, i. é, pelo lume da razão natural; e por uma perfeição sobrenatural, que são as virtudes teologais, como já dissemos. E embora esta segunda perfeição seja maior que a primeira, contudo a primeira o homem a tem de modo mais perfeito que a segunda. Pois, aquela ele a tem de posse plena; esta, imperfeitamente, pois amamos e conhecemos a Deus imperfeitamente. Ora, é manifesto que o ser de natureza, forma ou virtude perfeita, pode, por si mesmo, obrar por meio delas, sem excluir contudo a ação de Deus, que obra interiormente em toda natureza e em toda vontade. Mas o ser de natureza, forma ou virtude imperfeita não pode obrar por si, se não for movido por outro. Assim, o sol, perfeitamente lícido, pode iluminar por si mesmo; porém a lua, que tem imperfeitamente a natureza da luz, não ilumina senão iluminada.

Também o médico conhecedor perfeito da arte médica, pode obrar por si; mas, o seu discípulo, ainda não plenamente instruído não o pode, se não for instruído por aquele.

Por onde, quanto ao que cai sob a alçada da razão humana, em ordem ao fim conatural ao homem, este pode obrar pelo juízo da razão. — Haverá, porém uma bondade superabundante se, mesmo nesse caso, Deus o ajudar por um instinto especial. Por onde, segundo os filósofos, nem todos os que tinham virtudes morais adquiridas as tinham heróicas ou divinas. Porém, em relação ao fim último sobrenatural, ao qual a razão nos move enquanto informada, de certo modo e imperfeitamente pelas virtudes teologais, essa moção por si mesma não basta, se não lhe advier do alto o instinto e a moção do Espírito Santo, conforme àquilo da Escritura (Rm 8, 14.17): Porque todos os que são levados pelo Espírito de Deus, estes tais são filhos e herdeiros de Deus; e ainda (Sl 142, 10): O teu espírito que é bom me conduzirá à terra de retidão. Pois, a herança daquela terra dos bem-aventurados ninguém a pode alcançar se não for movido e conduzido pelo Espírito Santo. E portanto, para conseguir esse fim, é necessário ao homem ter o dom do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dons excedem a perfeição comum das virtudes, não quanto ao gênero das obras, do modo pelo qual os conselhos precedem os preceitos; mas quanto ao modo de obrar, enquanto o homem é movido por um princípio mais alto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais e morais não aperfeiçoam o homem em ordem ao último fim, de modo que ele não precise de ser movido por um certo instinto superior do Espírito Santo, pela razão já dita.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão humana não pode conhecer tudo, nem tudo lhe é possível, quer a consideremos como dotada de perfeição natural, quer como aperfeiçoada pelas virtudes teologais. E por isso não pode livrar-se sempre da estultícia, e do mais que lembra a objeção. Mas aquele, a cuja ciência e poder tudo está sujeito, nos livra, pela sua moção, de toda estultícia, ignorância, embotamento, dureza e demais deficiências. Por onde, os dons do Espírito Santo, que nos levam a lhe seguir docilmente o instinto, se consideram dados contra essas deficiências.

Art. 3 — Se os dons do Espírito Santo são hábitos.

O terceiro discute-se assim — Parece que os dons do Espírito Santo não são hábitos.

1. — Pois, o hábito, sendo uma qualidade dificilmente mutável, como se disse, é qualidade permanente no homem. Ora, é próprio de Cristo, que os dons do Espírito Santo nele descansam, como diz a Escritura (Is 11, 2). E noutro lugar (Jo 1, 33): Aquele sobre que tu vires descer o Espírito, e repousar sobre ele, esse é o que batiza. E Gregório, expondo este texto diz: O Espírito Santo vem ter com todos os fiéis, mas permanece singularmente só com o Mediador. Logo, os dons do Espírito Santo não são hábitos.

2. Demais. — Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam o homem, levando-o pelo Espírito de Deus, como já se disse. Ora, levado por esse Espírito, o homem desempenha o papel de instrumento em relação a ele. Ora, não é próprio do instrumento ser aperfeiçoado por um hábito, senão do agente principal. Logo, os dons do Espírito Santo não são hábitos.

3. Demais. — Assim como os dons do Espírito Santo provêm da inspiração divina, assim também o dom da profecia. Ora, este não é hábito, pois o espírito de profecia não está sempre presente ao profeta, como diz Gregório. Logo os dons do Espírito Santo também não são hábitos.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz aos discípulos, falando do Espírito Santo (Jo 14, 17): Ele ficará conosco e estará em vós. Ora, o Espírito Santo não está no homem sem os seus dons. Logo, estes ficam nos homens e, portanto, não são só atos ou paixões, mas também hábitos permanentes.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, os dons são certas perfeições do homem, que o tornam bem disposto a seguir o instinto do Espírito Santo. Ora, é manifesto, pelo sobredito, que as virtudes morais aperfeiçoam a potência apetitiva, fazendo-a participar, de certo modo, da razão, pois lhe é natural ser movida pelo império desta última. Por onde, os dons do Espírito Santo estão para o homem, relativamente ao Espírito, como as virtudes morais para a potência apetitiva, relativamente à razão. Ora, as virtudes morais são hábitos que dispõem as potências apetitivas a obedecerem prontamente à razão. Por onde, também os dons do Espírito Santo são hábitos que tornam apto o homem a obedecer prontamente a esse Espírito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório, no mesmo passo aduzido, solve a dificuldade dizendo: O Espírito Santo permanece sempre em todos os eleitos, quanto aos dons sem os quais não podem chegar à vida eterna; mas, quanto aos outros, nem sempre permanece. Ora, os sete dons são necessários à salvação, como já dissemos. Logo, quanto a eles, o Espírito Santo sempre permanece nos santos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao instrumento, que não age, mas é somente passivo. Ora, o homem não é tal instrumento, pois, dotado de livre arbítrio, também assim age quando levado pelo Espírito Santo. Logo, precisa de um hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A profecia é um dos dons que servem à manifestação do Espírito, e não é de necessidade para a salvação. Por onde, não há símile.

Art. 4 — Se são convenientemente enumerados os sete dons do Espírito Santo.

(IIª – IIªe, q. 8, a, 6; III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 2; In Isaiam, cap. XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que os sete dons do Espírito Santo são inconvenientemente enumerados.

1. — Pois, nessa enumeração se incluem quatro elementos pertencentes às virtudes intelectuais: a sabedoria, o intelecto, a ciência e o conselho, pertencentes à prudência; e nela não se inclui nada relativo à arte, a quinta virtude intelectual. Semelhantemente, essa enumeração inclui a piedade, pertinente à justiça; o dom da fortaleza, pertencente à fortaleza, e nada inclui pertinente à temperança. Logo, os dons estão insuficientemente enumerados.

2. Demais. — A piedade faz parte da justiça. Ora, a enumeração inclui a fortaleza e não qualquer parte da mesma. Logo, também não devia incluir a piedade, mas, a justiça.

3. Demais. — As virtudes teologais se ordenam principalmente para Deus. Ora, como os dons aperfeiçoam o homem para se mover para Deus, à enumeração devia incluir também certos dons pertinentes às virtudes teologais.

4. Demais. — Assim como tememos a Deus, também o amamos, nele esperamos, com ele nos comprazemos. Ora, o amor, a esperança e o prazer são paixões que entram na mesma divisão do temor. Logo, se este é considerado como um dom, também dons haveriam de ser as três paixões.

5. Demais. — Ao intelecto se acrescenta a sabedoria, que o rege; à fortaleza, o conselho; à piedade, a ciência. Logo, também ao temor devia ser acrescentado algum dom diretivo; e, portanto, são inconvenientemente enumerados os sete dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, é a autoridade da Escritura (Is 11, 2-3).

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os dons são uns hábitos que tornam o homem apto a seguir prontamente o instinto do Espírito Santo, assim como as virtudes morais aperfeiçoam as potências apetitivas para obedecerem à razão. Ora, assim como é natural a estas serem movidas pelo império da razão, assim é natural a todas as potências humanas serem movidas pelo instinto de Deus, como por um poder superior. Logo, todas as potências, que podem ser princípios de atos humanos, i. é, a razão e a potência apetitiva, são susceptíveis tanto de virtudes como de dons. Ora, a razão ou é especulativa ou prática, e ambas consideram a apreensão da verdade, conducente a um conhecimento ulterior, e o juízo sobre a verdade. — Ora, para apreender a verdade, a razão especulativa é aperfeiçoada pelo intelecto, e a prática, pelo conselho. — E para julgar retamente, a especulativa é aperfeiçoada pela sabedoria, e a prática, pela ciência.

Por seu lado, a potência apetitiva, em nossas relações com outrem, é aperfeiçoada pela piedade; no referente a nós mesmos, pela fortaleza, no concernente ao temor dos perigos; e pelo temor, no relativo ao desejo desordenado dos prazeres, conforme aquilo da Escritura (Pr 15, 27): todo o homem evita o mal por meio do temor do Senhor; e (Sl 118, 120): Transpassa com o seu temor as minhas carnes, porque tenho temido os teus juízos.

Por onde é claro que os dons em apreço têm a mesma extensão que as virtudes, tanto intelectuais como morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam o homem no concernente ao bem viver, o que não faz a arte, que se ocupa com as produções externas, pois ela é a razão reta das coisas factíveis, e não das ações, como se disse. Pode-se contudo dizer que, quanto à infusão dos dons, a arte pertence ao Espírito Santo, principal motor; e não, aos homens, que lhe servem como de instrumentos, enquanto por ele movidos. A temperança, por seu lado, responde, de certo modo, ao temor. Pois, assim como é próprio à virtude da temperança, por essência, fazer-nos preferir o bem da razão aos maus prazeres, assim é próprio ao dom do temor fazer-nos preferir o temor de Deus a esses maus prazeres.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A palavra — justiça — deriva da retidão da razão; e portanto convém-lhe mais a denominação de virtude que de dom. Ao passo que a piedade implica a reverência para com os pais e a pátria. E como Deus é Pai de todos os seres, também ao seu culto se chama piedade, como diz Agostinho. E, portanto, chama-se convenientemente piedade ao dom pelo qual, reverenciando a Deus, fazemos o bem para com todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A nossa alma não é movida pelo Espírito Santo se não se lhe estiver unida, de cedo modo; assim como o instrumento não é movido pelo artifice, senão por contato ou por qualquer outra união. Ora, a primeira forma de união se dá pela fé, pela esperança e pela caridade. Por onde, estas virtudes se pressupõem aos dons, sendo-lhes, como as raízes. E portanto, todos os dons pertencem a essas três virtudes, como derivações delas.

RESPOSTA À QUARTA. — O amor, a esperança e o prazer têm o bem como objeto. Ora, o sumo bem é Deus. Por onde, os nomes dessas três paixões se transferem às virtudes teologais, pelas quais o homem se une a Deus. Ao passo que o objeto do temor é o mal, que em Deus de nenhum modo existe. Logo, ele

não implica união com Deus, mas antes, afastamento de certas causas, pela reverência para com Deus, E portanto, não denomina nenhuma virtude teologal, mas um dom que nos retrai do mal, de modo mais eminente que a virtude moral.

RESPOSTA À QUINTA. — A sabedoria dirige tanto o intelecto como o afeto do homem. E por isso se põem dois dons diretivos, correspondentes à sabedoria: para a inteligência, o dom do intelecto; para o afeto, o do temor. Pois, a razão de temer a Deus se funda precipuamente na consideração da excelência divina, que a sabedoria considera.

Art. 5 — Se os dons são conexos.

(III Sent., dist. XXXVI, a. 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que os dons não são conexos.

1. — Pois, diz o Apóstolo (1 Cor 12, 8): Porque a um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria; a outra porém a palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito. Ora, a sabedoria e a ciência se incluem entre os dons do Espírito Santo. Logo, esses dons são atribuídos a diversos e não tem conexão mútua, num mesmo sujeito.

2. Demais. — Agostinho diz, que muitos fiéis, embora possuam a fé, não possuem a ciência. Ora, a fé é acompanhada por algum dom, ao menos pelo temor. Logo, os dons não estão necessariamente conexos num mesmo sujeito.

3. Demais. — Gregório diz: a sabedoria será menor se estiver privada do intelecto, e este será muito inútil, se não subsistir pela sabedoria; vil é o conselho a que falta a robustez da fortaleza; e esta será completamente destruída, se não se apoiar no conselho; a ciência será nula se não tiver a utilidade da piedade; e esta será de todo inútil, se carecer do discernimento da ciência; e também o próprio temor, sem as virtudes supra enumeradas, deixará de servir a realização de qualquer boa ação. Por onde, podemos ter um dom sem ter os outros, Logo, os dons do Espírito Santo não são conexos.

Mas, *em contrário*, o que antes já havia dito Gregório: Nesse convívio de filhos, devemos perscrutar como se nutrem mutuamente. Ora, por filhos de Jó, de que agora fala, entendem-se os dons do Espírito Santo. Logo, estes são conexos por se alimentarem uns dos outros.

SOLUÇÃO. — A verdade sobre esta questão pode facilmente presumir-se do já dito. Pois, como já dissemos, assim como as potências apetitivas se dispõem, pelas virtudes morais, dependentemente do regime da razão, assim, todas as virtudes da alma se dispõem pelos dons, dependentemente da moção do Espírito Santo. Ora, este habita em nós pela caridade, conforme aquilo da Escritura (Rm 5, 5): a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, assim como a nossa razão se aperfeiçoa pela prudência. Por onde, assim como as virtudes morais se ligam umas às outras por meio da prudência, assim os dons do Espírito Santo, pela caridade, de modo tal que, quem tiver tem todos os dons do Espírito, e ninguém os pode ter sem a caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Num sentido, a sabedoria e a ciência podem ser consideradas graças dadas gratuitamente; i. é, de modo tal que tenhamos tanta abundância do conhecimento das coisas divinas e humanas, que possamos instruir os fiéis e refutar os adversários. E é nesse sentido que o Apóstolo, no passo aduzido, considera a sabedoria e a ciência; sendo, por isso que, assinaladamente, se refere à palavra da sabedoria e da ciência. — Noutra sentido, essas palavras podem ser tomadas como exprimindo dons do Espírito Santo. E então, não significam senão certas perfeições

da mente humana que a dispõem bem para seguir o instinto do Espírito Santo, no conhecimento das causas divinas e humanas. Por onde é claro que tais dons existem em todos os que têm caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado, Agostinho se refere à ciência, expondo o passo aduzido do Apóstolo. E por isso, ele a toma no primeiro sentido exposto, i. é, como graça dada gratuitamente. E isso é claro pelo que acrescenta: Uma coisa é saber só o que o homem deve crer para alcançar a vida feliz, que não é senão a eterna; outra, como há de proporcioná-lo às piedosas e defendê-lo contra os ímpios, e isto é ao que o Apóstolo chama propriamente ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como, de um modo, a conexão das virtudes cardeais se prova por se aperfeiçoarem, de certo modo, umas às outras, como já dissemos, assim também Gregório pretende provar a conexão dos dons por não poder um ser perfeito sem o outro. E por isso dissera antes: Cada uma das virtudes desaparecerá de todo, se não se auxiliarem todas entre si: Donde não se conclui que um dom possa existir sem os outros, mas que o intelecto não seria dom, se existisse sem a sabedoria, assim como sem a justiça, a temperança não seria virtude.

Art. 6 — Se os dons do Espírito Santo permanecem na pátria.

(III Sent., dist. XXXIV. a. 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que os dons do Espírito Santo não permanecem na pátria.

1. — Pois como diz Gregório, o Espírito Santo inspira a mente com os sete dons, contra todas as tentações. Ora, na pátria não haverá tentações, conforme aquilo da Escritura (Is 11, 9): Eles não farão dano algum, nem matarão em todo o meu santo monte. Logo, na pátria não haverá dons do Espírito Santo.

2. Demais. — Os dons do Espírito Santo são hábitos, como já se disse. Ora, os hábitos seriam vãos sem a existência dos atos; pois, diz Gregório: o intelecto faz-nos penetrar o que ouvimos, o conselho impede a precipitação, a fortaleza faz-nos não temer a adversidade, e a piedade enche até as vísceras do coração com obras de misericórdia. Ora, tudo isto não convém ao estado da pátria. Logo, no estado da glória não existirão tais dons.

3. Demais. — Certos dons, como a sabedoria e o intelecto, aperfeiçoam o homem, na vida contemplativa; outros, como a piedade e a fortaleza, na vida ativa. Ora, esta última se nos acaba com esta vida, como diz Gregório. Logo, no estado da glória, não existirão todos os dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A cidade de Deus ou a Jerusalém celeste não será banhada pelo percurso de nenhum rio terrestre; mas, o Espírito Santo, procedente da fonte da vida, de que nós nos saciamos com um breve hausto, afluirá mais abundante aos espíritos celestes, com uma correnteza plena e intumescida pelas sete virtudes espirituais.

SOLUÇÃO. — Podemos considerar os dons à dupla luz. — Quanto à essência, e então existirão perfeitíssimamente na pátria, como está claro no lugar aduzido de Ambrósio. E a razão é que os dons do Espírito Santo aperfeiçoam a mente humana para lhe seguir a moção, o que se dará principalmente na pátria, quando Deus for tudo em todos, como diz a Escritura (1 Cor 15, 28), e quando o homem estiver totalmente sujeito a Deus. — De outro modo, quanto à matéria sobre a qual operam; e então, na vida atual, operam sobre uma matéria sobre a qual não operarão, no estado da glória. E portanto não permanecerão na pátria, como já dissemos a propósito das virtudes cardeais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido, Gregório se refere aos dons próprios do estado presente, que nos protegem contra o ataque dos males. Mas, no estado da glória, cessados os males, seremos aperfeiçoados no bem pelos dons do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Gregório atribui, a cada um dos dons algo que passa com o estado presente, e algo que permanece na vida futura. Pois, diz, que a sabedoria fortifica a mente na esperança e na certeza das coisas eternas, e desses dois, a esperança passa, mas a certeza permanece. Do intelecto diz que, penetrando as coisas ouvidas, e fortificando o coração ilumina-lhe as trevas; ora, o que é ouvido passa porque, no dizer da Escritura (Jr 31, 34), não ensinará varão ao seu irmão; mas, a iluminação da mente permanecerá. Do conselho diz, que impede a precipitação, o que é necessário à vida presente; e, demais, que faz a alma abundar na razão, o que é necessário também na vida futura. Da fortaleza, que não teme as adversidades, o que é necessário na vida presente; e, demais, que alimenta a confiança, que permanece na vida futura. Da ciência só diz que elimina o jejum da ignorância, o que pertence ao estado presente; mas, o que acrescenta —no ventre da mente — pode-se entender, figuradamente, da plenitude do conhecimento, pertencente também ao estado futuro. Da piedade, que enche as vísceras do coração com as obras de misericórdia, o que, literalmente entendido, pertence só ao estado da vida presente; mas o mesmo afeto íntimo dos próximos, designado pela expressão — vísceras, pertence também ao estado futuro, em que a piedade não exhibirá as obras de misericórdia, mas o afeto congratulatório. Do temor, que reprime a mente para que não se ensoberbeça com as coisas presentes, o que pertence ao estado atual; e que conforta com o alimento da esperança, para as coisas futuras, o que pertence, quanto à esperança, ao estado presente; mas pode também pertencer ao estado futuro, quanto ao conforto relativo ao que aqui esperamos e lá obteremos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à matéria dos dons. Pois as obras da vida ativa não constituirão a matéria deles. Mas os atos de todas versarão sobre a vida contemplativa, que é a vida feliz.

Art. 7 — Se a dignidade dos dons se funda na enumeração de Isaías, cap. XI.

(In Isaiam. Cap. XI).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a dignidade dos dons não se funda na enumeração de Isaías.

1. — Pois, o mais importante dos dons é o que Deus exige, principalmente, do homem. Ora, o que dele Deus exige sobretudo é o temor, conforme a Escritura (Dt 10, 12): Agora, pois, ó Israel, que é o que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que temas o Senhor teu Deus; e ainda (Ml 1, 6): se eu sou vosso Senhor onde está o temor que se me deve? Logo, o temor, enumerado (Isaías) em último lugar não é o ínfimo, mas o máximo dos dois.

2. Demais. — A piedade é considerada como bem universal, conforme diz o Apóstolo (1 Tm 4, 8): a piedade para tudo é útil. Ora, o bem universal tem preferência sobre os bens particulares. Logo, a piedade, enumerada em penúltimo lugar, é o mais importante dos dons.

3. Demais. — A ciência aperfeiçoa o juízo do homem, ao passo que o conselho é próprio à perquirição. Ora, o juízo é superior a esta. Logo, a ciência é dom mais importante que o conselho, embora venha depois dele na enumeração.

4. Demais. — A fortaleza reside na potência apetitiva, e a ciência, na razão. Ora, esta é mais eminente que a potência apetitiva. Logo, também a ciência é dom mais eminente que a fortaleza, enumerada contudo em primeiro lugar. Portanto, a dignidade dos dons não depende da ordem da sua enumeração.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parece-me que a septiforme operação do Espírito Santo, de que fala Isaías, concorda com os graus e as sentenças, mencionados por Mateus, V; Mas, difere na ordem, porque, em Isaías, a enumeração começa pelos dons mais elevados, e em Mateus, pelos inferiores.

SOLUÇÃO. — A dignidade dos dons pode ser considerada de dois modos: absolutamente, i. é, quanto aos próprios atos, enquanto procedentes dos seus princípios, ou relativamente i. é, quanto à matéria.

Ora, considerando absolutamente a dignidade dos dons, com eles sucede o mesmo que com as virtudes, pois os dons aperfeiçoam o homem para todos os atos das potências da alma, para os quais também as virtudes os aperfeiçoam, como já dissemos. Por onde, assim como as virtudes intelectuais têm preeminência sobre as morais, e dentre as próprias virtudes intelectuais, as contemplativas, como a sabedoria, o intelecto e a ciência, são superiores às ativas, como a prudência e a arte, de modo que a sabedoria tem preeminência sobre o intelecto e este, sobre a ciência, bem como a prudência e a síntese sobre a ebulia; assim também, os dons da sabedoria e do intelecto, da ciência e do conselho têm preeminência sobre a piedade, a fortaleza e o temor, tendo a piedade preeminência sobre a fortaleza, e esta sobre o temor, como a justiça tem preeminência sobre a fortaleza e esta, sobre a temperança.

Mas, quanto à matéria, a fortaleza e o conselho têm preeminência sobre a ciência e a piedade, porque a fortaleza e o conselho supõem o que é árduo, ao passo que a ciência e a piedade se exercem nos casos comuns.

Assim pois, a dignidade dos dons corresponde à ordem da enumeração, parte, absolutamente, enquanto a sabedoria e o intelecto têm preeminência sobre todos; e parte, quanto à ordem da matéria, enquanto o conselho e a fortaleza têm preferência sobre a ciência e a piedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor é exigido, principalmente, como um quase primórdio à perfeição dos dons, porque o temor do Senhor é princípio da sabedoria; e não por ser mais digno que os outros dons; mas, na ordem da geração, antes de praticarmos o bem, por influência dos demais dons, fugimos do mal, por influência do temor, como diz a Escritura (Pr 16, 6).

RESPOSTA À SEGUNDA. — A piedade não a comparam as palavras do Apóstolo a todos os dons de Deus, mas só ao exercício corporal, sobre o qual já havia dito, que para pouco é proveitoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a ciência, por causa do juízo, tenha preferência sobre o conselho, contudo este a tem, quanto à matéria. Pois, o conselho só se exerce quando se trata de coisas árdias, como se disse; ao passo que o juízo da ciência, em todos os casos.

RESPOSTA À QUARTA. — Os dons diretivos, pertinentes à razão, são mais dignos que os dons executivos, se forem considerados em relação aos atos, enquanto procedentes das potências; pois, a razão tem preeminência sobre a potência apetitiva, como o que regula a tem sobre o regulado. Mas, quanto à matéria, o conselho se anexa à fortaleza como o diretivo ao executivo e, semelhantemente, a ciência à piedade; pois, o conselho e a fortaleza se exercem nos casos árdios, a ciência e a piedade, nos comuns. E portanto, o conselho, simultaneamente com a fortaleza, é enumerado, em razão da matéria, antes da ciência e da piedade.

Art. 8 — Se as virtudes têm preeminência sobre os dons.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 1, ad 5; De Virtut., q. 2, a. 2, ad 17).

O oitavo discute-se assim. — Parece que as virtudes têm preeminência sobre os dons.

1. — Pois, diz Agostinho, falando da caridade: Nenhum dom de Deus é mais excelente que este. É o único que separa os filhos do reino eterno, dos da eterna perdição. Há ainda outros dons do Espírito Santo, mas de nada servem sem a caridade. Ora, a caridade é uma virtude. Logo, a virtude tem preeminência sobre os dons do Espírito Santo.

2. Demais. — O que tem naturalmente prioridade tem também preeminência, Ora, as virtudes têm prioridade sobre os dons do Espírito Santo. Pois, Gregório diz: Os dons formam, antes de tudo, na mente que lhes é dócil, a prudência, a temperança, a fortaleza, e a justiça. E assim equilibra, em pouco, a mesma mente com as sete virtudes, i. é, dons, opondo, à estultícia, a sabedoria; ao embotamento, o intelecto, à precipitação, o conselho; ao temor, a fortaleza; à ignorância, a ciência; à dureza, a piedade; à soberba, o temor. Logo, as virtudes têm preeminência sobre os dons.

3. Demais. — Ninguém pode usar mal da virtude, como diz Agostinho. Ora, é possível usar mal dos dons; pois, como diz Gregório, imolamos a hóstia da nossa prece para a sabedoria não ensoberbecer; para o intelecto, sutilmente discorrendo, não aberrar; para o conselho, multiplicando-se, não confundir; para não se precipitar à fortaleza, gerando a confiança; para a ciência não inchar, conhecendo sem amar; para a piedade não transviar, afastando do caminho reto; para o temor, amedrontando mais do que é justo, não imergir no abismo do desespero. Logo, as virtudes são mais dignas que os dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, os dons são conferidos para fortalecer as virtudes contra os defeitos, como é claro pela citação aduzida. E assim, parece que aperfeiçoam o que as virtudes não podem aperfeiçoar. Logo, têm preeminência sobre elas.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, distinguem-se três gêneros de virtudes: umas teologais; outras, intelectuais; outras, morais. As teologais unem a Deus a mente humana; as intelectuais aperfeiçoam a razão; enfim, as morais tornam apta as potências apetitivas a obedecer à razão. Ora, pelos dons do Espírito Santo todas as potências da alma se dispõem a submeter-se à moção divina.

Por onde, os dons estão para as virtudes teologais, que unem o homem ao Espírito Santo, que o move, como as virtudes morais estão para as intelectuais, perfectivo da razão, motora das virtudes morais. Assim, pois, como as virtudes intelectuais têm preeminência sobre as morais e as regulam, assim as teologais a têm sobre os dons do Espírito Santo, e os regulam. Donde o dizer Gregório: os sete filhos, i. é, os sete dons, não chegam à perfeição da dezena, senão fizerem tudo com fé, esperança e caridade.

Comparados, porém, com as demais virtudes intelectuais ou morais, os dons têm preeminência sobre as virtudes. Pois, aperfeiçoam as potências da alma, relativamente ao Espírito Santo, que move; ao passo que as virtudes aperfeiçoam ou a razão mesma, ou as demais potências, relativamente à razão. Ora, é manifesto que quanto maior o motor, tanto mais perfeitamente disposto deve ser o móvel. Logo, os dons são mais perfeitos que as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade é uma virtude teologal, e concedemos tenha preeminência sobre os dons.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos pode-se entender a prioridade. — Primeiro, na ordem da perfeição e da dignidade; assim, o amor de Deus tem prioridade sobre o do próximo. E deste modo, os dons têm prioridade sobre as virtudes intelectuais e morais; posterioridade, porém, relativamente às virtudes teológicas.— De outro modo, na ordem da geração ou disposição; assim, o amor do próximo precede, quanto ao ato, o amor de Deus. E assim, as virtudes morais e intelectuais precedem os dons; pois, estando bem disposto no que respeita à sua razão própria, o homem fica bem disposto no concernente a suas relações com Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A sabedoria, o intelecto, e dons semelhantes, provêm do Espírito Santo, enquanto informados pela caridade, que não obra temerariamente, como diz a Escritura (1 Cor 13, 4). E, portanto, da sabedoria, do intelecto e de dons semelhantes ninguém pode usar mal, enquanto dons do Espírito Santo. Mas para não se afastarem da perfeição da caridade, um é fortificado pelo outro. E é isto que Gregório quer dizer.

Questão 69: Das bem-aventuranças.

Em seguida devemos tratar das bem-aventuranças.

E sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as bem-aventuranças se distinguem das virtudes e dos dons.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 4: In Isaiam, cap. XI; In Matth., cap. V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as bem-aventuranças não se distinguem das virtudes e dos dons.

1. — Pois, Agostinho atribui as bem-aventuranças enumeradas em Mat., V, aos dons do Espírito Santo; ao passo que Ambrósio as atribui às quatro virtudes cardeais. Logo, as bem-aventuranças não se distinguem das virtudes e dos dons.

2. Demais. — A vontade humana só tem duas regras: a razão e a lei eterna, como já se disse. Ora, as virtudes aperfeiçoam o homem na ordem da razão; e os dons, na da lei eterna e do Espírito Santo, como do sobredito resulta. Logo, além das virtudes e dos dons, não pode haver mais nada concernente à retidão da vontade humana. Logo, as bem-aventuranças não se distinguem deles.

3. Demais. — Na enumeração das bem-aventuranças inclui-se a mansidão, a justiça e a misericórdia, consideradas como sendo virtudes. Logo, as bem-aventuranças não se distinguem dos dons e das virtudes.

Mas, *em contrário*, algumas das consideradas bem-aventuranças não são virtudes nem dons; tais a pobreza, o pranto e a paz. Logo, as bem-aventuranças diferem das virtudes e dos dons.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a bem-aventurança é o fim último da vida humana. Ora, considera-se como já possuindo o fim quem tem a esperança de obtê-lo. Donde, diz o Filósofo que as crianças se consideram felizes por causa da esperança; e o Apóstolo (Rm 8, 24): na esperança é que temos sido feitos salvos. Ora, a esperança de conseguir o fim resulta de nos movermos convenientemente para ele e dele nos aproximarmos, e isso se faz pelo agir. Ora, nós nos movemos para a bem-aventurança final e dela nos aproximamos, pelos atos virtuosos, e principalmente pela influência dos dons, se nos referimos à eterna beatitude, para a qual não basta a razão, mas é necessário o auxílio do Espírito Santo, para obedecer e seguir ao qual nos tornam aptos os dons. Logo, as bem-aventuranças distinguem-se das virtudes e dos dons, não como hábitos deles distintos, mas como os atos se distinguem dos hábitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho e Ambrósio atribuem as bem-aventuranças aos dons e às virtudes, assim como os atos são atribuídos aos hábitos. Os dons porém são mais eminentes que as virtudes cardeais, como já dissemos. E por isso Ambrósio, explicando as bem-aventuranças propostas à multidão, as atribui às virtudes cardeais; ao passo que Agostinho, expondo as propostas aos discípulos no monte, como a mais perfeitos, atribui-as aos dons do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção prova não haver, além das virtudes e dos dons, outros hábitos retificadores da vida humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A humildade é tomada pelo ato de mansidão. E o mesmo se deve dizer da justiça e da misericórdia. E embora estas se considerem virtudes, atribuem-se contudo aos dons, pois também estes aperfeiçoam os homens em relação aos mesmos objetos que as virtudes, como se disse.

Art. 2 — Se os prêmios atribuídos as bem-aventuranças pertencem a esta vida.

(In Matth., cap.V).

O segundo procede-se assim. — Parece que os prêmios atribuídos as bem-aventuranças não pertencem a esta vida.

1. — Pois, como já se disse, chama-se felizes os que têm a esperança dos prêmios. Ora, o objeto da esperança é a felicidade futura. Logo, esses prêmios pertencem à vida futura.

2. Demais. — O Evangelho comina certas penas opostas as bem-aventuranças, quando diz (Lc 6, 25): Ai de vós os que estais fartos, porque vireis a ter fome. Ai de vós os que agora rides, porque gemereis e chorais. Ora, tais penas não as abrange a vida presente, pois freqüentemente os homens durante ela não são punidos, conforme àquilo da Escritura (Jó 21, 13): Eles passam os seus dias em prazeres. Logo, também os prêmios das bem-aventuranças não pertencem a esta vida.

3. Demais. — O reino dos céus, posto como prêmio da pobreza, é a beatitude celeste, conforme Agostinho. Ora, a plena saciedade só existirá na vida futura, consoante àquilo da Escritura (Sl 16, 15): saciar-me-ei quando aparecer a tua glória. Ora, a visão de Deus e a manifestação da divina filiação pertencem à vida futura, como consta da Escritura (1 Jo 3, 2): Agora somos filhos de Deus, e não apareceu ainda o que havemos de ser. Sabemos que quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto nos outros o veremos bem como ele é. Logo, os prêmios de que tratamos pertencem à vida futura.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Tais coisas podem por certo existir completamente nesta vida, como cremos terem existido nos Apóstolos. Pois, aquela omnímota transformação em forma Angélica, prometida para depois desta vida, não pode ser explicada por nenhuma palavra.

SOLUÇÃO. — Sobre os prêmios em questão manifestam-se diversamente os expositores da Sagrada Escritura. Uns, como Ambrósio dizem pertencerem todos à futura beatitude. Agostinho, porém, considera-os pertencentes à vida presente. Crisóstomo, por seu lado, nas suas Homilias, diz pertencerem uns à vida futura, e outros, à presente.

Para evidenciá-lo, devemos considerar que a esperança da futura beatitude pode existir em nós por duas razões: primeiro, por uma certa preparação ou disposição à futura beatitude, e isso se dá pelo mérito; ou, segundo, por uma incoação imperfeita da futura beatitude, nos varões santos, já nesta vida. Pois, uma é a esperança na frutificação da árvore, quando rondeja viridente, e outra, quando começam a aparecer os primeiros frutos.

Por onde, o nas bem-aventuranças concernente ao mérito, são umas preparações ou disposições à beatitude, perfeita ou incoada. E o concernente nelas aos prêmios, pode consistir ou na beatitude perfeita em si mesma, e então respeitar à vida futura, ou numa incoação da beatitude, como se dá com os santos varões, e então dizem respeito à vida presente. Pois, quem começa por progredir nos atos das virtudes e dos dons pode ter esperança de chegar à perfeição da via e da pátria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança pode recair sobre a beatitude futura, como sobre o último fim; pode também ter por objeto o auxílio da graça, como os meios, conforme aquilo da Escritura (Sl 27, 7): Em Deus esperou o meu coração e eu fui ajudado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora às vezes os maus não sofram nesta vida penas temporais, as sofrem contudo espirituais: Por isso, diz Agostinho: Conforme mandaste, Senhor, a alma desregrada é para si mesma o seu castigo. E o Filósofo, falando dos maus: na alma deles domina a discórdia, que os arrasta, ora para aqui e ora, para lá; e depois, conclui: Se a tal ponto é miserável o ser mau, havemos de fugir intensamente a malícia. E semelhante e inversamente, embora os bons não recebam às vezes prêmios materiais nesta vida, nunca lhes hão-de faltar contudo os espirituais, já nesta vida, conforme aquilo da Escritura (Mt 19, 29 e Mc. 10, 30): receberéis, já neste século, o cêntuplo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os prêmios, de que se trata, se consumarão por certo, na vida eterna; mas de certo modo, enquanto lá não chegamos, começam já nesta vida. Pois, o reino dos céus, no dizer de Agostinho, pode ser entendido como o início da sabedoria perfeita, por já começar a reinar neles o espírito. Quanto à posse da terra, ela significa o bom afeto da alma repousando pelo desejo na estabilidade da herança perpétua, que é o significado de terra. São consolados nesta vida, participando do Espírito Santo, denominado Paráclito, i. é, Consolador. Ficam saturados, já no estado atual, do alimento de que diz o Senhor (Jo 4, 34): A minha comida é fazer eu a vontade de meu Pai. Também nesta vida os homens alcançam a misericórdia de Deus. Nela, purificada a visão pelo dom da inteligência, Deus pode de certo modo ser visto. Mesmo nesta vida, também os que pacificam os seus movimentos tornando-se mais semelhantes a Deus, são chamados seus filhos. Mas, sê-lo-ão mais perfeitamente, na pátria.

Art. 3 — Se as bem-aventuranças são enumeradas convenientemente.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1. a. 4; in Matth., cap.V).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as bem-aventuranças são enumeradas inconvenientemente.

1. — Pois, são atribuídas aos dons, como já se disse. Ora, destes, uns, como a sabedoria e o intelecto, pertencem à vida contemplativa. Ora, não se enumera nenhuma bem-aventurança consistente no ato da contemplação, mas todas as enumeradas consistem na vida ativa. Logo, são enumeradas insuficientemente.

2. Demais. — À vida ativa pertencem não somente os dons executivos, mas também certos diretivos, como a ciência e o conselho. Ora, nenhuma das bem-aventuranças enumeradas implica diretamente o ato de ciência ou de conselho. Logo, são enumeradas insuficientemente.

3. Demais. — Na vida ativa, entre os dons executivos, a enumeração considera o temor como pertencente à pobreza e a piedade, à bem-aventurança da misericórdia. E nada inclui que implique diretamente a fortaleza. Logo, as bem-aventuranças são enumeradas insuficientemente.

4. Demais. — A Sagrada Escritura se refere a muitas outras bem-aventuranças; assim, um lugar diz (Jó 5, 17): Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige, e ainda (Sl 1, 1): Bem-aventurado o varão que não se deixou ir após o conselho dos ímpios e, por fim (Pr 3, 13): Bem-aventurado o homem que achou a sabedoria. Logo, as bem-aventuranças são enumeradas insuficientemente.

5. Mas, *em contrário*. — Parece que a enumeração é supérflua. Pois, ao passo que são só sete os dons do Espírito Santo, enumeram-se oito bem-aventuranças.

6. Demais. — São Lucas (Lc 6) enumera só quatro bem-aventuranças. Logo, São Mateus (Mt 5) enumera sete ou oito superfluamente.

SOLUÇÃO. — As bem-aventuranças estão convenientíssimamente enumeradas.

Para cuja evidência devemos considerar uma tríplice opinião a respeito da bem-aventurança. Assim, uns a fizeram constituir na vida voluptuosa; outros, na ativa; outros por fim, na contemplativa. Ora, estas três espécies de bem-aventurança se relacionam diferentemente com a futura beatitude, cuja esperança já faz sejamos considerados felizes nesta vida. Pois, a beatitude voluptuosa, sendo falsa e contrária à razão, é obstáculo à futura beatitude. A consistente na vida ativa dispõe para a beatitude futura. E a contemplativa, quando perfeita, constitui essencialmente a própria felicidade futura; se imperfeita, é uma incoação desta.

E por isso o Senhor enunciou, primeiro, certas bem-aventuranças que são quase removens do impedimento da felicidade voluptuosa. Ora, esta consiste em duas coisas. — Primeiro, na afluência dos bens exteriores, quer riquezas, quer honras. Delas o homem se retrai, pela virtude, usando-as moderadamente; pelo dom, de modo mais excelente, desprezando-as totalmente. Por isso, Mateus assim enuncia a primeira bem-aventurança (Mt 5, 3): Bem-aventurados os pobres de espírito, referente ao desprezo das riquezas ou das honras, por meio da humildade. — segundo, em seguir as paixões próprias, do irascível ou do concupiscível. No primeiro caso, a virtude impede ao homem exceder-se, fazendo-o obedecer à regra da razão; e o dom, de modo mais excelente, tornando-o totalmente livre delas, por vontade divina. E por isso, a segunda bem-aventurança anuncia (Mt 5, 4): Bem-aventurados os mansos. No segundo caso, a virtude faz-nos usar moderadamente das paixões do concupiscível; e o dom leva-nos a rejeitá-las totalmente se for necessário; e até mesmo sendo necessário, deixando-se voluntariamente romper em lágrimas. E por isso a terceira bem-aventurança proclama: Bem-aventurados os que choram.

Por seu lado, a vida ativa consiste precípuamente em darmos ao próximo o que lhe devemos ou o com que espontaneamente o beneficiamos. No primeiro caso pela virtude da justiça damos-lhe o devido; e, por seu lado, o dom nos leva também a fazê-lo com afeto mais abundante, praticando, levados por ardente desejo, os atos de justiça, assim como quem tem fome e sede deseja ardentemente, a comida e a bebida. E por isso a quarta bem-aventurança proclama: Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça. Quanto aos dons espontâneos, a virtude da liberalidade nos aperfeiçoa para darmos a quem a razão nos manda fazê-la, p. ex., aos amigos ou a outros que nos são chegados; mas o dom, pela reverência para com Deus só considera a necessidade nos casos em que são preferíveis os benefícios gratuitos. Donde o dizer Lucas (14, 12): Quando deres algum jantar ou alguma ceia, não chames nem teus amigos, nem teus irmãos, etc.; mas convida os pobres, os aleijados etc.; o que é propriamente ter misericórdia. E por isso a quinta bem-aventurança proclama: Bem-aventurados os misericordiosos.

Por fim a vida contemplativa ou constitui a própria beatitude final ou é dela uma incoação; e por isso, na enumeração das bem-aventuranças, não é considerada como mérito, mas como prêmio. Mas são considerados méritos os efeitos da vida ativa, que dispõem bem o homem para a contemplativa. Ora, no atinente às virtudes e aos dons, que aperfeiçoam o homem em si mesmo, os efeitos da vida ativa consistem na pureza do coração, i. é, em o coração do homem não andar inquinado de paixões. E por isso a sexta beatitude proclama: Bem-aventurados os limpos de coração. No atinente porém às virtudes e aos dons, que aperfeiçoam o homem nas suas relações com o próximo, o efeito da vida ativa é a paz, conforme aquilo de Isaiás (32, 17): E a paz será a obra da justiça. E por isso a sétima bem-aventurança promete: Bem-aventurados os pacíficos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os atos dos dons pertencentes à vida ativa manifestam-se nos próprios méritos; e os dos dons pertinentes à vida contemplativa, nos prêmios, pela razão já dita.

Ora, ver a Deus corresponde ao dom do intelecto; e conformar-se com Deus como por uma filiação adotiva, ao dom da sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No concernente à vida ativa o conhecimento não é necessário, em si mesmo, mas em vista da ação, como também, diz o Filósofo. E como a beatitude implica o que é último, entre as bem-aventuranças não se contam os atos elícitos provenientes dos dons dirigentes à vida ativa; assim, aconselhar é ato de conselho e julgar, de ciência. Mas se lhes atribuem os atos operativos, que eles dirigem; assim, à ciência, o chorar, e ao conselho, o compadecer-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Duas coisas podem se considerar na atribuição das bem-aventuranças aos dons. — A primeira é a conformidade da matéria. E a esta luz, todas as cinco primeiras bem-aventuranças podem atribuir-se à ciência e ao conselho como dirigentes; mas se incluem entre os dons executivos. E assim, a fome e a sede da justiça, e mesmo a misericórdia, concernem à piedade, que aperfeiçoam o homem nas suas relações para com os outros; a mansidão, porém, à fortaleza, conforme Ambrósio, dizendo que é próprio da fortaleza vencer a ira e coibir a indignação, pois a fortaleza se exerce sobre as paixões do irascível. Por seu lado, a pobreza e as lágrimas concernem ao dom do temor, pelo qual o homem se afasta da concupiscência e dos prazeres do mundo. — A segunda coisa a considerar são os motivos das bem-aventuranças. E, a esta luz são diversas as atribuições que lhes devemos fazer. Assim, precipuamente, à mansidão move a reverência para com Deus, relativa à piedade. Às lágrimas, move principalmente a ciência, que leva o homem a conhecer os seus defeitos e os das coisas mundanas, conforme aquilo da Escritura (Ecle 1, 18): o que acrescenta a ciência também acrescenta o trabalho. A ter fome das obras da justiça move principalmente a fortaleza de alma; e por fim, a ter misericórdia, move precipuamente o conselho de Deus, conforme aquilo da Escritura (Dn 4, 24): segue, ó rei, o conselho que te dou, e rime os teus pecados com esmolas, e as tuas iniquidades com obras de misericórdia para os pobres. E este modo de atribuição segue Agostinho.

RESPOSTA À QUARTA. — É necessário admitir que todas as bem-aventuranças constantes da Escritura se reduzem às da enumeração vertente, quanto aos méritos ou quanto aos prêmios; pois, necessariamente, todas hão-de pertencer, de algum modo, à vida ativa ou à contemplativa. Por onde o lugar — Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige — pertence a bem-aventurança das lágrimas; o outro — Bem-aventurado o homem que achou a sabedoria — ao prêmio da sétima bem-aventurança. E o mesmo se poderá dizer de outros que se possam aduzir.

RESPOSTA À QUINTA. — A oitava bem-aventurança é uma confirmação e manifestação de todas as precedentes. Pois, quem está firmado na pobreza do espírito e na mansidão e nas demais bem-aventuranças, não se afasta, por isso mesmo, desses bens por nenhuma perseguição. Por outro, a oitava bem-aventurança concerne, de certo modo, às sete precedentes.

RESPOSTA À SEXTA. — Lucas narra que o sermão do Senhor foi feito às turbas. Por isso enumera as bem-aventuranças conforme a capacidade delas, que só conheciam a felicidade voluptuosa, temporal e terrena. Por onde, pelas quatro bem-aventuranças, o Senhor exclui as quatro coisas incluídas na felicidade de que acabamos de falar. — E destas quatro, a primeira é a abundância dos bens exteriores excluída pelo dito: Bem-aventurados os pobres, etc. — A segunda é o bem estar corpóreo, no que respeita à comida, à bebida e coisas semelhantes. E isto fica excluído pela segunda bem-aventurança. Bem-aventurados os que tem fome. — A terceira é o bem estar do homem quanto aos prazeres do coração; o que fica excluído pela terceira bem-aventurança: Bem-aventurados os que choram. — A quarta é o favorecimento externo dos homens, excluído pela quarta bem-aventurança: Bem-aventurados sereis quando os homens vos aborrecerem. E como diz Ambrósio, a pobreza pertence à temperança, que não busca as seduções; a fome, à justiça, porque quem tem fome

se compadece e, compadecendo-se, torna-se liberal; as lágrimas, à prudência, da qual é próprio chorar as coisas perecíveis; sofrer o ódio dos homens, à fortaleza.

Art. 4 — Se os prêmios das bem-aventuranças estão convenientemente enumerados.

(III Sent., dis. XXXIV, q. 1, a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que os prêmios das bem-aventuranças estão inconvenientemente enumerados.

1. — Pois, o reino dos céus, que é a vida eterna, contém todos os bens. Logo, não era preciso estabelecer outros prêmios além deles.

2. Demais. — O reino dos céus é posto como prêmio pela primeira e pela oitava bem-aventuranças. Logo, por igual razão, devia sê-lo por todas.

3. Demais. — As bem-aventuranças procedem por ordem ascendente, como diz Agostinho. Ora, os prêmios procedem por ordem descendente; assim, a posse da terra é menos que o reino dos céus. Logo, esses prêmios são enumerados inconvenientemente.

Mas, *em contrário*, é a autoridade do Senhor mesmo, que é quem propõe esses prêmios.

SOLUÇÃO. — Os prêmios em questão estão convenientíssimamente assinalados, considerada a condição das bem-aventuranças relativamente às três supra-assinaladas.

Pois, as três primeiras bem-aventuranças se fundam no afastamento do em que consiste a felicidade voluptuosa, que nós desejamos naturalmente mas, colocando-a não em Deus, onde deveríamos colocá-la, senão nos bens temporais, e caducos. E por isso os prêmios das três primeiras bem-aventuranças são relativos ao que muitos buscam na felicidade terrena. — Demais disso, os homens também buscam a excelência e a abundância dos bens exteriores, i. é, das riquezas e das honras. Ora, tudo isso compreende o reino dos céus, onde o homem consegue a excelência e a abundância dos bens, em Deus. E por isso o reino dos céus o Senhor tornou a prometé-lo aos pobres de espírito. — Além disso, os homens duros e cruéis buscam a segurança própria destruindo os inimigos pelas lutas e guerras. Por isso, o Senhor prometeu ainda aos pacíficos a segura e quieta posse da terra dos vivos, por onde se exprime a solidez dos bens eternos. — Por fim, os homens buscam, na concupiscência e nos prazeres do mundo, consolação aos trabalhos da vida presente. E por isso o Senhor prometeu ainda o consolo da vida aos que choram.

Em seguida, as duas outras bem-aventuranças concernem às obras da felicidade ativa, que são as das virtudes que nos põem em relação com o próximo, de cujas obras muitos se retraem pelo amor desordenado dos próprios bens. E por isso o Senhor atribui a essas bem-aventuranças aqueles prêmios (como bens) por causa dos quais os homens delas se afastam. — Também, muitos abandonam a prática da justiça, não só não pagando o devido, mas até apoderando-se do alheio, para se enriquecerem de bens temporais. Por isso, o Senhor prometeu a saciedade aos que têm fome de justiça. — Também muitos abandonam a prática das obras de misericórdia, para não se imiscuírem com as misérias alheias. Por isso, o Senhor prometeu misericórdia aos misericordiosos, que os livrará de toda miséria.

Por fim, as duas últimas bem-aventuranças concernem à felicidade ou beatitude contemplativa. E por isso os prêmios se conferem conforme a conveniência das disposições incluídas no mérito. — Assim, a

pureza dos olhos dispõe à visão clara por onde, aos puros de coração é prometida a visão de Deus. — Por outro lado, constituir a paz, em si mesmo ou entre os outros, manifesta que o homem é imitador do Deus da união e da paz. E por isso, como prêmio, lhe é dada a glória da filiação divina, consistente na perfeita união com Deus, pela sabedoria consumada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como Crisóstomo diz, todos os prêmios em questão constituem um só na realidade — a felicidade eterna, que a inteligência humana não pode compreender. E por isso era necessário, pelos diversos bens que conhecemos, se dissesse a quem se faria a distribuição dos prêmios; observada a relação com os méritos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a oitava bem-aventurança é quase o fundamento de todas, assim, devidos lhe são os prêmios de todas. Por onde, ocupa o primeiro lugar e se deve entender, por conseqüência, que todos os prêmios lhe são atribuídos. Ou, segundo Ambrósio, o reino dos céus é prometido aos pobres de espírito, quanto à glória da alma; e aos que sofreram perseguição no corpo, quanto à glória deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os prêmios diferem entre si por mais ou menos ricos. Assim, possuir a terra do reino dos céus é mais do que simplesmente tê-la; pois temos muitas coisas que não possuímos firme e pacificamente. Consolar-se no reino é mais do que tê-lo e possuí-lo, pois muitas coisas nós as possuímos com dor. Ser saciado é mais que simplesmente consolar-se; pois a sociedade implica a abundância da consolação. Mas a misericórdia ainda excede à sociedade, porque recebemos, por ela, mais do que merecemos ou podemos desejar. E, mais ainda é ver a Deus, assim como maior é quem, na corte, além de sentar-se à mesa do rei, vê-lhe a face. Por isso, na casa real, a maior dignidade é a do filho do rei.

Questão 70: Dos frutos do Espírito Santo.

Em seguida devemos tratar dos frutos.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se os frutos do Espírito Santo, enumerados pelo Apóstolo em Galat. V, são atos.

(Ad Galat., cap. V, lect VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os frutos do Espírito Santo, enumerados pelo Apóstolo, não são atos.

1. — Pois, o que produz fruto não deve ser considerado como tal, porque então iríamos ao infinito. Ora, há um fruto proveniente dos nossos atos, conforme aquilo da Escritura (Sb 3, 15): o fruto dos bons trabalhos é glorioso; e ainda (Jo 4, 36): o que sega recebe galardão e ajunta fruto para a vida eterna. Logo, os nossos atos não podem, em si mesmos ser considerados frutos.

2. Demais. — Como diz Agostinho, gozamos como os objetos conhecidos, como os quais a própria vontade se compraz e neles descansa. Ora, a nossa vontade não deve descansar nos nossos atos em si mesmos considerados. Logo, estes não devem ser considerados frutos.

3. Demais. — Entre os frutos do Espírito Santo são enumeradas pelo Apóstolo certas virtudes, a saber, a caridade, a mansidão, a fé e a castidade. Ora, as virtudes não são atos, mas hábitos, como já dissemos. Logo, os frutos não são atos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 12, 33): pelo fruto é que a árvore se conhece, i. é, o homem, pelas suas obras, como o expõem os Santos Doutores. Logo, os atos humanos em si mesmos chama-se frutos.

SOLUÇÃO. — O nome fruto foi transferido das coisas corpóreas para as espirituais. Ora, corporalmente falando, fruto é o produzido pela planta chegada ao seu pleno desenvolvimento, e traz em si uma certa suavidade. E fruto, neste sentido, mantém dupla relação: com a árvore produtora e com a pessoa que dela o colhe. Por onde, neste duplo sentido também esse nome pode ser espiritualmente considerado; primeiro, denominando fruto do homem o que ele produz como se fosse uma árvore; e depois, assim chamando o que o homem colhe.

Mas, nem tudo o que ele colhe pode ser considerado fruto, senão só o que é último e inclui em si a deleitação. Pois, pode o homem possuir um campo ou uma árvore, que não se consideram frutos, senão só o que ele entende colher deles, como resultado último. E neste sentido chama-se fruto do homem ao seu último fim, do qual ele deve fruir.

Se porém considerarmos fruto do homem o que ele produz, então frutos se consideram os seus atos, em si mesmos. Pois, a obra é um ato segundo de quem obra, e traz consigo o prazer, se mantiver conveniência com o seu autor. Se pois o ato proceder da faculdade racional do homem, será chamado fruto da razão. Se porém proceder do homem por uma virtude mais alta, a do Espírito Santo, então, chamar-se-á ao ato do homem fruto do Espírito Santo, procedente de uma quase semente divina, conforme àquilo da Escritura (1 Jo 3, 9): Todo o que é nascido de Deus não comete o pecado, porque a semente de Deus permanece nele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como o fruto é, de certo modo, o que vem em último lugar e é o fim, nada impede haver fruto de outro fruto, assim como um fim pode se ordenar a outro. Assim pois as nossas obras, enquanto certos efeitos do Espírito Santo, que obra em nós, podem ser consideradas frutos; mas enquanto ordenadas ao fim da vida eterna, são antes flores. Por isso, diz a Escritura (Eccl 24, 23): as minhas flores são frutos de honra e de honestidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos podemos entender que a vontade se deleita com um objeto, em si mesmo considerado. A expressão — em si mesmo ou exprime a causa final, e então ninguém se deleita a não ser com o último fim; ou a causa formal, e então podemos nos deleitar em tudo o que é formalmente deleitável. Assim, um enfermo se compraz com a saúde em si mesma considerada, como fim; com um remédio suave, não como fim, mas como com o que tem sabor deleitável; e com um remédio desagradável só por causa de outro fim e, de nenhum modo em si mesmo. — Por onde, devemos concluir que o homem deve se deleitar em Deus, em si mesmo, como último fim; e com os atos virtuosos, não como fins, mas por causa da honestidade que contém, agradável aos virtuosos. Por isso Ambrósio diz, que os atos virtuosos se chamam frutos, porque com santa e pura deleitação confortam os que os praticam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes das virtudes são às vezes tomados, pelos atos das mesmas; assim, como diz Agostinho, a fé consiste em crer o que não vê; e a caridade é o movimento da alma para amar a Deus e ao próximo. E deste modo são aplicados os nomes das virtudes, na enumeração dos frutos.

Art. 2 — Se os frutos diferem das bemaventuranças.

(Ad Galat., cap. V, lect. VI; In Isaiam, cap. XI).

O segundo discute-se assim. — Parece que os frutos não diferem das bem-aventuranças.

1. — As bem-aventuranças se atribuem aos dons, como já se disse. Ora, os dons aperfeiçoam o homem, movido pelo Espírito Santo. Logo, as próprias bem-aventuranças são frutos do Espírito Santo.

2. Demais. — O fruto da vida eterna está para a bem-aventurança futura, que é a da posse, assim como o da vida presente para as bem-aventuranças da vida atual, que são esperadas. Ora, o fruto da vida eterna é a mesma bem-aventurança futura. Logo, os da vida presente são as bem-aventuranças mesmas.

3. Demais. — É da essência do fruto ser algo de último e deleitável. Ora, isto é também da essência da bem-aventurança, como já se disse. Logo, fruto e bem-aventurança têm a mesma essência, e portanto não devem ser distintos entre si.

Mas, *em contrário*. — Onde há espécies diversas há sujeitos diversos. Ora, os frutos e as bemaventuranças dividem-se em partes diversas, como a enumeração daqueles e destes claramente o mostra. Logo, os frutos diferem das bemaventuranças.

SOLUÇÃO. — A noção de bem-aventurança tem compreensão maior que a de fruto. Pois, para a deste basta que venha por último e seja deleitável; ao passo que aquela exige, ulteriormente, a perfeição e a excelência. Por onde, todas as bem-aventuranças podem ser consideradas frutos, mas não inversamente. Assim, são frutos todas as obras virtuosas com que nos deleitamos; ao passo que são bem-aventuranças só as obras perfeitas que também, em razão mesma da sua perfeição, se atribuem mais aos dons que às virtudes, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção prova que as bem-aventuranças são frutos, não porém que todos os frutos sejam bem-aventuranças.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fruto da vida eterna é último e perfeito, absolutamente, e portanto em nada se distingue da futura bem-aventurança. Os frutos da vida presente, porém, não são últimos e perfeitos, absolutamente; e portanto, nem todos os frutos são bem-aventuranças.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A bem-aventurança tem, por essência, algo mais que a essência do fruto, como se disse.

Art. 3 — Se o Apóstolo enumera convenientemente os doze frutos.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 5; Ad Galat., cap. V. Lect VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o Apóstolo enumera inconvenientemente, os doze frutos.

1. — Pois, noutra parte, diz que só há um fruto da vida presente (Rm 6, 22): tendes o vosso fruto em santificação. E noutra parte se diz (Is 27, 9): todo este fruto se reduz a que seja tirado o seu pecado. Logo, não se devem enumerar doze frutos.

2. Demais. — O fruto nasce da semente espiritual, como já se disse. Ora, o Senhor enumera um tríplice fruto da terra boa nascido da semente espiritual: centésimo, sexagésimo e trigésimo. Logo, não se devem enumerar doze frutos.

3. Demais. — O fruto, por essência, vem por último e é deleitável. Ora, isto não se verifica em todos os frutos enumerados pelo Apóstolo; assim a paciência e a longanimidade supõem o que causa pena; e por outro lado, a fé não vem por último, mas antes é, por essência, o fundamento primeiro. Logo, a enumeração dos frutos, em questão peca por excesso.

Mas, *em contrário*. — Parece que a enumeração é insuficiente e deficiente. Pois, como já se disse, todas as bem-aventuranças podem se chamar frutos. Ora, a enumeração não as abrange a todas, pois nada compreende pertinente ao ato da sabedoria e de muitas outras virtudes. Logo, essa enumeração dos frutos é insuficiente.

SOLUÇÃO. — A enumeração dos doze frutos feita pelo Apóstolo é correta e podem eles ser expressos pelos doze frutos de que fala a Escritura (Ap 22, 2): duma e de outra parte do rio, estava a árvore da vida, que dá doze frutos. Como porém se chama fruto ao procedente de algum princípio, como de princípio ou de raiz, a distinção dos frutos em questão deve-se fundar nos diversos modos por que procedem em nós os frutos do Espírito Santo. Ora, essa processão implica, primeiro, que o coração humano se ordene, em si mesmo; segundo, que se ordene para o que lhe está ao lado; terceiro, para o que lhe é inferior.

Ora, o coração do homem fica, em si mesmo, bem disposto quando se comporta como deve tanto em relação ao mal como ao bem. Ora, a primeira disposição da mente humana para o bem se opera pelo amor, a primeira e a raiz de todos os afetos, como já dissemos. E por isso, o primeiro enumerado dos frutos do Espírito Santo é a caridade, pela qual ele se dá em própria semelhança, sendo Amor; donde o dizer o Apóstolo (Rm 5, 5): a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. — Ora, do amor de caridade resulta necessariamente a alegria, pois todo amante se alegra estando unido ao amado. Ora, a caridade tem sempre presente a Deus, a quem ama, segundo aquilo da Escritura (1 Jo 4, 16): Aquele que permanece na caridade permanece em Deus e Deus, nele.

Logo, a consequência da caridade é a alegria. — Mas, a perfeição da alegria é a paz, de dois modos. Primeiro, quanto à tranqüila libertação das perturbações exteriores; pois não pode gozar perfeitamente do bem amado quem sofre perturbação exterior, no gozo do mesmo. E por isso o coração perfeitamente pacificado num gozo, por nada pode ser molestado, pois considera tudo o mais como quase não existente; por onde, diz a Escritura (Sl 118, 165): Gozam minha paz os que amam a tua lei, e não há para ele tropeço, i. é, por não serem perturbados pelas causas exteriores, a ponto de não gozarem de Deus. Segundo, quanto à satisfação do desejo volúvel, pois não gozamos suficientemente quando não nos satisfaz o objeto do nosso gozo. Ora, ambos esses casos implicam a paz, de modo que não sejamos perturbados pelas causas externas e descansemos os nossos desejos num só objeto. Por onde, em terceiro lugar é enumerada a paz, depois da caridade e da alegria. — Por outro lado, o coração se comporta como deve em relação ao mal, de dois modos. Não se perturbando com os males eminentes, por meio da paciência. — Segundo, não se perturbando com a dilação dos bens, por meio da longanimidade; pois o estar privado do bem implica o mal, como se disse.

Em seguida, quanto ao que está ao nosso lado, i. é, quanto ao próximo, nosso coração se dispõe bem, pela bondade, no atinente à vontade de bem fazer. — Segundo, pela benignidade, no que respeita à execução da beneficência; pois, chamam-se benignos aqueles que a bondade ígnea do amor faz arder no beneficiar ao próximo. — Terceiro, quanto a tolerar com equanimidade os males que o atingem, por meio da mansidão, que coíbe a ira. — Quarto, não só não fazendo mal ao próximo, pela ira, mas nem pela fraude ou pelo dolo. E isto o conseguimos pela fé, tomada em sentido de fidelidade; mas considerada como crença em Deus, ela nos ordena ao que nos é superior, fazendo-nos sujeitar o intelecto a Deus, e por consequência tudo o que possui.

Enfim, em relação ao que nos é inferior bem nos dispomos: primeiro, quanto aos atos externos, pela modéstia, observando o comedimento em tudo o que dizemos e fazemos. — Quanto à concupiscência interna, pela continência e pela castidade, distinguindo-se uma da outra, porque esta nos priva do ilícito e aquela, do lícito; quer, porque o continente sofre a concupiscência sem ser por ela vencida, ao passo que o casto nem a sofre nem é por ela vencido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A santificação se opera por todas as virtudes que também purificam os pecados. Por isso os lugares aduzidos nomeiam o fruto na sua unidade genérica; Mas ele se divide em muitas espécies, e isso faz considerarmos muitos frutos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os frutos centésimo, sexagésimo e trigésimo não se diversificam pelas diversas espécies de atos virtuosos, mas pelos diversos graus de perfeição, mesmo de uma virtude. Assim se diz que a continência conjugal está expressa no fruto trigésimo; a da viuvez, no sexagésimo; e a virginal, no centésimo. E ainda de outros modos, os Santos Doutores distinguem três frutos evangélicos relativos aos três graus das virtudes; sendo esses três graus relativos à perfeição de todas as coisas, que se funda no princípio, no meio e no fim. **REPOSTA À TERCEIRA.** — O mesmo não se perturbar nas tristezas implica o prazer. E a fé, mesmo considerada como fundamento, é algo de último e deleitável, por incluir a certeza. Por isso a Glosa expõe: A fé, i. é, a certeza do invisível.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Agostinho, o Apóstolo, no lugar aduzido não quis, ensinar quais são as obras da carne ou os frutos do Espírito Santo, senão mostrar em que gênero aquelas devem ser evitadas e estes, buscados. Por onde mais ou menos frutos podiam ter sido enumerados. E contudo, todos os atos dos dons e das virtudes podem, com certa conveniência, ser reduzidos aos enumerados, enquanto todas as virtudes e dons não de, necessariamente, ordenar o coração de algum dos modos preditos. Assim, os atos da sabedoria e de qualquer dos dons, que ordenam para o bem se reduzem à

caridade, à alegria e à paz. Mas o Apóstolo preferiu esta enumeração à outra, por implicar o que ela abrange a fruição dos bens ou a quietação dos males, o que está incluído na essência do fruto.

Art. 4 — Se os frutos do Espírito Santo contrariam as obras da carne, que o Apóstolo enumera.

(Ad. Galat., cap. V. Lect VI).

O quarto discute-se assim. — Parece que os frutos do Espírito Santo não contrariam as obras da carne, que o Apóstolo enumera.

1. — Pois, os contrários pertencem ao mesmo gênero. Ora, as obras da carne não se chamam frutos. Logo, os frutos do Espírito Santo não as contrariam.

2. Demais. — A unidade é contrária à unidade. Ora, o Apóstolo enumera mais obras da carne que frutos do Espírito Santo. Logo, os frutos do Espírito e as obras da carne não se contrariam.

3. Demais. — Entre os frutos do Espírito Santo enumera-se em primeiro lugar a caridade, a alegria e a paz, a que não correspondem as obras da carne enumeradas em primeiro lugar, a saber, a fornicação, a imundícia e a impudícia. Logo, os frutos do Espírito Santo não contrariam as obras da carne.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz no mesmo lugar (Gl 5, 17): a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne.

SOLUÇÃO. — As obras da carne e os frutos do Espírito Santo podem ser considerados em dois sentidos. — Primeiro, de um modo geral, e então os frutos do Espírito Santo são contrários às obras da carne. Pois, o Espírito Santo move o coração humano ao que é racional, ou antes, supra-racional; ao passo que o apetite da carne que é sensitivo, arrasta para os bens sensíveis, inferiores ao homem. Por onde, assim como os movimentos para cima e para baixo são contrários, na ordem da natureza, assim, nas obras humanas, as obras da carne são contrárias aos frutos do Espírito.

De outro modo, podemos considerar os frutos enumerados e as obras da carne, em particular. E assim, não é necessário que cada um daqueles se contraponha a cada uma destas; pois, como já se disse, o Apóstolo não pretende enumerar todas as obras espirituais nem todas as carnis. — Contudo, fazendo uma certa adaptação, Agostinho contrapõe a cada obra, cada fruto. Assim, à fornicação, que é o amor pela satisfação da sensualidade fora do legítimo conúbio, opõe-se a caridade pela qual a alma se une com Deus, na qual também consiste a verdadeira castidade. As imundícias que são perturbações oriundas da fornicação, opõe-se a alegria da tranqüilidade. A servidão dos ídolos, que faz guerra contra o Evangelho de Deus, opõe-se à paz. Aos venefícios, inimizades e contenções, animosidades, emulações e dissensões opõem-se: a longanimidade, para suportar os males dos homens entre os quais vivemos; a benignidade, para curá-los; a bondade, para perdoá-los. Às heresias se opõe a fé; à inveja, a mansidão; à embriaguez e à intemperança no comer, a continência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O procedente da árvore, contra a natureza da mesma, não se lhe considera fruto, mas corrupção. Ora, como as obras virtuosas são conaturais, e as viciosas, contrárias à razão, as primeiras se chamam frutos, e não as segundas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem só existe de um modo, e o mal de muitos, como diz Dionísio. Por isso, a uma mesma virtude se opõem muitos vícios; não sendo pois, de admirar se se enumeram mais obras da carne do que frutos do Espírito Santo.

RESPOSTA À QUARTA. — Resulta clara do que foi dito.

Tratado dos vícios e pecados

Questão 71: Dos vícios e dos pecados em si mesmos.

Em seguida devemos tratar dos vícios e dos pecados. E, sobre esta questão há seis pontos a considerar. Primeiro, dos vícios e dos pecados em si mesmos. Segundo, da distinção deles. Terceiro, da comparação deles entre si. Quarto, do sujeito do pecado. Quinto, da sua causa. Sexto, do seu efeito.

Sobre o primeiro ponto discutem-se seis artigos:

Art. 1. — Se o vício é contrário à virtude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o vício não é contrário à virtude.

1. — Pois, a unidade é contrária à unidade, como Aristóteles o prova. Ora, à virtude é contrário o pecado e a malícia. Logo, não o vício, pois este nome também se dá à indébita disposição dos membros corpóreos ou à de quaisquer outras coisas.

2. Demais. — Virtude designa uma certa perfeição da potência. Ora, o vício não designa nada de pertinente à potência. Logo, não é contrário à virtude.

3. Demais. — Como diz Túlio, a virtude é uma como saúde da alma. Ora, à saúde se opõe, mais que o vício, a doença ou moléstia. Logo, o vício não é contrário à virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o vício é uma qualidade que torna má a alma; ao passo que a virtude é uma qualidade que torna bom quem a tem, como do sobredito resulta. Logo, o vício é contrário à virtude.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar na virtude: a sua essência mesma e aquilo a que ela se ordena. À essência é susceptível o ser considerada diretamente e nas suas conseqüências. — Diretamente considerada, implica uma certa disposição do sujeito que se comporta segundo a sua natureza. Donde o dito do Filósofo: a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo; e chamo perfeito ao que é disposto segundo a natureza. — Considerada nas suas conseqüências, a virtude é uma certa bondade, pois, a bondade de uma coisa consiste em comportar-se de modo conveniente à sua natureza.

E quanto àquilo a que ela se ordena, a virtude é um ato bom, como do sobredito claramente se colhe.

Por onde, segundo estas considerações, à virtude se contrapõe tríplice oposição. — Uma é a do pecado, oposto àquilo a que a virtude ordena, pois, propriamente, ele implica um ato desordenado, assim como o ato da virtude é ordenado e devido. — Em seguida, a malícia se opõe à virtude, que por essência, implica uma certa bondade. — Ao passo que o vício se opõe à essência direta da virtude; pois, o vício de qualquer coisa consiste em ela não ter a disposição que lhe convém à natureza. Donde o dizer Agostinho: Chama vício ao que vires faltar à perfeição da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As três oposições referidas não contrariam a virtude, à mesma luz. Mas, o pecado lhe é contrário, enquanto ela obra o bem; a malícia, enquanto é uma certa bondade; e o vício, propriamente, enquanto virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude implica não somente a perfeição da potência, que é o princípio da ação, mas também, a devida disposição do sujeito. E isto porque cada ser obra enquanto atual. Por onde, o que deve obrar o bem há-de por força ter em si mesmo boa disposição. E a esta luz o vício se opõe à virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Túlio, as doenças e as enfermidades são partes da natureza viciosa. Assim, chama-se doença à corrupção de todo o corpo, como a febre ou coisa semelhante; ao passo que enfermidade é a doença acompanhada de fraqueza; e o vício supõe o dissídio entre as partes do corpo. A doença corpórea porém às vezes existe sem a enfermidade, como quando estamos interiormente mal dispostos, sem que se nos fique impedida a atividade habitual; ao passo que, na alma, conforme diz o mesmo autor, esses dois fenômenos não podem ser separados senão mentalmente. Pois necessariamente, sempre que estamos de interior mal disposto e nutrimo um afeto desordenado, tornamo-nos fracos para obrar como devemos, porque pelo fruto é que a árvore se conhece, i. é, pelas obras, o homem, como diz o Evangelho (Mt 12, 33). Ao passo que o vício da alma, conforme diz Túlio no mesmo lugar, é um hábito ou afeto da mesma, inconstante, durante toda a vida e dissentindo de si mesma. O que se dá ainda sem doença ou enfermidade, como quando, por ex., pecamos por fraqueza ou paixão. Por onde, vício diz mais que enfermidade ou doença, assim como também virtude diz mais que saúde, pois esta se inclui naquela. Logo, mais convenientemente se opõe o vício à virtude que a enfermidade à doença.

Art. 2 — Se o vício é contrário à natureza.

(Ad Roman., cap. I, VIII ; Ad Galat., cap. V, lect. VI).

O segundo discute-se assim — Parece que o vício não é contrário à natureza.

1. — Pois, o vício é contrário à virtude, como já se disse. Ora, as virtudes não nos procedem da natureza, mas nos são causadas por infusão ou pelo costume, segundo já ficou dito. Logo, os vícios não são contrários à natureza.

2. Demais. — O que vai contra a natureza não é susceptível de costume; assim, a pedra nunca se acostuma a ser dirigida para cima, como diz Aristóteles. Ora, certos se acostumam com os vícios. Logo, estes não são contrários à natureza.

3. Demais. — Nada de contrário à natureza se encontra freqüentemente nos que a têm. Ora, freqüentemente se encontram homens viciosos; pois, no dizer do Evangelho (Mt 7, 13), larga é a porta que guia para a perdição, e muitos são os que entram por ela. Logo, o vício não é contra a natureza.

4. Demais. — O pecado está para o vício como o ato para o hábito, conforme do sobredito se colhe. Ora, o pecado é definido: o dito, feito ou desejado contra a lei de Deus, segundo se vê claramente em Agostinho. Ora, a lei de Deus é superior à natureza. Logo, devemos considerar o vício contrário, antes à lei do que à natureza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho. Todo vício por si mesmo é contrário à natureza.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o vício é contrário à virtude. Ora, a virtude de um ser consiste em ter a boa disposição conveniente à sua natureza, como já ficou dito. Por onde e necessariamente, há vício sempre que um ser qualquer tem disposição contrária ao que lhe convém à natureza. E isso é causa de ser susceptível de vitupério; pois, no dizer de Agostinho, tem-se o nome de vitupério como derivado do vício.

É mister, porém, considerar que a forma, que especifica o ser, lhe constitui por excelência a natureza. Ora, o homem é constituído na sua espécie pela alma racional. Portanto, o contrário à ordem racional colide propriamente com a natureza do homem como tal; e o que é conforme à razão o é também à sua natureza, em si mesma considerada. Ora, como diz Dionísio, o bem do homem é estar de acordo com a razão, e o mal, é estar contra ela. Por onde, a virtude humana, que torna o homem bom e boa a sua obra, é-lhe conforme à natureza na medida em que lhe convém à razão; e o vício vai-lhe contra a natureza na medida em que encontra a ordem racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as virtudes, na perfeição do seu ser, não sejam causadas pela natureza, inclinam contudo ao que a esta é conforme, i. é, ao que é conforme à ordem racional. Pois, diz Túlio, que a virtude é um hábito conforme à natureza, consentâneo com a razão. E deste modo dizemos, que a virtude é conforme à natureza; entendendo-se, ao contrário, que o vício vai contra ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado, o Filósofo se refere ao contrário à natureza, no sentido de esta expressão se opor ao que procede da natureza; e não, como oposta ao que lhe é conforme, ao modo pelo qual dizemos, serem as virtudes conformes à natureza, por inclinarem ao que a esta convém.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tem o homem dupla natureza: a racional e a sensitiva. E como pela operação dos sentidos ele exerce o ato racional, mais são os sequazes das inclinações da natureza sensitiva, que da ordem da razão. Pois são em maior número os que admitem o princípio de uma coisa, do que aqueles que lhe chegam ao fim consumado. Donde, os vícios e pecados dos homens provêm de seguirem a inclinação da natureza sensitiva, contra a ordem racional.

RESPOSTA À QUARTA. — Tudo o contrário à natureza do artificiado vai também contra a da arte, por meio da qual ele é produzido. Ora, a lei eterna está para a ordem da razão humana, como a arte para o artificiado. Por onde, pela mesma razão, o vício e o pecado são contrários, tanto à ordem da razão humana como à da lei eterna. E por isso Agostinho diz, que de Deus procede todas as naturezas o serem o que são; e são viciosas na medida em que se afastam da arte daquele pelo qual foram feitas.

Art. 3 — Se o vício, i. é, o hábito mau, é pior que o pecado, i. é, o ato mau.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o vício, i. é, o hábito mau, é pior que o pecado, i. é, o ato mau.

1. — Pois, assim como tanto melhor é o bem, quanto mais diuturno, assim, quanto mais diuturno, tanto pior é o mal. Ora, o hábito vicioso é mais diuturno que os atos viciosos, rapidamente transitórios. Logo, o hábito é pior que o ato vicioso.

2. Demais. — Muitos males são mais para se fugirem, que um só mal. Ora, o hábito mau é causa virtual de muitos atos maus. Logo, o hábito vicioso é pior que o ato vicioso.

3. Demais. — A causa tem preeminência sobre o efeito. Ora, o hábito aperfeiçoa o ato, tanto na sua bondade como na sua malícia. Logo, tanto em relação a esta como àquela, o hábito tem preeminência sobre o ato.

Mas, *em contrário.* — Somos justamente punidos por um ato vicioso; não porém por um hábito vicioso não atualizado. Logo, o ato vicioso é pior que o hábito vicioso.

SOLUÇÃO. — O hábito ocupa posição média entre a potência e o ato. Ora, é manifesto que, tanto em relação ao bem como ao mal, o ato tem preeminência sobre a potência, conforme diz Aristóteles; pois, é melhor agir bem que poder fazê-lo; e semelhantemente, merece maior vitupério agir mal, que poder fazê-lo. Donde também se segue que, tanto em relação à bondade como à malícia, o hábito ocupa um grau médio entre a potência e o ato; e assim, de um lado, o hábito, bom ou mau, tem preeminência, pela sua bondade ou malícia, sobre a potência, e, de outro, é dependente do ato. E isto bem claramente resulta de não se chamar bom ou mau o hábito senão por inclinar a um ato bom ou mau. Por onde, por causa da bondade ou da malícia do ato, dizemos que um hábito é bom ou mau. E assim o ato, tanto na sua bondade como na sua malícia, tem preeminência sobre o hábito, pois o que dá a um ser a sua vitalidade a tem com maior razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede que uma coisa tenha, absolutamente, preeminência sobre outra a qual é, de certo modo, inferior. Pois, absolutamente falando, julgamos superior o que tem preeminência sobre outra coisa, levando em conta o que, numa e noutra, é essencial; e relativamente falando, a que tem preeminência quanto ao que é, em ambas, accidental. Ora, como já demonstramos, da noção mesma de ato e de hábito resulta que aquele, tanto na sua bondade como na sua malícia, tem preeminência sobre este. E o ser o hábito mais diuturno que o ato resulta, acidentalmente, de que um e outro existe numa natureza tal que não pode agir sempre, e cuja ação se opera por um movimento transitivo. Logo, absolutamente falando, o ato, tanto na bondade como na malícia, tem preeminência; mas, o hábito a tem, relativamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um hábito não é constituído, de modo absoluto, de muitos atos, senão só de modo relativo, i. é, virtualmente. E por isso não se pode concluir daqui, que ele tenha, absolutamente, quanto à bondade ou à malícia, preeminência sobre o ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O hábito é causa do ato, no gênero da causa eficiente; mas, este é causa daquele no gênero da causa final, apoiados na qual distinguimos as noções de bem e de mal. Logo, quanto à bondade e à malícia, o ato tem preeminência sobre o hábito.

Art. 4 — Se o ato vicioso ou pecado pode coexistir com a virtude.

(Supra, q. 63, a. 2, ad 2 ; infra, q. 73, a. 1, ad 2 ; II^a-II^a, q. 24, a. 12; De Virtur., q. q, 1, ad 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato vicioso ou pecado não pode coexistir com a virtude.

1. — Pois, os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Ora, o pecado é de certo modo contrário à virtude, como já se disse. Logo, não pode coexistir com ela.

2. Demais. — O pecado é pior que o vício, i. é, o ato mau é pior que o hábito mau. Ora, o vício não pode coexistir com a virtude, no mesmo sujeito. Logo, nem o pecado.

3. Demais. — Assim como o pecado se manifesta acidentalmente na atividade voluntária, assim também, nos fenômenos naturais, conforme diz Aristóteles. Ora, nestes nunca ele se manifesta acidentalmente senão por alguma corrupção da virtude natural; assim, os monstros procedem da corrupção de algum princípio seminal, como diz o Filósofo. Logo, também na atividade voluntária, o pecado não se manifesta acidentalmente senão corrupção de alguma virtude da alma; e portanto, pecado e virtude não podem coexistir no mesmo sujeito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que pelos contrários é a virtude gerada corrompida. Ora, um só ato virtuoso não causa a virtude, como já estabelecemos. Logo, também não a elimina um só ato pecaminoso. Portanto, uma e outro podem coexistir no mesmo sujeito.

SOLUÇÃO. — O pecado está para a virtude como o ato mau para o hábito bom. Ora, o hábito da alma não se comporta do mesmo modo que a forma do ser natural. Pois, a forma natural necessariamente produz a sua operação própria. Por isso com uma forma natural não pode coexistir o ato da forma contrária; assim, o ato de resfriar não pode coexistir com o calor, nem, com a leveza, o ato do descenso, salvo por violência de um motor externo. O hábito da alma ao contrário, não opera necessariamente, antes, usamos dele quanto queremos. Por onde, podemos simultaneamente ter um hábito e dele não usarmos, ou praticarmos o ato contrário; e, assim, podemos possuir a virtude e inclinarmos para o ato do pecado.

Ora, este ato, comparado com a virtude, enquanto hábito, não pode corrompê-la, se for um único. Pois, assim como não gera o hábito um único ato, assim também por este não se corrompe, como já dissemos. Comparado porém o ato do pecado com a causa das virtudes, um só ato pode corromper várias virtudes. Pois, todo pecado mortal é contrário à caridade, raiz de todas as virtudes infusas, como tais. E portanto, um único ato de pecado mortal, excluindo a caridade, exclui conseqüentemente todas as virtudes infusas, enquanto virtudes. E digo isto por causa da fé e da esperança, cujos hábitos ficam informes, depois do pecado mortal, e assim não são virtudes. Mas o pecado venial, não contrário à caridade, não a excluindo, também não exclui, por conseqüência, as outras virtudes. As virtudes adquiridas porém, não as exclui um único ato de qualquer pecado.

Assim, portanto, o pecado mortal não pode coexistir com as virtudes infusas, mas o pode com as adquiridas. Ao passo que o pecado venial pode coexistir tanto com estas como com aquelas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado não é contrário à virtude em si mesma considerada, senão quanto ao seu ato. E, portanto, o pecado, que não pode coexistir com o ato da virtude, o pode com o hábito da mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O vício é diretamente contrário à virtude, assim como o pecado o é ao ato virtuoso. E portanto, o vício exclui a virtude, como o pecado, o ato da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As virtudes naturais agem necessariamente; e portanto, existindo íntegra a virtude, o pecado nunca poderá coexistir com o ato. As virtudes da alma porém, não produzem os seus atos necessariamente. E portanto o símile não colhe.

Art. 5 — Se qualquer pecado implica um ato.

(II Sent., dist. XXXV, a. 3 ; De Malo, q. 2. a. 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que todo pecado implica um ato.

1. — Pois, o mérito está para a virtude, como o pecado para o vício. Ora, o mérito não pode existir sem algum ato. Logo, também não o pode o pecado.

2. Demais. — Agostinho diz: todo pecado é voluntário; pois, se fosse involuntário não seria pecado. Ora, nada pode ser voluntário a não ser por um ato de vontade. Logo, todo pecado implica algum ato.

3. Demais. — Se o pecado não implicasse nenhum ato, seguir-se-ia que quem cessasse o ato próprio pecaria. Ora, quem nunca praticou tal ato cessa continuamente de o praticar. Donde se segue que peca continuamente, o que é falso. Logo, não há nenhum pecado sem ato.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Tg 4, 17): Aquele que sabe fazer o bem e não o faz, peca. Ora, não fazer não implica nenhum ato. Logo, o pecado pode existir sem qualquer ato.

SOLUÇÃO. — Esta questão surge principalmente a propósito do pecado de omissão, sobre o qual variam as opiniões. — Assim, para alguns, todo pecado de omissão implica um ato interior ou exterior. Interior, como quando queremos não ir à igreja, estando obrigado a fazê-lo. Exterior como quando, na hora em que devíamos ir à igreja, ou mesmo antes, nos ocupamos de modo a ficarmos impedido de o fazer. E este caso vem de certo modo a cair no primeiro, pois se quisermos uma coisa que não pode coexistir com outra, conseqüentemente queremos ficar privado de uma delas; salvo se não refletirmos em que aquilo que queremos fazer nos tolhe a obrigação, podendo então por negligência ser considerado culpado. — Para outros porém, o pecado de omissão não supõe nenhum ato; pois, já não fazer o que devemos é pecado.

Ora, ambas essas opiniões encerram parte de verdade. — Assim, se compreendermos no pecado de omissão aquilo o que em si mesmo pertence à essência do pecado, às vezes esse pecado é acompanhado do ato interior, como quando queremos não ir à igreja; outras vezes não implica nenhum ato interior ou exterior, como quando, na hora em que devemos ir à igreja, de nenhum modo pensamos em a ela ir ou não. — Se porém compreendermos no pecado de omissão também as causas ou ocasiões dela, então necessariamente esse pecado implica algum ato. Pois, tal pecado não existe senão quando omitimos o que podemos fazer ou não. Ora, só por uma causa ou ocasião conjunta ou precedente é que nos inclinamos a não fazer o que podemos ou não fazer. E se essa causa não estiver em nosso poder, não implica pecado a omissão, como quando por doença deixamos de ir à igreja. Se pelo contrário, a causa ou ocasião de omitir está ao alcance da vontade, a omissão implica pecado. E portanto, sempre necessariamente essa causa, enquanto voluntária, implica algum ato, pelo menos interior, da vontade.

E esse ato recai às vezes sobre a omissão mesma; assim, quando queremos não ir à igreja para evitar um trabalho. E então, tal ato, em si mesmo, faz parte da omissão, porque, por si, a vontade de qualquer pecado, faz parte deste, por ser o voluntário da essência do pecado. Outras vezes porém, o ato da vontade é levado, diretamente, a outra coisa, que nos impede o ato devido. E isso se dá, quer quando aquilo a que a vontade é levada é conjunto com a omissão, como no caso de queremos nos divertir no tempo em que devíamos ir à igreja; quer quando é precedente, como no caso de queremos nos divertir até muito tarde, não podendo, por isso, ir em horas matinais à igreja. E então, esse ato interior leva à omissão acidentalmente, porque esta daí resulta, mas contra a intenção; e o contrário à intenção considera-se acidental, segundo diz Aristóteles. Por onde, é manifesto que neste caso o pecado de omissão implica um ato conjunto ou precedente, que contudo se prende acidentalmente ao pecado de omissão. Ora, devemos julgar as coisas pelo que têm de essencial e não, de acidental. Por onde e com mais verdade, podemos dizer que há pecados que podem existir sem qualquer ato; do contrário também a essência dos outros pecados atuais implicaria os atos e as ocasiões circunstanciais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem implica mais elementos que o mal, porque aquele provém de uma causa totalmente íntegra, ao passo que este, de qualquer defeito particular, como diz Dionísio. E portanto, o pecado pode provir ou de fazermos o que não devemos, ou de não fazermos o que devemos; enquanto que só pode haver mérito quando fazemos voluntariamente o que devemos. E logo, não pode haver mérito sem ato, mas sem ato pode haver pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se voluntário ao que não só é objeto de um ato da vontade, mas que também está em nosso poder ser ou não feito, como diz Aristóteles. Por onde, também o mesmo não querer pode se chamar voluntário, enquanto está em nosso poder querer ou não.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado de omissão contraria a um preceito afirmativo, que obriga sempre mas não para sempre. Portanto, pecamos quando cessamos o ato só durante o tempo em que o preceito afirmativo obriga.

Art. 6 — Se o pecado é convenientemente definido assim: o dito, feito ou desejado contra a lei eterna.

(II Sent., dist. XXXV, a. 2; De Malo, q. 2, a. 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que o pecado é inconvenientemente definido: o dito, feito ou desejado contra a lei eterna.

1. — Pois, o dito, feito ou desejado implica algum ato. Ora, nem todo pecado implica um ato, como já se disse. Logo, esta definição não inclui todo pecado.

2. Demais. — Agostinho diz: O pecado é a vontade de reter ou conseguir o que a justiça proíbe. Ora, tomando-se a conseqüência em sentido lato, no sentido de qualquer apetite, ela compreende a vontade. Logo, bastaria dizer: é pecado o desejado contra a lei eterna, sem ser preciso acrescentar: dito ou feito.

3. Demais. — O pecado parece que consiste propriamente no desvio do fim; pois, o bem e o mal se consideram principalmente em relação ao fim, como do sobredito resulta. Por isso, Agostinho define o pecado relativamente ao fim, dizendo: pecar não é senão buscar as causas temporais, desprezando as eternas; e ainda: toda a perversidade humana consiste em usarmos do que devemos fruir e fruirmos do que devemos usar. Ora, na definição precitada não se faz nenhuma menção do desvio do fim devido. Logo, o pecado é insuficientemente definido.

4. Demais. — Chama-se proibido ao contrário à lei. Ora, nem todos os pecados são maus por serem proibidos; antes, certos são proibidos por serem maus. Logo, numa definição comum, não se devia dizer que o pecado vai contra a lei de Deus.

5. Demais. — Pecado significa um ato humano mau, como do sobredito resulta. Ora, o mal do homem é ir contra a razão, como diz Dionísio. Logo, devia dizer antes, que o pecado é contra a razão do que contra a lei eterna.

Em contrário, basta a autoridade Agostinho.

SOLUÇÃO. — Como é claro pelo já dito, o pecado não é senão um ato humano mau. Ora, o que torna humano um ato é o ser voluntário, como pelo sobredito se patenteia. Voluntário, ou por ser como ilícito da vontade, sendo tal o caso do querer ou do escolher; ou por ser por ela imperado, como os atos exteriores de falar ou obrar. Por outro lado, o que torna mau é o ser falta da comensuração devida. E como toda comensuração supõe a comparação com uma regra, faltando esta, essa coisa será incomensurada. Ora, a regra da vontade humana é dupla. Uma próxima e homogênea, que é a própria razão humana; a outra é a regra primeira, a saber, a lei eterna, que é a quase razão de Deus. E por isso Agostinho, na definição do pecado, introduziu dois elementos. Um pertence à substância do ato humano, como o que é quase material no pecado, quando diz: o dito, o feito ou desejado; outro,

pertencente à essência do mal, como sendo o que no pecado é quase formal, quando diz: contra a lei eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Afirmação e negação reduzem-se ao mesmo gênero; assim como, nas Pessoas Divinas, gerado e não gerado se reduzem à relação, no dizer de Agostinho. Portanto, devemos considerar como significando o mesmo — dito e não dito, feito e não feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A causa primeira do pecado está na vontade, que rege todos os atos voluntários, únicos susceptíveis dele. E por isso, Agostinho às vezes define o pecado só pela vontade. Mas como também os atos exteriores pertencem à substância do pecado, sendo em si mesmos, maus, segundo dissemos, é necessário também introduzir na definição dele algo de pertencente a tais atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei eterna, primária e principalmente, ordena o homem para o fim, e por consequência o leva a usar bem dos meios. E por isso, quando a definição diz — contra a lei eterna — toca no desvio do fim e em tudo o mais que seja desordenado.

RESPOSTA À QUARTA. — Quando se diz que nem todo pecado é um mal por ser proibido, entende-se a proibição do direito positivo. Se porém nos referimos ao direito natural, contido primariamente na lei eterna, e secundariamente no judicatório natural da razão humana, então todo pecado é mal, por ser proibido. Pois, por isso mesmo que é desordenado repugna ao direito natural.

RESPOSTA À QUINTA. — O pecado é considerado pelos teólogos principalmente como ofensa a Deus; porém, pelo filósofo moral, enquanto contrário à razão. Por onde, Agostinho definia o pecado convenientemente, antes, pelo que tem de contrário à lei eterna, do que por ser contra a razão. Tanto mais que, pela lei eterna, nós nos regulamos em muitos casos excedentes à razão humana, como se dá com as coisas da fé.

Questão 72: Da distinção entre os pecados

Em seguida devemos tratar da distinção entre os pecados ou vícios. E sobre esta questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 — Se os pecados diferem especificamente pelos seus objetos.

(Infra a. 3, 8; De Malo, q. 2, a. 6; q. 14, a. 3)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os pecados não diferem especificamente pelos seus objetos.

1. — Pois, os atos humanos consideram-se precipuamente bons ou maus, em relação ao fim, conforme já se demonstrou (q. 18, a. 6). Ora, como o pecado não é mais do que o ato humano mau, conforme já se disse (q. 71, a. 1), resulta o deverem os pecados se distinguir, especificamente, antes pelos fins que pelos objetos.

2. Demais. — O mal, sendo privação, distingue-se especificamente pelas diversas espécies dos contrários. Ora, o pecado é um certo mal, no gênero dos atos humanos. Logo, os pecados distinguem-se especificamente antes pelos contrários do que pelos objetos.

3. Demais. — Se os pecados diferissem especificamente pelos seus objetos, seria impossível o mesmo pecado, especificamente, recair sobre diversos objetos. Ora, tal se dá com certos deles. Assim, a soberba tem como objeto tanto o espiritual como o corporal, segundo Gregório; e a avareza também incide sobre vários gêneros de objetos. Logo, especificamente, os pecados não se distinguem pelos seus objetos.

Mas, *em contrário*, pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei de Deus. Ora, o dito, feito ou desejado distingue-se, especificamente, pelos objetos diversos, pois, pelos objetos é que se distinguem os atos, como já se disse (q. 18, a. 5). Logo, também os pecados se distinguem especificamente pelos seus objetos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 71, a. 6), dois elementos concorrem na essência do pecado: o ato voluntário e a sua desordem, pelo afastamento da lei de Deus. Ora, destes dois elementos, um é relativo ao pecador, que intenciona praticar tal ato voluntário, em tal determinada matéria; o outro, i. é, a desordem do ato, refere-se, acidentalmente, à intenção do pecador, pois, como diz Dionísio, ninguém pratica o mal intencionalmente. Ora, é manifesto que cada ser se especifica pelo essencial, e não pelo acidental, porque este é estranho à essência da espécie. Por onde, os pecados se distinguem, especificamente, mais pelos atos voluntários do que pela desordem existente no pecado. Ora, os atos voluntários distinguem-se, especificamente, pelos seus objetos, como já demonstramos antes (q. 18, a. 5). Donde se segue que os pecados, própria e especificamente, se distinguem pelos seus objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim, principalmente, tem a essência de bem, e por isso se refere como objeto ao ato da vontade, que é primordial em todo pecado. Por onde, vem a dar no mesmo que os pecados se diferenciem pelos seus objetos ou pelos seus fins.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado não é pura privação, mas, sim, um ato privado da ordem devida. E por isso os pecados especificamente se distinguem, antes, pelos objetos dos atos do que pelos contrários. Contudo viria a dar no mesmo se se distinguissem pelas virtudes opostas, pois as virtudes se distinguem, especificamente pelos seus objetos, como já estabelecemos antes (q. 60, a. 5).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede, em diversas coisas, específica ou genericamente diferentes, haver uma razão formal do objeto por onde o pecado se especifica. E deste modo a soberba busca a excelência relativamente a coisas diversas; ao passo que a avareza busca a abundância do que é destinado ao uso humano.

Art. 2 — Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnis.

(IIa-IIae, q. 118 a. 6; 1 Cor cap. VI, lect. III; II VII, lect. I; Ad Galat., cap. V, lect. V)

O segundo discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnis.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Gl 5, 19): Mas as obras da carne estão patentes, como são a fornicação, a impureza, a desonestidade, a luxúria, a idolatria, os empecõhamentos etc. por onde se vê que todos os gêneros de pecado são obras da carne. Ora, assim se chamam os pecados carnis. Logo, não se devem distinguir tais pecados, dos espirituais.

2. Demais. — Quem peca procede segundo a carne, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 13): Porque se viverdes segundo a carne, morrereis; mas se vós pelo espírito fazendo morrer as obras da carne, vivereis. Ora, viver ou proceder segundo a carne é a essência mesma do pecado carnal. Logo, todos os pecados são carnis, não havendo lugar para os espirituais.

3. Demais. — A parte superior da alma, que é a mente ou razão, chama-se espírito, conforme aquilo da Escritura (Ef 4, 23): Renovai-vos pois no espírito de vosso entendimento — onde espírito significa razão, como diz a Glosa a esse lugar. Ora, todo pecado carnal supõe o consentimento da razão, pois pertence à razão superior consentir no ato pecaminoso, como a seguir se dirá (q. 74, a. 7). Logo, pecados carnis e espirituais são o mesmo; e portanto, não se devem distinguir uns dos outros.

4. Demais. — Se alguns pecados são especialmente carnis, isto se deve entender principalmente daqueles pelos quais pecamos contra o nosso corpo. Ora, como diz o Apóstolo (1 Cor 6, 18), todo o outro pecado qualquer que o homem cometer é fora do corpo; mas o que comete fornicção peca contra o seu próprio corpo. Logo, só a fornicção seria pecado carnal; e contudo, o Apóstolo (Ef 5, 3) também enumera a avareza entre os pecados carnis.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: dos sete vícios capitais, cinco são espirituais e dois, carnis.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), os pecados se especificam pelos seus objetos. Ora, todo pecado consiste no desejo de algum bem variável, desejado desordenadamente; e por consequência, quando já o possuímos, nos deleitamos desordenadamente. Ora, como resulta claro do que já dissemos, há uma dupla deleitação. Uma, é a da alma que se consuma na só apreensão da coisa possuída segundo os nossos desejos, e pode também chamar-se deleitação espiritual; tal é o caso de nos deleitarmos com o louvor humano ou coisa semelhante. A outra é a deleitação corpórea ou natural, que se consuma pelo contato corpóreo e que também pode chamar-se carnal. Por onde, os pecados que se consumam na deleitação espiritual se chamam espirituais; ao contrário, os que se consumam na deleitação carnal se chamam carnis, como a gula, consumada nos prazeres da mesa e a luxúria, nos venéreos. Por isso diz o Apóstolo (2 Cor 7, 1): purifiquemo-nos de toda a imundície da carne e do espírito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz a Glosa ao lugar citado, esses vícios se chamam obras da carne, não por se consumarem no prazer da carne; mas esta palavra é aí tomada no sentido de homem, do qual dizemos que, vivendo segundo as suas tendências, vive segundo a carne; e o mesmo diz Agostinho. E a razão disto é que toda deficiência da razão humana tem o seu início, de certo modo, no sentido carnal.

E daqui também se deduz clara a resposta à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo nos pecados carnis há algum ato espiritual, que é o da razão; mas o fim desses pecados, donde tiram a denominação, é o deleite da carne.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz a Glosa no lugar citado, especialmente no pecado da fornicção a alma se sujeita ao corpo; pois, no momento mesmo dele, não podemos pensar em nenhuma outra coisa. Ao passo que o prazer da gula, embora carnal, não absorve a razão do mesmo modo. Ou podemos dizer, que por esse pecado fazemos também certa injúria ao corpo, desordenadamente maculado. E por isso se diz que só por tal pecado o homem peca especialmente contra o seu corpo. — A avareza, por seu lado, enumerada entre os pecados carnis, é tomada pelo adultério, que é a posse injusta da mulher alheia. Ou podemos dizer que por as coisas com que se deleita o avarento serem algo de corporal, é ela enumerada entre os pecados carnis. Mas o prazer mesmo dela não está na carne, mas no espírito; e por isso, segundo Gregório, é pecado espiritual.

Art. 3 — Se os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas.

1. — Pois, as coisas se especificam pelo mesmo princípio donde tiram o ser. Ora, este os pecados o recebem das suas causas. Logo, também por elas se especificam; e portanto, diferem especificamente pela diversidade das causas.

2. Demais. — Entre todas as causas, a material é a menos atinente à espécie. Ora, o objeto é como a causa material do pecado. Se portanto os pecados se especificam pelos seus objetos, resulta, que se especificam muito mais pelas outras causas.

3. Demais. — Agostinho, comentando aquilo do salmo — Ela foi queimada a fogo e escavada — diz, que todo pecado provém do temor mau que humilha ou do amor que inflama para o mal. Pois, como diz a Escritura (1 Jo 2, 16), tudo o que há no mundo ou é concupiscência da carne, ou é concupiscência dos olhos, ou, soberba da vida. E quando se diz que alguma coisa existe no mundo por causa do pecado, entendem-se, pela palavra mundo, os amantes dele, como interpreta Agostinho. Por seu lado, Gregório também distingue todos os pecados segundo os sete vícios capitais. Ora, todas estas divisões visam as causas dos pecados. Logo, conclui-se que eles diferem especificamente segundo a diversidade das causas.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, todos os pecados seriam da mesma espécie, como procedentes da mesma causa, conforme diz a Escritura (Ecle 10, 15): o princípio de todo pecado é a soberba; e (1 Tm): e raiz de todos os males é a avareza. Ora, como é manifesto, há diversas espécies de pecados. Logo, não se distinguem especificamente pelas diversidades das causas.

SOLUÇÃO. — Sendo quatro os gêneros de causas, elas se atribuem diversamente a coisas diversas. Assim, a causa formal e a material visam propriamente a substância da coisa; e portanto, pela forma e

pela matéria, as substâncias se distinguem específica e genericamente. Por outro lado, o agente e o fim visam diretamente o movimento e a operação; e portanto, os movimentos e as operações se distinguem especificamente por essas causas. Mas, de maneira diversa. — Pois, os princípios ativos naturais são determinados sempre aos mesmos atos. Por onde, as diversas espécies dos atos naturais se fundam, não só nos objetos, que são os fins ou termos, mas também nos princípios ativos; assim, aquecer e esfriar distinguem-se especificamente pelo calor e pelo frio. — Os princípios ativos, dos atos voluntários, porém e tais são os dos pecados, não se realizam necessariamente em relação a um só termo. E portanto, de um mesmo princípio ativo ou motivo podem provir diversas espécies de pecados. Assim, o mau temor que humilha pode nos levar ao roubo, ao assassinato ou ao abandono da grei que nos foi cometida; e tudo isto também pode provir do amor. Por onde, é manifesto que os pecados não diferem especificamente pelas diversas causas ativas ou motivadas, mas só pela diversidade da causa final. Ora, o fim é o objeto da vontade; pois, como já demonstramos (q. 1, a. 3; q. 18, a. 6), os atos humanos se especificam pelo seu fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio ativo dos atos voluntários, não sendo estes determinados a um só termo, não basta a produzir os atos humanos, se a vontade não for determinada a um objeto pela intenção do fim, como claramente o diz o Filósofo. Logo, o fim dá a plenitude ao ser e a espécie ao pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os objetos, comparados aos atos exteriores, exercem a função de matéria sobre o qual versam. Mas comparados ao ato interior da vontade, exercem a função de fins, e por isso especificam o ato. Embora também, enquanto são matéria sobre que eles recaem, exercem o papel de termos, que especificam os movimentos, como diz Aristóteles. Contudo também os termos do movimento o especificam, enquanto exercem a função de fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As divisões dos pecados referidas não foram feitas para distinguir as espécies deles, mas para lhes manifestar as causas diversas.

Art. 4 — Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 2, qa 2; in Psalm, XXV)

O quarto distingue-se assim. — Parece que inconvenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos.

1. — Pois, o comum a todo pecado não deve ser considerado como parte na divisão do mesmo. Ora, é comum a todos eles serem contra a lei de Deus; pois lhes entra na definição a contrariedade a essa lei, como já dissemos (q. 71 a. 6). Logo, o pecado contra Deus não deve ser considerado como parte, na divisão dos pecados.

2. Demais. — Toda divisão deve ser feita baseada nas oposições. Ora, os três gêneros de pecados, em questão, não são opostos; pois, quem peca contra o próximo peca contra si mesmo e contra Deus. Logo, não é apropriada a tríplice divisão de pecados.

3. Demais. — O que é extrínseco não especifica. Ora, Deus e o próximo são-nos exteriores. Logo, por um e outro não se nos especificam os pecados. Logo, é inconveniente a divisão deles fundada nesses três elementos.

Mas, *em contrário*, Isidoro, distinguindo os pecados, escreve: dizemos que o homem peca contra si mesmo, contra Deus e contra o próximo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 71, a. 1), o pecado é um ato desordenado. Ora, o homem está submetido a uma tríplice ordem. — uma, dependente da regra da razão, pela qual devem medir-se todas as nossas ações e paixões. — Outra, dependente da regra da lei divina, pela qual devemos nos dirigir em tudo. — Ora, se o homem fosse um animal solitário, naturalmente, essa dupla ordem bastaria. Mas, como é naturalmente um animal político e social, segundo o prova Aristóteles, é necessária uma terceira ordem, que o ordene relativamente aos outros homens, com quem deve conviver.

Ora, das duas ordens sobreditas, a primeira abrange a segunda e a excede, porque tudo quanto se contém na ordem da razão contido também está na lei de Deus. Mas a ordem de Deus contém certas coisas excedentes à razão humana, e tais são as coisas da fé e aquilo que só a Deus é devido. Por onde, dizemos que peca contra Deus quem peca contra tais coisas, como o herético, o sacrílego, o blasfemo. Semelhantemente, a segunda ordem inclui a terceira e a excede. Pois, em tudo quanto nos ordenamos ao próximo é necessário nos dirigirmos pela regra da razão. Mas há certas coisas em que nos dirigimos pela razão, só relativamente a nós e não, ao próximo. E quando pecamos contra elas, se diz que pecamos contra nós mesmos, como é o caso do guloso, do luxurioso e do pródigo. Quando por fim pecamos contra aquilo pelo que nos ordenamos ao próximo, se diz que pecamos contra ele, como claramente o mostra o ladrão e o homicida.

Mas, há ainda diversas coisas por que o homem se ordena para Deus, para o próximo e para si mesmo. Por onde, esta distinção dos pecados se funda nos objetos, que diversificam as espécies de pecados; e portanto, ela propriamente se funda nas diversas espécies de pecados. Porque também as virtudes que lhes são opostas se distinguem especificamente por essa diferença. Pois, como é manifesto pelo já dito, pelas virtudes teologais o homem ordena-se para Deus; pela temperança e pela fortaleza, ordena-se para si mesmo; e pela justiça, para o próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pecar contra Deus, enquanto a ordem relativa a ele inclui toda a ordem humana, é comum a todo pecado. Mas, na medida em que a ordem de Deus excede as outras duas, o pecado contra Deus é um gênero especial de pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando duas coisas, das quais uma excede a outra, se distinguem entre si, entende-se que a distinção entre elas se faz não por onde uma inclui, senão, por onde excede a outra. Como bem o patenteia a divisão dos números e das figuras; assim, o triângulo não se divide por oposição com o quadrado, como se nele estivesse contido, mas enquanto por ele excedido. E o mesmo se deve dizer dos números ternário e quaternário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus e o próximo, embora exteriores em relação ao pecador, não o são contudo em relação ao ato do pecado; mas estão para este como para seus objetos próprios.

Art. 5 — Se a divisão dos pecados, fundada no reato em venial e mortal, lhes diversifica a espécie.

O quinto discute-se assim. — Parece que a divisão dos pecados, fundada no reato, em venial e mortal, lhes diversifica a espécie.

1. — Pois, coisas que diferem ao infinito não podem ser da mesma espécie, nem ainda do mesmo gênero. Ora, o pecado venial difere infinitamente do mortal; pois, àquele é devida uma pena temporal

e, a este, eterna. Ora, a medida da pena corresponde à gravidade da culpa, conforme àquilo da Escritura (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Logo, pecado venial e mortal não são do mesmo gênero e, muito menos, da mesma espécie.

2. Demais. — Certos pecados são genericamente mortais, como o homicídio e o adultério; outros, como a palavra ociosa e o riso vão, veniais. Logo, o pecado venial e mortal diferem especificamente.

3. Demais. — O ato virtuoso está para o prêmio, como o pecado, para a pena. Ora, o prêmio é o fim do ato virtuoso. Logo, a pena o é do pecado. E como os pecados se especificam pelos seus fins, conforme já dissemos (a. 3), também se especificam pelo reato da pena.

Mas, *em contrário*. — O constitutivo da espécie, como as diferenças específicas, tem prioridade de existência. Ora, a pena segue-se à culpa, como seu efeito. Logo, os pecados não diferem especificamente pelo reato da pena. **SOLUÇÃO.** — É dupla a diferença entre coisas especificamente diferentes. — Uma é a diversidade específica, e esta só se encontra nas espécies diversas; tais as de racional e irracional, animado e inanimado. — A outra é conseqüente à diversidade específica. E esta embora umas vezes seja conseqüente à diversidade específica, pode contudo, outras, existir na mesma espécie. Assim, embora o branco e o preto sejam conseqüentes à diversidade específica entre o corvo e o cisne, essa diferença se encontra contudo na mesma espécie humana.

Por onde, devemos concluir que a diferença entre pecado venial e mortal, ou qualquer outra fundada no reato, não pode ser constitutiva da diversidade específica. Pois, nunca o acidental constitui espécie. Ora, o que está fora da intenção do agente é acidental, como o demonstra Aristóteles. E como é manifesto que a pena está fora da intenção do pecador, ela tem, por parte deste, relação acidental com o pecado. Mas a este se ordena exteriormente, i. é, pela justiça do juiz, que, conforma às diversas condições dos pecados, inflige penas diversas. Por onde, a diferença fundada no reato da pena pode ser conseqüente à espécie diversa dos pecados, sem lhes constituir a diversidade específica.

Por outro lado, a diferença entre pecado venial e mortal resulta da diversidade da desordem, que constitui plenamente a essência do pecado. Ora, há uma dupla desordem: uma, exclui o princípio da ordem; a outra, salvo esse princípio, diz respeito ao que lhe é posterior. Assim, no corpo do animal, às vezes a desordem na compleição vai até a destruição do princípio vital, e então causa a morte; outras vezes porém, salvo o princípio da vida, só há desordem nos humores, que provoca a doença. Ora, o princípio de toda a ordem moral é o fim último que exerce, nos atos, o mesmo papel que o princípio indemonstrável, na ordem especulativa, como diz Aristóteles. Por onde, há pecado mortal quando a alma por ele se desordena, até a aversão do fim último, que é Deus, a quem está unida pela caridade; mas, só há pecado venial, quando a desordem não chega à aversão de Deus. Mas assim como a desordem da morte corpórea, que exclui o princípio da vida, é naturalmente irreparável, ao passo que é reparável a desordem da doença, que não destrói o princípio vital, o mesmo se dá no atinente à alma. Pois, na ordem especulativa, quem erra nos princípios é impersuasível; mas quem erra, sem os perder a eles, pode ser corrigido por eles próprios. E o mesmo se dá, na ordem prática, com quem pelo pecado se desvia do fim último: pela natureza do pecado, o lapso é irreparável, donde a conclusão, que quem peca mortalmente deve ser punido eternamente. Quem, ao contrário, peca sem se afastar de Deus comete uma desordem reparável, pela própria natureza do pecado, que não destruiu o princípio; e por isso dizemos que peca venialmente, por não pecar de modo a merecer uma pena interminável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado mortal difere infinitamente do venial, quanto à aversão; mas, não, quanto à conversão, pela qual visam o objeto, que especifica o pecado. Por onde, nada impede seja um pecado mortal e um venial incluídos na mesma espécie; assim, a primeira

tendência, no gênero do adultério, é um pecado venial; mas, a palavra ociosa, quase sempre venial, pode vir a ser mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De ser um pecado genericamente mortal, e outro venial, resulta que essa diferença é conseqüente à diversidade específica dos pecados, e não que a causa. E tal diferença pode existir ainda nos pecados da mesma espécie, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O prêmio está na intenção de quem merece ou age virtuosamente; ao passo que na intenção do pecado não está a pena, contrária, antes, à sua vontade. Logo, o símile não colhe.

Art. 6 — Se os pecados de comissão e omissão diferem especificamente.

O sexto discute-se assim. — Parece que os pecados de comissão e omissão diferem especificamente.

1. — Pois, o delito se divide por oposição com o pecado, conforme a Escritura (Ef 2, 1): quando vós estáveis mortos pelos vossos delitos e pecados. E a Glosa a esse lugar expõe: os delitos consistem em omitir o devido; e os pecados, em fazer o proibido. Por onde é claro, que por delito se entende o pecado de omissão; e por pecado, o de comissão. Logo, diferem especificamente, pois, dividem-se por oposição, como de espécies diversas.

2. Demais. — É da essência do pecado ser contra a lei de Deus, pois, essa noção se lhe inclui na definição, como do sobredito se colhe (q. 71, a. 6). Ora, a lei de Deus inclui certos preceitos afirmativos, contrariados pelo pecado de omissão; e outros, negativos, aos quais se opõe o de comissão. Logo, um e outro diferem especificamente.

3. Demais. — A omissão difere da comissão como a afirmação, da negação. Ora, estas duas últimas não podem ser da mesma espécie; porque, o não ser, não tendo espécies nem diferenças, como diz o Filósofo, a negação também não tem espécie. Logo, omissão e comissão não podem ser da mesma espécie.

Mas, *em contrário*. — Omissão e comissão entram na mesma espécie. Assim, o avarento, pelo pecado de comissão, rouba o alheio; e pelo de omissão não dá o seu a quem o deve dar. Logo, omissão e comissão não diferem especificamente.

SOLUÇÃO. — Há nos pecados dupla diferença: material, uma e, outra, formal. — Aquela se funda na espécie natural dos atos pecaminosos. — Esta, na ordem a um fim próprio, que é o objeto próprio. Por isso há certos atos de espécie materialmente diferentes, que contudo ordenando-se ao mesmo fim, pertencem, formalmente, à mesma espécie de pecado. Assim, à mesma espécie de homicídio pertence o degolamento, a lapidação e a variação, embora, pela espécie natural, esses atos sejam especificamente diferentes.

Por onde, se considerarmos materialmente as espécies de pecados de comissão e omissão, eles diferem em espécie; mas isso tomando a espécie em sentido lato, i. é, no sentido em que dizemos possa a negação ou privação ter espécie. — Se porém considerarmos a espécie dos pecados de omissão e de comissão, formalmente, então não diferem de espécie, por se ordenarem ao mesmo fim e procederem do mesmo motivo. Assim, o avarento, para amontoar dinheiro, ao mesmo tempo rouba e não dá aquilo que deve dar; semelhantemente, o guloso, para satisfazer a gula, come demais e omite o jejum devido; e o mesmo se dá, em outros casos. Ora, sempre, na realidade, a negação se funda em alguma afirmação, que é, de certo modo, a causa dela. Por isso, também na ordem natural, pela mesma razão que o fogo aquece, não esfria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divisão consistente na comissão e omissão não se funda nas diversas espécies formais, senão só materiais, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei de Deus teve necessidade de estabelecer diversos preceitos afirmativos e negativos para os homens começarem gradativamente a prática da virtude. Primeiro, abstendo-nos do mal, abstenção a que nos levam os preceitos negativos; e depois, fazendo o bem, prática a que nos induzem os preceitos afirmativos. E assim, uns e outros preceitos não dizem respeito a virtudes diversas, mas a diversos graus dela. E por conseqüência, não contrariam, necessariamente, a pecados especificamente diversos. — O pecado também não se especifica pela aversão, pela qual é uma negação ou privação; mas pela conversão, pela qual é um certo ato. Por onde, os pecados não se diversificam especificamente pelos diversos preceitos da lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede da diversidade material da espécie. Pois, devemos saber que a negação, embora propriamente não se inclua em nenhuma espécie, nesta se constitui, entretanto, pela redução a alguma afirmação à qual é conseqüente.

Art. 7 — Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o pecado não se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras.

1. — Pois, Agostinho estabelece três graus de pecado. O primeiro, quando o sentido carnal é atraído por alguma sedução, e é o pecado de pensamento; o segundo, quando nos contentamos com o só deleite do pensamento; o terceiro, quando o consentimento estatui o que devemos fazer. Ora, estes três graus respeitam o pecado de pensamento. Logo, não é acertado considerá-lo como um gênero de pecado.

2. Demais. — Gregório distingue quatro graus do pecado. O primeiro é a culpa latente no coração; o segundo, a sua manifestação externa; o terceiro, quando é corroborada pelo costume; o quarto, quando chegamos até a presunção da divina misericórdia, ou ao desespero. Ora, nestes quatro graus não se distingue o pecado por obras do por palavras e acrescentam-se dois outros graus. Logo, a primeira divisão não é acertada.

3. Demais. — Não pode haver pecado por palavras ou obras, antes de haver o de intenção. Logo, tais pecados não diferem especificamente, e portanto não se devem dividir uns por oposição aos outros.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo: São três os delitos gerais a que está sujeito o gênero humano, pois pecamos por pensamento, palavras ou obras.

SOLUÇÃO. — Dois seres podem diferir especificamente de dois modos. Ou por constituírem ambos uma espécie completa, e assim o cavalo e o boi diferem especificamente. Ou porque, numa geração ou movimento, consideram-se espécies diversas, em graus diversos. Assim, a edificação é a produção completa da casa; ao passo que a colocação dos fundamentos e a ereção das paredes são espécies incompletas, como claramente se vê no Filósofo. E o mesmo se pode dizer da geração dos animais.

Assim, pois essa tríplice divisão dos pecados por pensamentos, palavras e obras, — não constitui espécies completas diversas; porquanto, sendo a obra a consumação do pecado, o pecado por obra é o que encerra a espécie completa. Mas, a primeira incoação dele é-lhe como a base, no pensamento; o seu segundo grau é constituído pela palavra, enquanto prorrompemos facilmente na manifestação do conceito pensado; o terceiro grau, por fim, está na consumação da obra. Por onde, esses três pecados

diferem segundo graus diversos. É porém claro que pertencem a uma mesma espécie perfeita de pecado, como procedentes do mesmo motivo. Assim, o iracundo, ardendo pela vindita, turba-se-lhe primeiro o pensamento; depois, prorrompe em palavras contumeliosas; e, em terceiro lugar, chega aos fatos injuriosos. E o mesmo se dá com a luxúria e com qualquer outro pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todo pecado de pensamento é por essência oculto. E por isto, considera-se um só grau, distinto, contudo, em três outros, a saber: o pensamento, o prazer e o consentimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os pecados por palavra e por obra convêm na manifestação, e por isso Gregório os compreende no mesmo grau. Jerônimo porém os distingue, porque no pecado por palavras só a manifestação é a principalmente intencionada; ao passo que o pecado por obra, o é principalmente o complemento do conceito interior da mente, sendo a manifestação uma conseqüência. Quanto ao costume e ao desespero, são graus conseqüentes à espécie perfeita do pecado, assim como a adolescência e a juventude, ao desenvolvimento perfeito do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os pecados por pensamento e por palavras não se distinguem do pecado por obras, quando coexistentes com este; mas entre si se distinguem quando existentes isoladamente. Assim como uma parte do movimento não se distingue da sua totalidade, quando o movimento é contínuo, mas só quando pára no meio.

Art. 8 — Se a superabundância e o defeito diversificam as espécies de pecados.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a superabundância e o defeito não diversificam as espécies de pecados.

1. — Pois, superabundância e defeito diferem como o mais, do menos. Ora, o mais e o menos não diversificam a espécie. Logo, a superabundância e o defeito não diversificam a espécie dos pecados.

2. Demais. — Como pelo pecado os nossos atos se desviam da razão reta, assim pela falsidade se desvia da verdade real a nossa especulação. Ora, não se diversificam as espécies de falsidade por dizermos que uma realidade é mais ou menos tal. Logo, também não diversifica as espécies de pecados o nos desviarmos mais ou menos da razão reta.

3. Demais. — Duas espécies não constituem uma só, como diz Porfírio. Ora, a superabundância e o defeito podem incluir-se num mesmo pecado. Assim, certos são simultaneamente iliberais e pródigos; ora, a iliberalidade peca por defeito, e por superabundância, a prodigalidade. Logo, superabundância e defeito não diversificam as espécies de pecados.

Mas, *em contrário*. — Os contrários diferem especificamente; pois, a contrariedade é uma diferença formal, como diz Aristóteles. Ora, os vícios que diferem por superabundância e defeito, como a iliberalidade e a prodigalidade, são contrários. Logo, diferem especificamente.

SOLUÇÃO. — O pecado, incluindo dois elementos — o ato e a desordem pela qual se desvia da ordem da razão e da lei divina, a sua espécie depende, não da desordem, que está fora da intenção do pecador, como já dissemos (a. 1), mas, do ato mesmo, enquanto termina num objeto visado pela intenção do pecador. Por onde, sempre que ocorram motivos diversos, inclinando a intenção ao pecado, haverá espécies diversas deles. Ora, é manifesto que os pecados por superabundância e os por defeito não têm os mesmos motivos, que são, antes, contrários. Assim, o motivo do pecado de intemperança é o amor

dos prazeres corpóreos, ao passo que o da insensibilidade é o ódio deles. Por onde, tais pecados, não só diferem especificamente, mas também são contrários entre si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mais e o menos, embora não sejam causas da diversidade específica, são, contudo às vezes, enquanto provenientes de formas diversas, especificamente diferentes, como quando dizemos, que o fogo é mais leve que o ar. Por onde, segundo o Filósofo, os que dizem não serem diversas as espécies de amizades, só por se lhes considerarem o mais e o menos, não se apóiam num argumento bastante firme. E deste modo, sobreexceder à razão e ser deficiente em relação a ela, implicam diversas espécies de pecados, por serem conseqüentes a motivos diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A intenção do pecador não é desviar-se da razão; e por isso os pecados por superabundância e por defeito não são da mesma natureza por se afastarem da mesma retidão racional. Mas às vezes, quem diz uma falsidade entende ocultar a verdade, então pouco importa que a diga mais ou menos. Ora, se desviar-se da verdade está fora da intenção, é manifesto que causas diversas nos movem a dizê-la mais ou menos. E assim, a falsidade tem razões diversas; e tal é o caso do jactancioso que, com o fito na glória, exagera a falsidade; e o do fraudulento, que a diminui para fugir ao pagamento do devido. Por onde, há certas opiniões falsas contrárias entre si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Podemos ser pródigo e iliberal a luzes diversas; assim, no segundo caso, quando recebemos o que não nos é devido; no primeiro, quando damos o que não devemos. Ora, nada impede a coexistência dos contrários num mesmo ser, a luzes diversas.

Art. 9 — Se os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

O nono discute-se assim. — Parece que os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

1. — Pois, como diz Dionísio, o mal resulta de defeitos particulares. Ora, estes supõem alterações de circunstâncias particulares. Logo, da alteração destas resultam as espécies particulares de pecados.

2. Demais. — Os pecados são determinados atos humanos. Ora, estes às vezes se especificam pelas circunstâncias, como já se estabeleceu (q. 18, a. 19). Logo, diferem especificamente conforme à alteração das diversas circunstâncias.

3. Demais. — As diversas espécies de gula estão assinaladas pelas palavras contidas nestes advérbios muito precipitadamente, suntuosamente, demasiadamente, ardentemente, esforçadamente. Ora, tudo isto diz respeito a circunstâncias diversas; pois, mui precipitadamente significa antes do tempo oportuno; demasiadamente, mais do que é necessário; e assim por diante. Logo, as espécies de pecado se diversificam pelas diversas circunstâncias.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que cada vício peca por nos fazer agir mais do que é necessário e quando não é tempo oportuno; dando-se o mesmo com todas as demais circunstâncias. Logo, por aí não se diversificam as espécies de pecados.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 8), sempre que há um motivo diferente para pecar há nova espécie de pecado, porque o motivo que leva a pecar é o fim e o objeto. — Ora, dá-se às vezes, que as alterações das diversas circunstâncias têm um mesmo motivo. Assim, o iliberal, pelo mesmo motivo, recebe quando e onde não deve, e mais do que deve, e assim por diante em relação às demais

circunstâncias; e isto o faz por causa do desejo desordenado de amontoar dinheiro. Ora, em tais casos, as alterações das diversas circunstâncias não diversificam as espécies de pecados, mas pertencem a uma e mesma espécie deles. — Outras vezes porém acontece que as alterações das diversas circunstâncias provêm de motivos diversos. Assim, o comeremos mui precipitadamente pode provir de não podermos sofrer a dilação do alimento, por causa da fácil consumição da umidade. O desejarmos comer imoderadamente pode provir da virtude da natureza, forte para diferir muito alimento. O desejarmos comida deliciosa provém do desejo dos prazeres da mesa. Por onde, em tais casos, as alterações das diversas circunstâncias causam as diversas espécies de pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal, como tal, é uma privação; e portanto, como as outras privações, diversifica especificamente, pelo que priva. Ora, o pecado não tira a sua espécie da privação ou da aversão, como já dissemos (a. 1), mas, da conversão para o objeto do ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A circunstância nunca muda a espécie do ato, senão quando o motivo é outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As diversas espécies de gula têm motivos diversos, como já dissemos.

Questão 73: Da relação dos pecados entre si.

Em seguida devemos tratar da relação dos pecados entre si. E neste ponto, discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se todos os pecados são conexos.

(III Sent., dist. XXVI, a. 5; IV dist. XVI, q. 2, a. 1, qa. 2)

O primeiro discute-se assim. — Parece que todos os pecados são conexos.

1. — Pois, diz a Escritura (Tg 2, 10): qualquer que tiver guardado toda a lei, e faltar em um só ponto, faz-se réu de ter violado a todos. Ora, ser réu de todos os mandamentos da lei é o mesmo que ter todos os pecados. Porque, como diz Ambrósio, o pecado é a prevaricação contra a lei divina e a desobediência aos mandamentos celestes. Logo, quem comete um pecado comete todos.

2. Demais. — Todo pecado exclui a virtude oposta. Ora, quem carece de uma virtude carece de todas, como já se disse (q. 65, a. 1). Logo, quem comete um pecado fica privado de todas as virtudes. E como quem carece de uma virtude tem o vício oposto, quem comete um pecado comete todos.

3. Demais. — Todas as virtudes que convêm num mesmo princípio são conexas, como já se estabeleceu (q. 65, a. 1, 2). Ora, como as virtudes, também os pecados convêm num mesmo princípio; porque assim como o amor divino, causa da cidade de Deus, é o princípio e a raiz de todas as virtudes; assim o amor próprio, causa da cidade de Babilônia, é a raiz de todos os pecados, como se vê claro em Agostinho. Logo, também todos os vícios e pecados são conexos, de modo tal que, quem tem um tem todos.

Mas, *em contrário*. — Certos vícios são contrários entre si, como claramente se vê no Filósofo. Ora, é impossível os contrários coexistirem no mesmo sujeito. Logo, é impossível todos os pecados e vícios serem conexos entre si.

SOLUÇÃO. — A intenção do agente de, na prática da virtude, seguir a razão, difere da intenção do pecador no afastar-se da mesma. Pois, a intenção de qualquer agente, na prática da virtude, é seguir a regra da razão; e portanto, a intenção, em todas as virtudes, recai sobre o mesmo objeto. E por isto, todas são conexas entre si, no seguir a razão reta dos atos, que é a prudência, como já dissemos (q. 65, a. 1). Ao passo que a intenção do pecador não é afastar-se do racional, mas antes, tender para algum bem desejável, que lhe especifica o ato. Ora, tais bens, a que tende a intenção do pecador, afastando-se da razão, são diversos, sem nenhuma conexão entre si; antes, são contrários às vezes. Ora, como os vícios e os pecados se especificam pelos seus objetos, é manifesto que nenhuma conexão têm os pecados entre si, quanto ao que lhes dá a espécie completa. Pois, não cometemos pecados, achegando-nos, da multidão, à unidade, como se dá com as virtudes, que são conexas, mas, ao contrário, deixando a unidade, pela multidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tiago se refere ao pecado, não quanto à sua conversão, pela qual se distinguem, como já dissemos (q. 62, a. 1), mas quanto à aversão, pela qual, pecando, afastamo-nos dos mandamentos da lei. Ora, todos estes procedem de uma mesma fonte, como ele o diz no mesmo lugar (Tg 2, 11); e portanto, o mesmo Deus é o desprezado em todos os pecados. E por isso, diz, que quem faltar em um só ponto, faz-se réu de ter violado a todos. Porque, cometendo um pecado, incorremos no reato da pena, por desprezarmos a Deus, de cujo desprezo provém o reato de todos os pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos (q. 71, a. 4), qualquer ato pecaminoso não nos priva da virtude oposta. Assim, dela não nos priva o pecado venial; por seu lado, o pecado mortal nos priva da

verdade infusa, por nos afastar de Deus; mas, um só ato pecaminoso, ainda mortal, não nos tira o hábito da virtude adquirida. Mas se os atos se multiplicarem a ponto de gerarem um hábito contrário, fica excluído o hábito da virtude adquirida; e excluída esta, fica também excluída a prudência. Porque, agindo contra qualquer virtude, agimos contra a prudência, sem a qual não pode existir nenhuma virtude moral, como já estabelecemos (q. 58, a. 4; q. 65, a. 1). E por consequência, ficam excluídas todas as virtudes morais, no atinente ao que há de perfeito e formal na virtude; e isso elas o têm na medida em que pARTicipam da prudência; permanecem contudo as inclinações para os atos virtuosos, que não implicam a essência da virtude. Mas daqui não se segue o incorrerem em todos os vícios ou pecados. Primeiro, porque a uma mesma virtude se opõem vários vícios; de modo que a virtude pode ser excluída por um deles, sem que os outros existam. Segundo, porque o pecado se opõe diretamente à virtude, quanto à inclinação desta para o ato, como já dissemos (q. 71, a. 1). Por onde, enquanto permanecerem algumas inclinações virtuosas, não podemos nos considerar como tendo os vícios ou pecados opostos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor de Deus é unitivo, porque reduz à unidade os múltiplos afetos humanos. Portanto, as virtudes causadas por esse amor têm entre si conexão. O amor próprio, pelo contrário, dispersa-nos os afetos para diversos objetos; pois, amando-nos a nós mesmos, desejamo-nos bens temporais, vários e diversos. E portanto, os vícios e os pecados causados pelo amor próprio, não são conexos.

Art. 2 — Se todos os pecados são iguais.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 5; III Cont. Gent., cap. CXXXIX; De Malo, q. 2, a. 9)

O segundo discute-se assim. — Parece que todos os pecados são iguais.1. — Pois, pecar é fazer o ilícito. Ora, agir assim é geralmente repreensível em todos e do mesmo modo. Logo também, do mesmo modo, é repreensível o pecar, e portanto, um pecado não é mais grave que outro.

2. Demais. — Todo pecado consiste em transgredirmos a regra da razão, e esta é para os atos humanos o que é a regra lineal para as causas corpóreas. Logo, pecar é o mesmo que transpor as linhas. Ora, nós as transpomos igualmente e do mesmo modo, quer fiquemos mais longe, quer mais perto delas, pois as privações não são suscetíveis de mais e de menos. Logo, todos os pecados são iguais.

3. Demais. — Os pecados se opõem às virtudes. Ora, estas são todas iguais, no dizer de Túlio. Logo, todos os pecados são iguais.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz a Pilatos (Jo 19, 11): o que me entregou a ti tem maior pecado; e contudo, é certo que também Pilatos, agindo como agiu, pecou. Logo, um pecado é maior que outro.

SOLUÇÃO. — A opinião dos estóicos, que Túlio segue nos Paradoxos, era que todos os pecados são iguais. Onde também derivou o erro de certos heréticos que, considerando iguais todos os pecados, consideraram também iguais todas as penas do inferno. E quanto se pode depreender das palavras de Túlio, os estóicos eram movidos por considerarem o pecado só no atinente à privação, i. é, enquanto implica afastamento da razão. Por onde, considerando simplesmente que nenhuma privação é suscetível de mais e de menos, afirmava a igualdade de todos os pecados.

Mas quem nisto pensar atentamente descobrirá duplo gênero de privação. — Uma o é pura e simplesmente e consiste na quase corrupção do ser; assim, a morte é a privação da vida e a treva, a da luz. E tais privações não são suscetíveis de mais e de menos, porque nelas nada resta do hábito oposto. E por isso, quem morreu não está menos morto depois do primeiro, do terceiro, do quARTO dia, de um

ano, do que depois da decomposição do cadáver. Semelhantemente, uma casa, cuja lâmpada foi coberta de vários véus, não é menos escura do que se fosse coberta por um só, que lhe interceptasse toda a luz.

Há porém outra privação que não é simples, mas conserva algo do hábito oposto; e essa mais consiste em corromper-se o ser do que no estar já corrupto. Assim, a doença priva do devido equilíbrio dos humores, mas não totalmente, pois do contrário, o animal não continuaria vivo; e o mesmo se dá com a turpitude e coisas semelhantes. Ora, essas privações são suscetíveis de mais e de menos, no que se refere ao remanescente do hábito contrário. Pois importa muito, para a doença ou a turpitude, o afastar-se mais ou menos do devido equilíbrio dos humores e dos membros. — E o mesmo devemos dizer dos vícios e dos pecados. Assim, há neles privação do devido equilíbrio racional, sem desaparecer contudo totalmente a ordem da razão; do contrário, o mal, sendo total, destruir-se-ia a si mesmo, como diz Aristóteles. Pois, não pode permanecer a substância do ato ou o afeto do agente, sem permanecer algo da ordem da razão. E portanto, importa muito, para a gravidade do pecado, o desviar-se, mais ou menos, da razão reta. E sendo assim, devemos concluir que nem todos os pecados são iguais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é lícito cometer o pecado, por causa da desordem que ele implica, qualquer que ela seja. Por onde, os que implicam maior desordem são mais ilícitos e, por consequência, mais graves.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colheria se o pecado fosse privação pura.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As virtudes são iguais, proporcionalmente, num mesmo sujeito. Contudo, uma virtude precede especificamente outra, em dignidade; e também, na mesma espécie de virtude, um homem pode ser mais virtuoso que outro, como já dissemos (q. 66, a. 1, 2). Porém as virtudes sendo iguais, daí não se concluiria a igualdade dos vícios; por terem elas conexão entre si e, os vícios ou pecados, não.

Art. 3 — Se a gravidade dos pecados varia com os objetos deles.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a gravidade dos pecados não varia com os seus objetos.

1. — Pois, ela depende do modo ou qualidade do pecado. Ora, o objeto é a matéria do mesmo. Logo, a gravidade deste não varia conforme os seus diversos objetos.

2. Demais. — A gravidade do pecado está na intensidade da sua malícia. Ora, esta ele não o tira da conversão para o seu objeto próprio, que é algum bem desejável, mas, antes, do afastamento desse objeto. Logo, a gravidade do pecado não varia conforme os seus diversos objetos.

3. Demais. — Pecados com objetos diversos são de gêneros diversos. Ora, coisas de diversos gêneros não são suscetíveis de comparação entre si, como o prova Aristóteles. Logo, um pecado não é mais grave que outro pela diversidade dos objetos.

Mas, *em contrário*. — Os pecados se especificam pelos seus objetos, como do sobredito resulta (q. 62, a. 1). Ora, uns são especificamente mais graves que outros; assim, o homicídio, do que o furto. Logo, a gravidade deles varia com os seus objetos.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito (a. 5) claramente resulta, a gravidade dos pecados difere do mesmo modo por que uma doença é mais grave que outra. Pois, assim como o bem da saúde consiste num certo equilíbrio dos humores, por conveniência com a natureza do animal; assim o bem da virtude está

num certo equilíbrio dos atos humanos, por conveniência com a regra da razão. Ora, é manifesto que uma doença é tanto mais grave, quanto mais se afasta desse devido equilíbrio dos humores, comensurado pelo princípio primeiro. Assim, a doença do coração, ou de qualquer outro órgão que tenha quase tanta importância como ele, é mais perigosa, por ser o coração o princípio da vida. Por onde e necessariamente, tanto mais grave será o pecado quanto mais a sua desordem ferir algum princípio primeiro, na ordem da razão.

Ora, a razão ordena-nos todos os atos em dependência do fim. E portanto, quanto mais elevado for o fim de que se desvia um ato humano pecaminoso, tanto mais grave será o pecado. Ora, os objetos dos atos são os seus fins, como do sobredito claramente se colhe (q. 72, a. 3 ad 2). Logo, da diversidade dos objetos depende a diversa gravidade do pecado. Mas, ao passo que, claramente, as coisas exteriores se ordenam para o homem como para o fim, este se ordena ulterior e finalmente para Deus. Por onde, o pecado que recai sobre a substância mesma do homem, como o homicídio, é mais grave do que outro cujo objeto são as coisas exteriores, como o furto; mas ainda é mais grave o cometido diretamente contra Deus, como a infidelidade, a blasfêmia e outros. E na ordem desses pecados, cada um é mais ou menos grave segundo recai sobre o mais ou menos principal. E como os pecados se especificam pelos seus objetos, a diferença de gravidade nestes fundada é a primária e a principal, sendo quase conseqüente à espécie.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o objeto seja a matéria em que termina o ato, exerce contudo a função de fim, por recair sobre ele a intenção do agente, como já dissemos acima (ibid). Ao passo que a forma do ato moral depende do fim, como do sobredito claramente resulta (q. 71, a. 3).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da mesma conversão indébita para algum bem mutável resulta o afastamento do bem imutável, o que completa a essência do mal. E portanto importa que, da diversidade do que respeita à conversão resulta a diversa gravidade da malícia dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os objetos dos atos humanos se ordenam uns para os outros. E portanto todos convêm, de certo modo, num mesmo gênero, como ordenados para o fim último. Logo, nada impede sejam todos os pecados suscetíveis de comparação entre si.

Art. 4 — Se a gravidade dos pecados difere da dignidade das virtudes a que se opõem; de modo que à maior virtude se oponha maior pecado.

(IIa IIae, q. 20, a. 3; De Malo, q. 2, a. 10)

O quarto discute-se assim. — Parece que a gravidade dos pecados não difere pela dignidade das virtudes a que se opõem; de modo que à maior virtude se oponha o maior pecado.

1. — Pois, segundo a Escritura (Pr 15, 5), na abundante justiça há uma grandíssima força. Ora, como diz o Senhor (Mt 5, 20ss), a justiça abundante coíbe a ira, menor pecado que o homicídio, coibido por uma justiça menor. Logo, à maior virtude se opõe o mínimo vício.

2. Demais. — Aristóteles diz, que a virtude versa sobre o difícil e o bem; donde se conclui que a virtude maior versa sobre maior dificuldade. Ora, falharmos no mais difícil é menor pecado que falharmos no menos difícil. Logo, à maior virtude se opõe o menor pecado.

3. Demais. — A caridade é maior virtude que a fé e a esperança, como diz a Escritura (1 Cor 13, 13). Ora, o ódio, oposto à caridade, é menor pecado que a infidelidade ou o desespero, opostos à fé e à esperança. Logo, à maior virtude se opõe o menor pecado.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o péssimo é o contrário do ótimo. Ora, na ordem moral, o ótimo é a máxima virtude, e o péssimo, o mais grave pecado. Logo, este se opõe àquela.

SOLUÇÃO. — Um pecado se opõe a uma virtude de dois modos. — Principal e diretamente, e tal se dá em relação ao mesmo objeto, pois os contrários o têm idêntico. E assim, necessariamente à maior virtude se opõe o mais grave pecado. Pois, no objeto se funda tanto a maior gravidade do pecado, como a maior dignidade da virtude; porque um e outro se especificam pelo objeto, como do sobredito claramente resulta (q. 60, a. 5; q. 72, a. 1). Por onde e necessariamente, a maior virtude é contrariada de modo direto pelo maior pecado, como o que dele dista no máximo grau, no mesmo gênero.

De outro modo, podemos considerar a oposição entre a virtude e o pecado, no atinente à extensão da virtude que o coíbe. Pois, quanto maior for a virtude, tanto mais nos afastará do pecado contrário; de maneira que o coibirá não só a ele, mas ainda, o que a ele induz. E assim, é manifesto que quanto maior for uma virtude, tanto menores serão os pecados por ela coibidos; do mesmo modo que, quanto melhor for a saúde, tanto menores moléstias excluirá. E portanto, à maior virtude se opõe o menor pecado, quanto ao efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe no referente à oposição fundada na coibição do pecado; pois, assim também a justiça abundante coíbe menores pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A maior virtude, versando sobre um bem mais difícil, é contrariada diretamente por um pecado cujo objeto é mal mais difícil. Pois, de lado a lado, descobrimos uma certa eminência, por mostrar-se a vontade mais inclinada ao bem ou ao mal, não se deixando vencer pela dificuldade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade não é um amor qualquer, mas o de Deus. Por onde, qualquer ódio não se lhe opõe diretamente, senão só o ódio de Deus, o gravíssimo dos pecados.

Art. 5 — Se os pecados carnis implicam menor culpa que os espirituais.

(IIa IIae, q. 154, a.3; IV Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3, qa 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 6 ad 2; In Isaiam, cap. I)

O quinto discute-se assim. — Parece que os pecados carnis implicam menor culpa que os espirituais.

1. — Pois, o adultério é mais grave pecado que o furto, conforme a Escritura (Pr 6, 30.32): Não é grande culpa quando alguém furtar. Porém o que é adúltero perderá a sua alma por causa da loucura do seu coração. Ora, o furto se inclui na avareza, que é pecado espiritual; e o adultério, na luxúria, que é o carnal. Logo, os pecados carnis implicam maior culpa.

2. Demais. — Como diz Agostinho, o diabo sobretudo se compraz com o pecado de luxúria e de idolatria. Ora, ele se mais compraz com a culpa maior. Logo, sendo a luxúria pecado carnal, resulta que os pecados carnis implicam maior culpa.

3. Demais. — O Filósofo prova que a concupiscência do incontinente é mais torpe que a sua ira. Ora, a ira é pecado espiritual, segundo Gregório; ao passo que a concupiscência se inclui nos pecados carnis. Logo, o pecado carnal é mais grave que o espiritual.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que os pecados carnis encerram menor culpa e maior infâmia.

SOLUÇÃO. — Os pecados espirituais implicam maior culpa que os carnis. Mas isto não quer dizer que qualquer pecado espiritual implique maior culpa que qualquer carnal; senão que, considerada só a diferença entre a espiritualidade e a carnalidade, os espirituais são, em igualdades de condições, mais graves que os carnis. Do que se pode dar tríplice razão. — A primeira é tirada do sujeito. Pois, ao passo que os pecados espirituais pertencem ao espírito, ao qual é próprio tanto o converter-se para Deus como o afastar-se dele, os pecados carnis consumam-se no deleite do apetite carnal, ao qual é principalmente próprio converter-se ao bem corpóreo. E portanto, o pecado carnal, como tal, a que é própria sobretudo a conversão, adere também mais profundamente; ao passo que ao pecado espiritual é próprio sobretudo a aversão, fundamento da culpa. Por onde, esta o pecado espiritual, em si mesmo, a tem maior. — A segunda razão pode ser tirada do sujeito contra quem pecamos. Pois, o pecado carnal, como tal, recai sobre o nosso próprio corpo, menos digno de amor, na ordem da caridade, que Deus e o próximo, contra quem pecamos pelos pecados espirituais. Logo, estes, em si mesmos, implicam maior culpa. — A terceira razão pode ser tirada do motivo. Pois, quanto mais grave é a tendência para pecar, tanto menos pecamos, como mais abaixo diremos (a. seq.). Ora, os pecados carnis procedem de uma tendência mais veemente, que é a concupiscência mesma da carne, inata em nós. Logo, os pecados espirituais, em si mesmos, implicam maior culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O adultério não somente implica o pecado de luxúria mas também o de injustiça. E por este lado, pode reduzir-se à avareza, como diz a Glosa sobre aquilo da Escritura (Ef 5, 5): todo fornicário ou imundo, ou avaro. Por onde, o adultério é mais grave que o furto, por nos ser mais cara a esposa do que qualquer coisa possuída.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que o diabo se compraz sobretudo com o pecado da luxúria, porque esta implica a máxima aderência, a que o homem só dificilmente pode furtar-se. Pois, no dizer do Filósofo, é insaciável o apetite do prazer. **RESPOSTA À TERCEIRA.** — Para o Filósofo, o incontinente por concupiscência é mais torpe do que o incontinente pela ira, porque participa menos da razão. E por isso, também diz que os pecados de intemperança são os mais dignos de exprobação, por recaírem sobre os prazeres que nos são comuns com os brutos, e que, de certo modo, nos igualam a eles. Donde vem, no dizer de Gregório, a maior infâmia desses pecados.

Art. 6 — Se a gravidade dos pecados depende da causa deles.

(De Malo, q. 2, a. 10)

O sexto discute-se assim. — Parece que a gravidade dos pecados não depende da causa deles.

1. — Pois, quanto maior for a causa do pecado, tanto mais nos provoca a pecar, e assim, tanto mais dificilmente lhe podemos resistir. Ora, o pecado diminui na razão da dificuldade com que lhe resistimos; pois, por fraqueza é que o pecador não resiste facilmente ao pecado, que, por fraqueza, é considerado mais leve. Logo, não é da sua causa que ele tira a sua gravidade.

2. Demais. — A concupiscência é uma causa geral do pecado. Por isso a Glosa, sobre aquilo da Escritura (Rm 6, 7) — porque eu não conheceria a concupiscência etc. — diz: É boa a lei que, proibindo a concupiscência, proíbe ao mesmo tempo, todo o mal. Ora, quanto maior for a concupiscência a que sucumbirmos, tanto menor será o nosso pecado. Logo, a gravidade deste diminui conforme a grandeza da causa.

3. Demais. — Assim como a retitude da razão é a causa do ato virtuoso, assim a privação dela o é do pecado. Ora, tanto menor será o pecado quanto maior for a tal privação; a ponto que, a privação do uso da razão excusa totalmente do pecado, e quem peca por ignorância peca mais levemente. Logo, a gravidade do pecado não aumenta com a grandeza da causa.

Mas, *em contrário*. — Multiplicada a causa, multiplicado fica o efeito. Logo, quanto maior for a causa do pecado, tanto mais grave será ele.

SOLUÇÃO. — No gênero do pecado, como em qualquer outro gênero, podemos considerar uma dupla causalidade. — Uma, é em si e propriamente a causa do pecado, e tal é a vontade de pecar, que está para o ato pecaminoso como a árvore, para o fruto, no dizer da Glosa, sobre aquilo da Escritura: Não pode a árvore boa dar maus frutos. Ora, quanto maior for esta causa tanto mais grave será o pecado. Pois, quanto maior for a vontade de pecar, tanto mais gravemente pecaremos.

Quanto às outras causas do pecado, elas são consideradas como extrínsecas e remotas, e levam a vontade a se inclinar a ele. Ora, nestas causas devemos distinguir. — Umas induzem a vontade a pecar, de acordo com a natureza mesma dela; tal é o fim, seu objeto próprio. E essa causa aumenta o pecado; pois, pecamos mais gravemente quando a nossa vontade se inclina ao pecado movida pela intenção de um fim pior. — Outras porém inclinam a vontade a pecar, contra a sua própria natureza e ordem; pois, é-lhe natural agir livremente e por si mesma, seguindo o juízo da razão. Portanto, as causas que o diminuem, como a ignorância; ou as que diminuem o livre movimento da vontade, como a fraqueza, a violência, o medo ou outra causa semelhante, diminuem o pecado, assim como diminuem o voluntário; e a ponto de, se o ato for totalmente involuntário, não implicar nenhum pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede relativamente à causa motora extrínseca, que diminui o voluntário; pois, como acabamos de dizer, o aumento dessa causa diminui o pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na concupiscência também está incluído o movimento mesmo da vontade; assim, quanto mais ardente for a concupiscência, maior será o pecado. Se esta porém for considerada como paixão, que é o movimento da potência concupiscível, então a concupiscência maior precedente ao juízo da razão e ao movimento da vontade, diminui o pecado. Pois, quem peca estimulado por ardente concupiscência cai arrastado por uma tentação mais grave, e portanto menos se lhe imputa o pecado. Se porém a concupiscência, assim considerada, for conseqüente ao juízo da razão e ao movimento da vontade, então quanto maior for ela, tanto maior será o pecado. Porque às vezes surge um mais ardente movimento da concupiscência, pelo tender desenfreado da vontade para o seu objeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à causa do voluntário, que diminui o pecado, como já dissemos.

Art. 7 — Se a circunstância agrava o pecado.

(IV Sent., dist. XVI, q. 3, a. 2, qa. 1; De Malo, q. 2, a. 7)

O sétimo discute-se assim. — Parece que a circunstância não agrava o pecado.

1. — Pois, a gravidade do pecado lhe provém da espécie. Ora, a circunstância, sendo acidente dele, não o especifica. Logo, a gravidade do pecado não depende da circunstância.

2. Demais. — A circunstância ou é má ou não. Se má, causa por si mesma uma espécie de mal; se não for má, não pode aumentar o mal. Logo, de nenhum modo aumenta o pecado.

3. Demais. — A malícia do pecado procede da sua aversão. Ora, pela conversão do mesmo é que as circunstâncias lhe são conseqüentes. Logo, não lhe aumentam a malícia.

Mas, *em contrário*, a ignorância da circunstância diminui o pecado; pois, quem peca, ignorando-a, merece perdão, como diz Aristóteles. Ora, isto não se daria se ela não agravasse o pecado. Logo, agrava.

SOLUÇÃO. — A cada ser é natural o crescer pela mesma causa que o gerou, como diz o Filósofo, tratando do hábito da virtude. Ora, é manifesto, que o pecado é causado pela ausência de alguma circunstância; pois, é por não observarmos as devidas circunstâncias, que em nossos atos nos afastamos da ordem da razão. Por onde é manifesto, que é natural ao pecado aumentar com circunstância.

O que se dá de tríplice modo. — Primeiro, porque a circunstância muda o gênero do pecado. Assim, o pecado de fornicção consiste na relação com mulher ilegítima. A circunstância porém, de ser casada, muda o gênero do pecado, que vem a ser o de injustiça, consistente em usurpar o alheio. Por isso o adultério é mais grave pecado que a fornicção. — Às vezes contudo, a circunstância agrava o pecado, não pelo mudar de gênero, mas só, pelo multiplicar. Assim o pródigo, dando quando não deve e a quem não deve, peca mais vezes, no mesmo gênero de pecado, do que se desse só a quem não deve. Ora, por isto mesmo torna-se mais grave, assim como o é a doença que ataca mais partes do corpo. E por isso, diz Túlio: quem viola a vida do próprio pai peca multiplicadamente, pois fere quem o procriou, nutriu, educou, deu-lhe habitação, casa e o estabeleceu na república. — Em terceiro lugar, a circunstância agrava o pecado, aumentando a deformidade proveniente de outra circunstância. Assim, tomar o alheio constitui pecado de furto. Porém a circunstância de tomá-lo em grande quantidade tornará o pecado mais grave, embora, tomar muito ou pouco, em si mesmo, não implique bondade nem malícia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há circunstâncias especificadoras do ato moral, como já dissemos (q. 18, a. 10). Mesmo porém uma circunstância que não o especifique pode agravar o pecado. Pois, como a bondade de uma coisa é pesada não só pela espécie, mas também pelo acidente, assim também, a malícia de um ato não é pesada só pela espécie, mas também pela circunstância dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De um e outro modo a circunstância pode agravar o pecado. Sendo má, nem por isso há-de constituir necessariamente uma espécie de pecado; pois, pode aumentar a malícia, numa mesma espécie, como se disse. Não o sendo, pode agravar o pecado, relativamente à malícia de outra circunstância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão deve ordenar o ato, não só quanto ao objeto, mas também quanto a todas as circunstâncias. Portanto, qualquer aversão da regra racional se funda na corrupção de alguma circunstância; assim, por exemplo, se agirmos quando ou onde não devemos. E tal aversão basta para fundar a malícia. Pois, de tal aversão à regra racional resulta o afastamento de Deus, a quem devemos nos unir, pela retitude da razão.

Art. 8 — Se a gravidade do pecado cresce com o aumento do dano causado.

(Supra q. 20, a. 5)

O oitavo discute-se assim. — Parece que a gravidade do pecado não cresce com o aumento do dano causado.

1. — Pois, o dano é conseqüência eventual do ato pecaminoso. Ora, uma conseqüência eventual não aumenta a bondade ou a malícia do ato, como já dissemos (q. 20, a. 5). Logo, o pecado não se agrava com o aumento do dano causado.

2. Demais. — O dano causado provém, principalmente, dos pecados contra o próximo, porque a nós mesmos não queremos, e a Deus não podemos fazer mal, conforme aquilo da Escritura (Jô 35, 6): se as tuas iniquidades se multiplicarem, que farás tu contra ele? A tua impiedade poderá fazer mal a um homem que é teu semelhante. Ora, se o pecado se agravasse em relação ao dano causado, resultaria que, pecando contra o próximo, pecaríamos mais gravemente que quando contra Deus ou contra nós mesmos.

3. Demais. — Causamos maior dano a outrem, privando-o da graça do que da vida natural; pois, devemos desprezar a vida natural para não perder a da graça. Ora, quem induz uma mulher a pecar, priva-a, o quanto pode, da vida da graça, levando-a a cometer pecado mortal. Se portanto, a gravidade do pecado dependesse do dano que causa, resultaria pecar o simples fornicário mais gravemente que o homicida, e isso é manifestamente falso. Logo, a gravidade do pecado não depende do dano que causa.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Como o vício se opõe à natureza, a malícia dele aumenta na mesma razão em que diminui a integridade da natureza. Ora, esta diminuição é um mal. Logo, tanto mais grave é o pecado quanto maior é o dano causado.

SOLUÇÃO. — O dano causado pode manter tríplice relação com o pecado. — Assim, às vezes o dano proveniente do pecado é previsto e intencionado; tal o caso de quem, como o homicida ou o ladrão, age com o ânimo de danificar a outrem. E nesse caso o vulto do dano causado aumenta diretamente a gravidade do pecado, porque então esse dano é, em si, o objeto do pecado. — Outras vezes porém o dano é previsto, mas não intencionado. Tal o caso de quem, atravessando um campo para poder mais expedito cometer a fornicção danifica cientemente as sementeiras, embora sem a intenção de o fazer. E neste caso a grandeza do dano agrava o pecado, mas indiretamente, porque, da vontade fortemente inclinada ao pecado procede o não nos importarmos de causar dano a nós mesmos ou a outrem, o que entretanto, absolutamente falando, não quereríamos. — Outras vezes ainda, não é o dano previsto nem intencionado. E então, se se relacionar com o pecado acidentalmente, não o agrava, de modo direto. Mas, pela negligência em considerar os danos que poderiam resultar, são-nos imputados, para o efeito da pena, os danos causados contra a nossa intenção, se praticávamos um ato ilícito. Se porém o dano, em si mesmo, resultar do ato pecaminoso, agrava, embora não intencionado nem previsto, diretamente o pecado. Porque todas as conseqüências resultantes, em si mesmas, do pecado, pertencem-lhe, de certo modo, à espécie. Assim, quem fornicar publicamente escandaliza a muitos; o que, embora não seja intencionado, nem talvez previsto, agrava contudo diretamente o pecado.

Diferem porém as relações com o dano da pena em que incorre quem peca. Assim, se esse dano tiver relação acidental com o ato pecaminoso, mas não for previsto nem intencionado, não agrava tal ato nem é conseqüente à maior gravidade deste. Tal o caso de quem, correndo para matar, dê um encontrão e se fira no pé. Se porém esse dano resultar, em si mesmo, embora talvez não previsto nem

intencionado, do ato pecaminoso, então o dano maior não torna mais grave o pecado, mas inversamente, o pecado mais grave é o que causa mais grave dano. Assim, o infiel, que nunca ouviu falar das penas do inferno, lá sofrerá mais grave pena pelo pecado de homicídio, do que pelo de furto; e o não ter intencionalmente desprezado o inferno nem o previsto, não lhe agrava o pecado. O contrário se dá com o fiel, que peca mais gravemente, por isso mesmo que despreza maiores penas para satisfazer à vontade de pecar. Mas a gravidade deste dano só é causada pela gravidade do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (q. 20, a. 5), quando tratamos da bondade e da malícia dos atos exteriores, a conseqüência eventual, sendo prevista e intencionada, aumenta a bondade ou a malícia do ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De agravar o dano o pecado não se segue que só ele é que o faz. Antes, o pecado, em si mesmo, é mais grave, por força da inclinação, como já dissemos (a. 2, 3). Por onde, o dano, por si, agrava o pecado, tornando o ato mais desordenado. Donde não resulta, se há dano, sobretudo nos pecados contra o próximo, que esses pecados sejam gravíssimos. Pois, há muito maior desordem em certos pecados contra Deus e contra nós mesmos. Porquanto, podemos dizê-lo, embora ninguém possa fazer mal a Deus, na sua substância, é possível entretanto atingi-lo naquilo que lhe pertence; p. ex., extirpando a fé, violando o sagrado, que constituem pecados gravíssimos. E também, às vezes, podemos, ciente e voluntariamente, causar dano a nós mesmos, como se dá com os suicidas, embora o façam, finalmente, por causa de algum bem aparente, como seja livrarem-se do sofrimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção não colhe, por duas razões. Primeiro, porque o homicida intenciona diretamente danificar o próximo, ao passo que o fornicador, sedutor de uma mulher, não lhe intenciona o dano, mas o prazer dele próprio. Segundo, porque o homicida é causa em si e suficiente da morte corpórea; mas, da morte espiritual de outrem, ninguém pode ser por si mesmo causa suficiente, porque ninguém morre espiritualmente senão por própria vontade, pecando.

Art. 9 — Se o pecado se agrava conforme a condição da pessoa contra quem pecamos.

(IIa IIae, q. 65, a. 4; III, q. 80, a. 5; 1 Cor., cap. XI, lect. VII)

O nono discute-se assim. — Parece que o pecado não se agrava conforme a condição da pessoa contra quem pecamos.

1. — Pois, se assim fosse, ele se agravaria sobretudo quando pecamos contra uma pessoa justa e santa. Ora, tal não se dá, pois, é menos atingido pela injúria o virtuoso, que a tolera com equanimidade, do que outros que, feridos, escandalizam-se interiormente. Logo, a condição da pessoa contra quem pecamos não agrava o pecado.

2. Demais. — Se a condição da pessoa agravasse o pecado, este tanto mais se agravaria quanto mais próxima nos fosse ela. Pois, como diz Túlio, pecamos uma vez, matando um escravo, mas muitas, quando atentamos contra a vida paterna. Ora, parece, a proximidade da pessoa contra quem pecamos não agrava o pecado; pois ninguém nos é mais próximo que nós mesmos, e contudo pecamos menos danificando-nos a nós que a outrem. Assim, se matássemos o nosso cavalo do que se matássemos o de outrem, como o diz claramente o Filósofo. Logo, a proximidade da pessoa não agrava o pecado.

3. Demais. — A condição do pecador agrava o pecado, sobretudo em razão da dignidade ou da ciência, conforme aquilo da Escritura (Sb 6, 7): os poderosos serão poderosamente atormentados; e (Lc 12,

47) àquele servo que soube a vontade de seu senhor, e não se apercebeu, dar-se-lhe-ão muitos açoites. Logo, pela mesma razão, a dignidade ou a ciência da pessoa contra quem pecamos agrava mais o pecado. Ora, não peca mais gravemente quem injúria uma pessoa mais rica ou poderosa do que quem o faz a um pobre, porque não há aceção de pessoas em Deus (Cl 3, 25), cujo juízo regula a gravidade do pecado. Logo, a condição da pessoa contra quem pecamos não agrava o pecado.

Mas, *em contrário*, a Sagrada Escritura vitupera especialmente os pecados cometidos contra os servos de Deus (3 Rs 19, 14): destruíram os teus altares, mataram os teus profetas à espada. Sobretudo vitupera também o pecado cometido contra as pessoas próximas (Mq 7, 6): o filho faz afronta ao pai, e a filha se levanta contra sua mãe. E ainda vitupera especialmente o pecado cometido contra as pessoas constituídas em dignidade (Jó 34, 18). O que diz ao rei “apóstata”, e chama ímpio aos grandes. Logo, a condição da pessoa contra quem pecamos agrava o pecado.

SOLUÇÃO. — A pessoa contra quem pecamos é, de certo modo, objeto do pecado. Ora, como já dissemos (a. 3), a gravidade do pecado depende primeiramente do objeto; e portanto, ela é tanto maior quanto mais esse objeto constitui um fim principal. Ora, os fins principais dos atos humanos são Deus, nós mesmos e o próximo; pois, todos os nossos atos visam um desses três fins, embora cada qual deles se ordene a outro. Logo, em relação aos três, podemos considerar a maior ou menor gravidade do pecado, quanto à condição da pessoa contra quem pecamos.

Assim, quanto a Deus, primeiramente, com quem a pessoa é tanto mais unida quanto mais virtuosa ou mais consagrada lhe for. Por onde, a injúria assacada contra ela, redundando, principalmente, para Deus, conforme aquilo da Escritura (Zc 2, 8): aquele que tocar em vós toca na menina dos meus olhos. Por isso, tanto mais grave será o pecado quanto mais a pessoa contra quem pecamos estiver unida com Deus, pela virtude ou pelo estado.

Quanto a nós mesmos, é manifesto que tanto mais gravemente pecaremos, quanto mais a pessoa contra quem o fizermos nos for mais próxima, seja pelos laços naturais, seja pelos benefícios ou por qualquer outra união; pois então, mais pecaremos contra nós mesmos e, portanto, mais gravemente, conforme aquilo da Escritura (Ecle 14, 5): Para que pessoa será bom aquele que é mau para si?

E por fim, quanto ao próximo, tanto mais gravemente pecaremos quanto mais pessoas atingirmos. E por isso o pecado contra uma pessoa pública, como o rei ou o chefe, que governa a causa pública em nome do povo, é mais grave do que cometido contra uma pessoa privada. Donde o dizer a Escritura especialmente (Ex 22, 28): não amaldiçoarás o principal do teu povo. E semelhantemente, a injúria contra uma pessoa famosa é considerada mais grave porque redundando em escândalo e perturbação de muitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem assaca uma injúria contra uma pessoa virtuosa, a ofende, na medida em que pode, tanto interior como exteriormente. Mas, o não se ofender ela interiormente depende da sua bondade, e em nada diminui o pecado de quem a injúria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dano que causamos a nós mesmos, no atinente ao dependente do domínio da nossa própria vontade, como, por exemplo, o que possuímos, é menos pecaminoso, por isso mesmo que agimos por vontade própria, do que o dano causado a outrem. Mas, quanto ao independente do domínio da nossa vontade, com os bens materiais e espirituais, é maior pecado danificarmos-nos a nós mesmos. Assim, pecamos mais gravemente matando-nos a nós mesmos do que a outrem. Ora, como os bens dos nossos próximos não estão sujeitos ao domínio da nossa vontade, a

objeção não colhe, dizendo que, quanto aos danos que lhes causamos, pecamos menos; a menos que eles não o queiram ou o ratifiquem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há acepção de pessoas, se Deus pune mais gravemente quem peca contra pessoas mais excelentes; e isso é assim porque tal pecado redonda em dano de muitos.

Art. 10 — Se a grandeza da pessoa que peca agrava o pecado.

(Infra, q. 89, a. 3; De Malo, q. 7, a. 10, a. 5; Ad Hebr., cap. X, lect. III)

O décimo discute-se assim. — Parece que a grandeza da pessoa que peca não agrava o pecado.

1. — Pois, o que sobretudo nos engrandece é a nossa união com Deus, conforme aquilo da Escritura (Ecle 15, 13): Que grande é aquele que acha a sabedoria e a ciência! Porém com tudo isso não tem vantagem sobre aquele que teme o Senhor. Ora, quanto mais nos unimos a Deus tanto menos se nos imputa um ato como pecado; pois, diz ainda a Escritura (2 Pr 30, 18): O Senhor que é bom será propício para todos os que buscam de todo o seu coração o Senhor Deus de seus pais, e ele lhes não imputará nenhuma falta de não estarem bem purificados. Logo, o pecado não é agravado pela grandeza da pessoa do pecador.

2. Demais. — Não há para com Deus acepção de pessoas, como diz o Apóstolo (Rm 2, 11). Logo, por um mesmo pecado, não pune mais um, que outro. Logo, não se agrava o pecado pela grandeza da pessoa do pecador.

3. Demais. — Ninguém deve sofrer incômodo pelo bem que possui. Ora, sofrê-lo-ia se, por isso, mais se lhe imputasse em ato culposo. Logo, pela grandeza da pessoa que peca não se agrava o pecado.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Conhecemos que o pecado é tanto maior quanto maior é considerada a pessoa que peca.

SOLUÇÃO. — Há dupla espécie de pecados. — Uns nascem em nós sub-repticiamente, assim os radicados na debilidade da nossa natureza. E estes menos se imputam a quem tem maior virtude, porque se descuida menos de os reprimir, embora livrar-se deles completamente não o permita a nossa natureza enferma. Outros porém procedem da deliberação anterior. E estes tanto mais são imputáveis a uma pessoa quanto maior lhe for a grandeza. E isto pode dar-se por quatro razões. Primeira, porque os maiores, como os mais eminentes pela ciência e pela virtude, podem resistir mais facilmente ao pecado. E por isso o Senhor diz (Lc 13, 47): àquele servo que soube a vontade de seu senhor, e não se apercebeu, dar-se-lhe-ão muitos açoites. — A segunda é a ingratidão; porque todo bem que nos engrandece é benefício de Deus, a quem somos ingratos, pecando. E a esta luz qualquer grandeza, mesmo de bens temporais, agrava o pecado, conforme aquilo da Escritura (Sb 6, 7): os poderosos serão poderosamente atormentados. — A terceira se funda na repugnância entre o ato do pecado e a grandeza da pessoa; assim, se violar a justiça o príncipe, que dela deve ser o guarda; e se fornicar o sacerdote, votado à castidade. — A quarta, no exemplo ou escândalo; pois, como diz Gregório, o exemplo aumenta veementemente a culpa, quando o pecador é honrado por causa da reverência ao seu grau. E também os pecados dos grandes chegam ao conhecimento de muitos, que os suportam com maior indignação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A autoridade aduzida se refere ao que praticamos com negligência, pela sub-reptícia debilidade da nossa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não faz acepção de pessoas se pune mais as maiores; pois, a grandeza delas aumenta a gravidade dos pecados, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem de grande posição não sofre pelo bem que tem, mas, pelo mau uso do mesmo.

Questão 74: Do sujeito dos pecados.

Em seguida devemos tratar do sujeito dos vícios ou dos pecados. E sobre esta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se a vontade pode ser sujeito do pecado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não pode ser sujeito do pecado.

1. — Pois, como diz Dionísio, o mal é contrário à vontade e à intenção. Ora, o pecado constitui um mal. Logo, não pode existir na vontade.

2. Demais. — A vontade busca o bem ou a aparência dele. Ora, querendo o bem, não peca; e o querer o bem aparente, que não é verdadeiramente bem, pertence a uma deficiência, antes, da virtude apreensiva, que da vontade. Logo, nesta o pecado de nenhum modo existe.

3. Demais. — Não se pode identificar o sujeito e a causa eficiente do pecado; porque a causa eficiente e a material não têm a mesma incidência, como diz Aristóteles. Ora, a vontade é causa eficiente do pecado; pois, no dizer de Agostinho, a primeira causa do pecado é a vontade. Logo, esta não é sujeito do mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que, pela vontade, pecamos e vivemos retamente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 21, a. 1; q. 71, a. 1, 6), o pecado é um ato. Ora, há atos transitivos para a matéria exterior, como queimar e cortar. E a matéria e o sujeito desses é aquilo sobre o que lhes recai a ação; assim, o Filósofo diz, que o movimento é o ato do móvel, procedente do motor. Outros atos porém não são transeuntes para a matéria exterior, mas permanecem no agente, como desejar e conhecer; e esses são todos atos morais, quer sejam de virtudes, quer de pecados. Por onde e necessariamente, o sujeito próprio do ato pecaminoso é a potência, que é princípio do mesmo. Ora, como é próprio dos atos morais o serem voluntários, segundo já estabelecemos (q. 1, a. 1; q. 18, a. 6, 9), resulta que a vontade, princípio dos atos voluntários, bons ou maus, que são os pecados, é princípio destes. Donde se conclui, que o pecado está na vontade como no sujeito. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz-se que o mal é contrário à vontade, porque esta não tende para ele, como tal. Mas como há males que são bens aparentes, a vontade deseja às vezes algum mal; e deste modo há nela mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a deficiência da faculdade apreensiva de nenhum modo dependesse da vontade, seguir-se-ia a não existência do pecado, nem nesta nem naquela, como é o caso dos que laboram em ignorância invencível. Donde se conclui que também a deficiência da faculdade apreensiva, dependente da vontade, contribui para o pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe no atinente às causas eficientes, cujas ações, transitivas para a matéria exterior, não se movem a si mesmas, mas a outros móveis. Ora, o contrário se dá com a vontade. Logo, a objeção não procede.

Art. 2 — Se só a vontade é sujeito do pecado.

(IIa IIae, q. 10, a. 2; II Sent., dist. XLI, q. 2, a. 2; De Malo q. 7, a. 6)

O segundo discute-se assim. — Parece que só a vontade é sujeito do pecado.

1. — Pois, como diz Agostinho, só pela vontade é que pecamos. Ora, o pecado está, como no sujeito, na potência pela qual pecamos. Logo, só a vontade é sujeito do pecado.

2. Demais. — O pecado é um mal contrário à razão. Ora o bem e o mal da razão constituem o objeto só da vontade. Logo, só esta é o sujeito do pecado.

3. Demais. — Todo pecado é um ato voluntário; pois, como diz Agostinho, o pecado é voluntário a ponto tal que, se não o for, não será pecado. Ora, os atos das outras potências não são voluntários senão na medida em que são movidas pela vontade. Mas isto não basta para serem sujeitos do pecado; porque, do contrário, sujeitos do pecado também seriam os membros corpóreos, que são movidos pela vontade; o que é manifestamente falso. Logo, só a vontade é sujeito do pecado.

Mas, *em contrário*. — O pecado é contrário à virtude. Ora, os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Mas, as outras potências da alma, além da vontade, também são sujeitos das virtudes, conforme já se estabeleceu (q. 66, a. 3, 4). Logo, nem só a vontade é sujeito do pecado.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito claramente se colhe (a. 1), tudo o que é princípio do ato voluntário é sujeito do pecado. Ora, consideram-se atos voluntários não só os elícitos da vontade, mas também os imperados por ela, como já dissemos (q. 6, a. 4), quando tratamos do voluntário. Por onde, não só a vontade pode ser sujeito do pecado, mas também todas as potências que, por ela, podem ser levadas para os seus atos, ou, por ela mesma, afastadas deles. E também essas potências são sujeitos dos hábitos morais bons ou maus, pois atos e hábitos têm o mesmo sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não pecamos senão pela vontade, considerada esta como primeiro motor; mas pecamos também pelas outras potências, como por ela movidas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem e o mal residem na vontade como sendo por si mesmos objetos dela. Mas as outras potências são suscetíveis de algum bem e algum mal determinado; em virtude disso, pode nelas existir virtude, vício e pecado, na medida em que participem da vontade e da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os membros do corpo não são princípios dos atos mas somente órgãos; por isso são o como escravo da alma motora, que é mandado e não manda. Ao passo que as potências apetitivas interiores se relacionam com a razão, como livres, por mandarem, de certo modo, e serem mandadas, como claramente resulta do que diz Aristóteles. E além disso, os atos dos membros corpóreos são ações transeuntes para a matéria exterior; como bem claramente o mostra o ferimento mortal, no pecado de homicídio. Por isso o símile não colhe.

Art. 3 — Se na sensualidade pode haver pecado.

(II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 2; De Verit., q. 25, a. 5; De Malo q. 7, a. 6; Quodl. IV q. 11, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que na sensualidade não pode haver pecado.

1. — Pois, o pecado é próprio do homem, louvado ou vituperado, conforme os seus atos. Ora, a sensualidade nos é comum com os brutos. Logo, não pode nela haver pecado.

2. Demais. — Ninguém peca pelo que não pode evitar, como diz Agostinho. Ora, o homem não pode evitar o desordenado do ato da sensualidade; pois esta se funda numa radical corrupção, enquanto vivemos esta vida mortal; e por isso, ela é representada pela serpente, no dizer de Agostinho. Logo, a desordem do movimento sensual não é pecado.

3. Demais. — O que não fazemos não se nos pode imputar como pecado. Ora, considera-se como feito por nós mesmos o que fazemos com deliberação racional, conforme diz o Filósofo. Logo, o movimento da sensualidade, onde não há deliberação racional, não se nos pode imputar como pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem que quero; mas faço o mal, que não quero, o que Agostinho refere ao mal da concupiscência, que sabemos ser um movimento da sensualidade. Logo, esta é suscetível de pecado.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 2), pode haver pecado em qualquer potência, cujo ato pode ser voluntário e desordenado; e nisso consiste a essência do pecado. Ora, é manifesto, que o ato da sensualidade pode ser voluntário, na medida em que a ela, i. é, ao apetite sensitivo, lhe é natural ser movido pela vontade. Donde se conclui que na sensualidade pode haver pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certas virtudes da parte sensitiva, embora nos sejam comuns com os brutos, têm contudo em nós, alguma excelência, por coexistirem com a razão. Assim, superiores a eles, temos, na parte sensitiva, a cogitativa e a reminiscência, como dissemos na Primeira Parte (q. 78, a. 4). E deste modo também o nosso apetite sensitivo, superior ao dos brutos, tem certa excelência, a saber, o lhe ser natural obedecer à razão. E a esta luz, pode ser princípio do ato voluntário e, por conseqüência, sujeito do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A radical corrupção da sensualidade deve ser entendida quanto ao aguilhão do pecado, que nunca se embota totalmente nesta vida; pois, passado quanto ao reato, o pecado original permanece atual. Mas essa corrupção, do atrativo pelo pecado, não impede possamos, com vontade racional, reprimir todos movimentos desordenados da sensualidade, quando pressentidos; por exemplo, desviando o pensamento para outros objetos. Mas, enquanto o fazemos, pode surgir em nós algum movimento desordenado, no tocante ao primeiro objeto. Assim, quando, querendo evitar o movimento da concupiscência, transferimos o pensamento, dos prazeres carnis, para a especulação científica, pode surgir, às vezes em nós algum movimento de vã glória não premeditado. Por onde, não podemos evitar todos esses movimentos, por causa da referida corrupção. Mas já basta, só por si, para a essência do pecado voluntário, que possamos evitar cada um desses movimentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que fazemos sem deliberação racional não o fazemos perfeitamente; porque nisso não atua nada do que em nós é principal. Por onde, o nosso ato não é um ato humano perfeito. E por conseqüência, não pode haver, no caso, um ato perfeito mais só imperfeito, de virtude ou pecado. Por isso o movimento da sensualidade, que surpreende a razão, é pecado venial, algo de imperfeito no gênero pecado.

Art. 4 — Se na sensualidade pode haver pecado mortal.

(II Sent., dist. XXIV; q. 3, a. 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 5; De Malo, q. 7, a. 6; Quodl. IV, q. 11, a. 1)

O quarto discute-se assim. — Parece que na sensualidade pode haver pecado mortal.

1. — Pois, o ato é conhecido pelo seu objeto. Ora, podemos pecar mortalmente em relação aos objetos da sensualidade; assim, relativamente aos prazeres da carne. Logo, um ato da sensualidade pode ser pecado mortal, que portanto, pode existir na sensualidade.

2. Demais. — O pecado mortal é contrário à virtude. Ora, esta pode existir na sensualidade; pois, a temperança e a fortaleza são virtudes das partes irracionais, como diz o Filósofo. Logo, na sensualidade pode haver pecado mortal, pois é natural dos contrários coexistirem no mesmo sujeito.

3. Demais. — O pecado venial é uma disposição para o mortal. Ora, a disposição e o hábito coexistem no mesmo sujeito. Mas, existindo o pecado venial na sensualidade, como já se disse, nela também pode existir o mortal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, e está na Glosa da Escritura, o movimento desordenado da concupiscência, i. é, o pecado da sensualidade, pode existir também nos que estão em graça, nos quais, entretanto, não existe pecado mortal. Logo, o movimento desordenado da sensualidade não é pecado mortal.

SOLUÇÃO. — Assim como a desordem corruptora do princípio da vida corpórea causa a morte do corpo, assim a que corrompe o princípio da vida espiritual, que é o fim último, causa a morte espiritual do pecado mortal, como já dissemos (q. 72, a. 5). Ora, ordenar alguma coisa para o fim não pertence à sensualidade, mas só à razão. Por outro lado, o afastar-se do fim também só pertence a quem pode ordenar para ele. Logo, o pecado mortal não pode existir na sensualidade, mas, só na razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato da sensualidade pode concorrer para o pecado mortal; mas o ato deste não é mortal pelo que há nele de sensualidade, senão pelo que tem de racional, pois, à razão compete ordenar para o fim. Por onde, o pecado mortal não se atribui à sensualidade mas à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato virtuoso não o é completamente só pelo que há nele de sensualidade; mas antes, pelo que contém de razão e de virtude, à qual é próprio o escolher; pois, o ato da virtude moral não vai sem a eleição. Por onde e sempre, esse ato, moralmente virtuoso, que aperfeiçoa a potência apetitiva, é acompanhado do ato da prudência, que aperfeiçoa a potência racional. E o mesmo se dá também com o pecado mortal, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disposição mantém tríplice relação com o sujeito disposto. Às vezes, ambos se identificam e coexistem no mesmo sujeito; assim, dizemos que a ciência incoada é a disposição para a ciência perfeita. Outras vezes, coexistem no mesmo sujeito, mas não se identificam; assim, o calor é a disposição para a forma ígnea. Outras vezes enfim nem se identificam, nem coexistem no mesmo sujeito, como se dá com coisas que se ordenam umas para as outras, de modo a ser um meio para se chegar à outra; assim, a bondade da imaginação é uma disposição para a ciência, existente no intelecto. Ora, deste modo, o pecado venial, existente na sensualidade, pode ser uma disposição para o pecado mortal, residente na razão.

Art. 5 — Se o pecado pode existir na razão.

(II Sent., dist. XXIV, q. 3 a. 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que o pecado não pode existir na razão.

1. — Pois, o pecado de uma potência é um defeito da mesma. Ora, o defeito na razão não é pecado, mas antes, excusa dele; assim, a ignorância nos desculpa do pecado. Logo, na razão não pode haver pecado.

2. Demais. — O sujeito primeiro do pecado é a vontade, como já se disse (a. 1). Ora, a razão, sendo a que dirige a vontade, tem precedência sobre ela. Logo, não pode haver pecado na razão.

3. Demais. — Não pode haver pecado senão relativamente ao que existe em nós. Ora, a perfeição e a deficiência da razão não são coisas que estejam em nós; assim, certos têm a razão deficiente ou solerte. Logo, não há pecado na razão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o pecado reside na razão inferior e na superior.

SOLUÇÃO. — O pecado de uma potência consiste no ato da mesma, como do sobredito resulta (a. 1, 2, 3). Ora, a razão é suscetível de duplo ato. Um lhe pertence por si mesma e é relativo ao seu objeto próprio, que é conhecer a verdade. O outro lhe pertence enquanto diretiva das outras potências. — Ora, de um e de outro modo pode haver pecado na razão. Do primeiro, quando ela erra no conhecimento da verdade; em cujo caso o pecado lhe é imputado, se nutria ignorância ou erro no tocante ao que podia ou devia saber. Do segundo, quando impera, ou também não reprime, após a deliberação, os atos desordenados das potências inferiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, relativamente ao defeito da razão, pertinente ao seu ato próprio, que lhe respeita o objeto próprio. E então, quando há defeito do conhecimento daquilo que não podemos saber, esse defeito não é pecado, mas antes, o excusa; e tal é o caso dos atos cometidos pelos loucos. Se porém o defeito da razão disser respeito ao que podemos e devemos saber, então não ficamos totalmente isentos de pecado, mas esse defeito mesmo nos é imputado como pecado. O defeito porém, que só está em dirigir as outras potências, sempre nos é imputado como pecado, porque pelo próprio ato podíamos obviar a ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos (q. 17, a. 1), quando tratamos dos atos da vontade e da razão, a vontade, de certo modo, move a razão e a precede; mas também esta, de certo modo, precede àquela. Por onde, o movimento da vontade pode ser chamado racional, e o ato racional, voluntário. E a esta luz, a razão é suscetível de pecado, quer por ser o seu defeito voluntário, quer por ser ela princípio do ato da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Resulta clara do que ficou dito.

Art. 6 — Se o pecado da deleitação morosa reside na razão.

(II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 1)

O sexto discute-se assim. — Parece que o pecado da deleitação morosa não reside na razão.

1. — Pois, a deleitação implica movimento da potência apetitiva, como já se disse (q. 31, a. 1). Ora, a potência apetitiva distingue-se da razão, que é uma potência apreensiva. Logo, a deleitação morosa não reside na razão.

2. Demais. — Pelos objetos podemos conhecer a que potência um ato pertence, por que potência ele se ordena ao seu objeto. Ora, a deleitação morosa versa às vezes sobre os bens sensíveis e não, sobre os racionais. Logo, o pecado da deleitação morosa não reside na razão.

3. Demais. — Chama-se moroso ao que tem diuturnidade temporal. Ora, esta não é a razão de pertencer um ato a uma determinada potência. Logo, a deleitação morosa não pertence à razão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, consentir no pensamento sensual limitando-nos só à deleitação do pensamento, seria como se só a mulher tivesse comido o fruto proibido. Ora, por mulher entende-se a razão inferior, como ele próprio o expõe, no lugar citado. Logo, o pecado da deleitação morosa está na razão.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 5), o pecado pode por certo existir às vezes na razão, como diretiva dos atos humanos. Ora, é manifesto que ela o é, não só dos atos exteriores, mas também, das paixões interiores. E portanto, quando ela falha, na direção destas, diz-se que há pecado nela, do mesmo modo que quando falha na direção dos atos exteriores. Ora, de duas maneiras ela pode falhar na direção das paixões interiores. Ou excitando paixões ilícitas, como quando deliberadamente provocamos em nós o movimento da ira ou da concupiscência; ou não reprimindo o movimento ilícito da paixão, como quando, depois de termos deliberado que é desordenado o ato nascente da paixão, contudo, nele nos demoramos sem o rechaçarmos. E deste modo se diz que o pecado da deleitação morosa reside na razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por certo que a deleitação tem na potência apetitiva, seu princípio próprio; ao passo que, na razão está como no princípio motor. Isto de acordo com o que já dissemos (a. 1), a saber, que, as ações não transitivas para a matéria exterior estão, como no sujeito, nos seus princípios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato próprio elícito da razão recai sobre o objeto próprio dela; mas a sua direção recai sobre todos os objetos das potências inferiores, que podem ser dirigidas pela razão. E a esta luz, também a deleitação relativa aos objetos sensíveis pertence à razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chama-se morosa à deleitação, não pela demora temporal, mas porque a razão deliberante se demora nela, sem contudo a repelir, retendo e revolvendo deliberadamente no pensamento aquilo que devia ser rechaçado assim que nos atingisse a alma, como diz Agostinho.

Art. 7 — Se o pecado do consentimento no ato reside na razão superior.

(Supra, q. 15, a. 4; II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 1; De Verit., q. 15, a. 3)

O sétimo discute-se assim. — Parece que o pecado do consentimento no ato não reside na razão superior.

1. — Pois, consentir é ato da virtude apetitiva, como já se estabeleceu (q. 15, a. 1). Ora, a razão é uma faculdade apreensiva. Logo, o pecado de consentimento no ato não reside na razão superior.

2. Demais. — A razão superior se dirige a observar e a consultar as razões eternas, como diz Agostinho. Ora, às vezes consentimos nos atos, sem consultarmos as razões eternas; pois, nem sempre pensamos nas coisas divinas, quando consentimos num ato. Logo, o pecado de consentimento no ato nem sempre está na razão superior.

3. Demais. — Assim como, pelas razões externas, podemos regular os atos exteriores, assim também podemos por elas regular os prazeres interiores ou outras paixões. Ora, o consentimento no prazer, sem a intenção de o consumarmos pela obra, pertence à razão inferior, como diz Agostinho. Logo, também o consentimento no ato do pecado deve ser atribuído, às vezes, à razão inferior.

4. Demais. — Assim como a razão superior excede a inferior, assim a razão excede a potência imaginativa. Ora, às vezes, procedemos ao ato pela apreensão da potência imaginativa, sem qualquer deliberação da razão; tal é o caso quando, sem premeditação, movemos a mão ou o pé. Logo, também às vezes a razão inferior pode consentir no ato do pecado, sem a razão superior.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se, no consentimento de usar mal das coisas percebidas pelos sentidos corpóreos, de tal modo nos determinamos a um pecado, que, se pudermos, o levaremos a termo no corpo, devemos então entender que a mulher deu ao marido o pomo proibido; por onde se representa a razão superior. Logo, a esta pertence consentir no pecado.

SOLUÇÃO. — O consentimento implica um certo juízo relativo àquilo em que consentimos. Pois, assim como a razão especulativa julga e sentencia sobre o inteligível, assim, a razão prática julga e sentencia sobre o que devemos fazer. Devemos porém considerar que, em todo juízo, a sentença última pertence ao supremo tribunal; assim vemos que, na ordem especulativa, a decisão última sobre uma proposição é dada pela sua resolução aos primeiros princípios. E enquanto existir um princípio mais alto, ainda é possível examinarmos, à sua luz, o objeto em discussão; e portanto, fica suspenso o juízo até ser dada a sentença final. Ora, é manifesto, que os atos humanos podem ser regulados pela regra da razão humana, deduzida das coisas criadas, que podemos conhecer naturalmente; e, ulteriormente, pela regra da lei divina, como já dissemos (q. 19, a. 4). E como a lei divina é superior, por conseqüência a última sentença, que finalmente termina o juízo, pertença à razão superior, conhecedora das razões eternas. Mas quando são várias as coisas a serem julgadas, o juízo final recai sobre o ocorrido em último lugar. Ora, nos atos humanos, o existente em último lugar é o ato mesmo, cujo preâmbulo é a deleitação, a ele conducente. Por onde, à razão superior propriamente pertence o consentimento no ato; e à inferior, cujo juízo é inferior, pertence o juízo preambular, que versa sobre a deleitação. Embora destas a razão superior também possa julgar; pois, tudo o dependente do juízo da razão inferior, depende também do da superior, mas não inversamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Consentir é ato da virtude apetitiva; não absolutamente, mas conseqüente ao ato da razão deliberativa e judicativa, como já dissemos (q. 15, a. 3); pois, o consentimento termina quando a vontade busca o que foi julgado pela razão. Por onde, o consentimento pode ser atribuído tanto à vontade quanto à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por isso mesmo que a razão superior não dirige os atos humanos, segundo a lei divina impediendo do ato pecaminoso, nós a consideramos como consenciente, quer considere a lei eterna, quer não. Pois, se considera na lei de Deus, a despreza pelo seu ato; e se não na considera, menospreza-a a modo de omissão. E portanto, de todos os modos, o consentimento no ato do pecado procede da razão superior. Pois, como diz Agostinho, o pecado por obra não pode ser consentido eficazmente pela vontade, sem que aquela sua intenção, onde reside o sumo poder de mover os membros ao ato ou dela os coibir, cedendo ou servindo à má ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a razão superior pode, considerando na lei eterna, dirigir ou coibir o ato exterior, assim também pode fazer o mesmo relativamente à deleitação interior. Entretanto, antes de se declarar o juízo da razão superior, a razão inferior, deliberando apoiada em juízos temporais, às vezes cede ao prazer da sensualidade, assim que esta lh'ó propõe; e então, o consentimento na

deleitação pertence à razão inferior. Se, porém, mesmo depois de consideradas as razões eternas, o homem persevera no mesmo consentimento, então este já é da alçada da razão superior. **RESPOSTA À QUARTA.** — A apreensão da potência imaginativa é súbita e não deliberada; e portanto, podemos praticar um ato, antes de a razão superior ou a inferior ter tempo de deliberar. Porém o juízo da razão inferior é acompanhado de deliberação, dentro de certo tempo, durante o qual também a razão superior pode deliberar. Por onde, se esta, pela sua deliberação, não coibir o ato pecaminoso, este ser-lhe-á justamente imputado.

Art. 8 — Se o consentimento na deleitação é pecado mortal.

(Infra q. 88, a. 5, ad 2; II Sent., dist. XXIV, q. 3 a. 4; De Verit., q. 15 a. 4; Quodl. XII, q. 22, a. 1)

O oitavo discute-se assim. — Parece que o consentimento na deleitação não é pecado mortal.

1. — Pois, consentir na deleitação é da alçada da razão inferior, a qual não compete fitar olhos nas razões eternas ou na lei divina e nem, por conseqüência, delas afastar-se. Ora, todo pecado mortal implica afastamento dessa lei, como o evidencia a definição dada por Agostinho, do pecado mortal, supra referida (q. 71, a. 6). Logo, o consentimento na deleitação não é pecado mortal.

2. Demais. — Só é mal consentir naquilo que é mau. Ora, aquilo que faz com que uma essência seja o que é, também é essa essência mesma, em mais alto grau, ou, pelo menos, não o é em menor grau. Logo, aquilo em que consentimos não pode ser menor mal que o consentimento. Ora, a deleitação sem as obras não é pecado mortal, mas só venial. Portanto, também não é pecado mortal o consentimento na deleitação.

3. Demais. — A deleitação difere em bondade e malícia, segundo a diferença das obras, como diz o Filósofo. Ora, uma obra é o pensamento interior; outra, o ato exterior, p. ex., a fornicação. Logo, a deleitação, conseqüente ao ato interior do pensamento, difere, em bondade e malícia, do prazer da fornicação, só na medida em que o pensamento interior difere do ato exterior; e, por conseqüência, também do mesmo modo difere o consentimento, num e outro caso. Ora, o pensamento interior não é pecado mortal; logo, nem o consentimento nela. E portanto, nem o consentimento na deleitação.

4. Demais. — O ato exterior da fornicação ou do adultério não é pecado mortal por causa do prazer, que também existe no ato conjugal, mas por causa da desordem desse ato. Ora, quem consente na deleitação nem por isso consente na desordem do ato. Logo, não peca mortalmente.

5. Demais. — O pecado de homicídio é mais grave que o de simples fornicação. Ora, consentir na deleitação, resultante do pensamento do homicídio, não constitui pecado mortal. Logo, também não o constitui, com maioria de razão, consentir na que resulta do pensamento da fornicação.

6. Demais. — A oração dominical é recitada cotidianamente, para a remissão dos pecados veniais, como diz Agostinho. Ora, Agostinho também diz que o consentimento na deleitação deve ser eliminado pela oração dominical. Eis as suas palavras: o consentimento é muito menor pecado do que a resolução de o pôr em obra; e portanto, também devemos pedir perdão por tais pensamentos, devemos bater no peito e dizer: Perdoai-nos as nossas dívidas. Logo, o consentimento na deleitação é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, Agostinho acrescenta, depois de poucas palavras: Todo homem se danará, se não forem perdoados, pela graça do Mediador, os pecados considerados como só de pensamentos, mas onde há a vontade de se o ânimo deleitar neles. Ora, ninguém se condena senão por pecado mortal. Logo, pecado mortal é o consentimento na deleitação.

SOLUÇÃO. — São diversas as opiniões sobre este assunto. Assim, para uns o consentimento na deleitação não é pecado mortal, mas só venial. Para outros, pelo contrário, é pecado mortal, opinião mais comum e verossímil. Pois, devemos considerar que todo prazer resulta de um ato como diz Aristóteles; e além disso que tem algum objeto. Por onde, todo prazer é suscetível de dupla reação, a saber, com o ato donde resulta e com o objeto que nos deleitamos. Ora, como qualquer outra coisa, também um ato pode ser objeto do prazer, por poder considerar-se como o bem e o fim no qual, consumado o prazer, descansamos. Também, outras vezes, o próprio ato, donde resulta o prazer, é o objeto deste, pelo refletir-se da potência apetitiva, da qual é próprio o deleitar-se, no ato mesmo, como num certo bem. Tal é o caso de pensarmos, e nos deleitarmos com aquilo em que estamos pensando, por nos agradar o nosso pensamento. Outras vezes ainda, o prazer resultante de um ato, p. ex., de um pensamento qualquer, tem como objeto outro ato, como coisa pensada. E então, esse deleite procede da inclinação do apetite, não para o pensamento, mas para a obra em que pensamos.

Assim pois, quem pensa na fornicção, de dois modos pode deleitar-se: ou no próprio pensamento, ou na fornicção em que pensa. A deleitação no pensamento, resulta na inclinação do afeto para ele. Ora, em si mesmo, o pensamento não é pecado mortal; antes, é por vezes só venial, como quando pensamos inutilmente; e outras vezes não implica nenhum pecado, como quando pensamos utilmente, para, num determinado caso, pregar ou disputar sobre ele. Logo e por consequência, a afeição e o deleite que, deste modo, versam sobre o pensamento da fornicção, não entram no gênero do pecado mortal; mas, umas vezes, constituem pecado venial e, outras, não constituem pecado nenhum. Por onde, também não é pecado mortal o consentimento nessa deleitação. E a esta luz, há verdade na primeira opinião.

Por outro lado, quando pensando na fornicção, nós nos deleitamos com o ato mesmo desse pensamento, é por estar o nosso afeto inclinado para esse ato. E assim, o consentirmos em tal deleitação não é senão consentirmos em que o nosso afeto se incline para a fornicção, pois, ninguém se deleita senão com o que lhe é conforme no apetite. Ora, consentirmos deliberadamente em o nosso afeto se conformar com coisas que são, em si mesmas, pecados mortais, constitui pecado mortal. E portanto, esse consentimento na deleitação com o pecado mortal é pecado mortal, como o ensina a segunda opinião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O consentimento na deleitação pode depender, não só da razão inferior, como também da superior, conforme dissemos (a. 7). E contudo, também a razão inferior pode afastar-se das razões eternas; pois embora não as contemple, como as tomando por norma, o que é próprio da razão superior, leva-as em conta, entretanto, como regulada por ela. Assim que, afastando-se delas, pode pecar mortalmente. Pois os atos das potências inferiores, bem como os dos membros exteriores, podem também ser pecados mortais, por faltar a ordenação da razão superior, regulando-os de conformidade com as razões eternas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O consentimento num pecado genericamente venial é pecado venial. E deste modo, pode-se concluir que o consentimento na deleitação, resultante do vão pensamento de fornicar, é pecado venial. Mas a deleitação que versa sobre o ato mesmo da fornicção é, pelo seu gênero, pecado mortal; e só por acidente, i. é, por imperfeição do ato, é que, antes do consentimento, é pecado venial apenas. Mas, essa imperfeição desaparece com o consentimento deliberado sobreveniente, de modo que vem a ser, por natureza, pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe no atinente ao deleite cujo objeto é o pensamento.

RESPOSTA À QUARTA. — A deleitação cujo objeto é o ato exterior não pode existir sem a complacência neste ato, em si mesmo, embora não nos resolvamos a praticá-lo, por causa da proibição de algum superior. O que torna o ato desordenado e, por conseqüência, desordenado também o prazer.

RESPOSTA À QUINTA. — Também o consentimento na deleitação procedente da complacência no ato do homicídio, é pecado mortal; não porém o consentimento na deleitação procedente da complacência do pensamento do homicídio.

RESPOSTA À SEXTA. — Devemos recitar a oração dominical, não só contra os pecados veniais, mas também contra os mortais.

Art. 9 — Se na razão superior, enquanto diretiva das potências inferiores, i. é, enquanto consente no ato do pecado, pode haver pecado venial.

(II Sent., dist. XXIV q. 3, a. 5; de Verit., q. 15 a. 5; De Malo, q. 7, a. 5)

O nono discute-se assim. — Parece que na razão superior, enquanto diretiva das potências inferiores, i. é, enquanto consente no ato do pecado, não pode haver pecado venial.

1. — Pois, como diz Agostinho, a razão superior adere às razões eternas. Ora, pecar mortalmente é afastar-se dessas razões. Logo, parece que não pode haver, na razão superior, senão pecado mortal.

2. Demais. — A razão superior exerce, na vida espiritual, a função de princípio, como a exerce o coração, na vida corpórea. Ora, as doenças do coração são mortais. Logo, também os pecados da razão superior.

3. Demais. — O pecado venial torna-se mortal, se for resultante do desprezo. Ora, parece que implica desprezo o pecarmos por deliberação, embora venialmente. E como o consentimento da razão superior é sempre acompanhado de deliberação sobre a lei divina, daí resulta o não poder por causa do desprezo dessa mesma lei deixar de implicar pecado mortal. Mas, *em contrário*. — O consentimento no ato do pecado pertence à razão superior, como já se disse (a. 7). Ora, o consentimento no ato do pecado venial é pecado venial. Logo, pode haver pecado venial na razão superior.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, a razão superior adere às razões eternas, contemplando-as ou consultando-as; contemplando-as, quando lhes perscruta a verdade; consultando-as quando de acordo com elas procede aos seus juízos e disposições: i. é, quando mediante as razões eternas e deliberadamente consente em algum ato ou dele se afasta. Ora, pode acontecer que a desordem do ato, em que consente, não encontre as razões eternas, por não implicar desvio do fim último, como as contraria o ato do pecado mortal; mas, não colide com elas, como o ato do pecado venial. Por onde, quando a razão superior consente no ato do pecado venial não se volta contra as razões eternas; e portanto peca, não mortal, mas só venialmente. Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há dupla doença do coração. Uma, que lhe atinge a substância mesma e lhe imuta a compleição natural; e essa é sempre mortal. Outra, proveniente de alguma desordem do seu movimento ou de alguma víscera que lhe é anexa, e essa nem sempre é mortal. Do mesmo modo, há sempre pecado mortal na razão superior quando ela deixa de ordenar-se para o objeto próprio, que são as razões eternas. Mas, quando a desordem só é relativa a este, não é mortal o pecado, mas venial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O consentimento deliberado no pecado nem sempre implica desprezo da lei divina; mas só quando o pecado contraria a essa lei.

Art. 10 – Se na razão superior, como tal, i. é, enquanto contempla as razões eternas, pode haver pecado venial.

(II Sent., dist. XXIV, q. 6, a. 5; De Verit., q. 15, a. 5; De Malo, q. 7, a. 5)

O décimo discute-se assim. — Parece que na razão superior, como tal, i. é, enquanto contemplativa das razões eternas, não pode haver pecado venial.

1. — Pois, o ato da potência não vem a ser deficiente senão porque se comporta desordenadamente em relação ao seu objeto. Ora, o objeto da razão superior são as razões eternas, das quais não é possível afastar-se sem pecado mortal. Logo, na razão superior, como tal, não pode haver pecado venial.

2. Demais. — Sendo a razão uma potência deliberativa, o seu ato é sempre acompanhado de deliberação. Ora, todo ato deliberadamente desordenado, relativo às coisas de Deus, é pecado mortal. Logo, na razão superior como tal não há nunca pecado venial.

3. Demais. — Às vezes se dá que o pecado subreptício é venial. É mortal, ao contrário, o que implica deliberação, porque a razão deliberante se apóia num bem maior, agindo contra o qual peca mais gravemente. Assim, se a razão, consentindo deliberadamente num ato deleitável desordenado e contrário à lei de Deus, pecará mais gravemente do que se considerar que esse ato só é contrário a uma virtude moral. Ora, a razão superior não pode se apoiar em nada mais elevado do que o seu objeto. Logo, se a moção subreptícia não for pecado mortal, nem o fará tal a deliberação superveniente, o que é evidentemente falso. Logo, na razão superior, como tal, não pode haver pecado venial.

Mas, *em contrário*. — A moção subreptícia de infidelidade é pecado venial. Ora, é próprio à razão superior como tal. Logo, nela, como tal, pode haver pecado venial.

SOLUÇÃO. — A razão superior é levada, de um modo, para o seu objeto, e, de outro, para os objetos das potências inferiores, dirigidas por ela. — Ora, não é levada para os objetos dessas potências, senão na medida em que consulta, sobre eles, as razões eternas. Portanto não é levado para eles senão por deliberação. Ora, o consentimento deliberado no pecado genericamente mortal, constitui pecado mortal. Logo, a razão superior sempre peca mortalmente, se forem pecados mortais os atos das potências inferiores em que consente.

Por outro lado, ela é capaz de dois atos, relativamente ao seu objeto próprio, a saber: a simples intuição; e a deliberação, pela qual, mesmo relativamente ao seu objeto próprio, consulta as razões eternas. Ora, por simples intuição, ela é suscetível a uma moção desordenada relativa às coisas divinas; assim, quando nos sobrevém uma súbita moção de infidelidade. E embora esta seja genericamente, pecado mortal, contudo a sua súbita adveniência só o é venial. Porque se não há pecado mortal senão contra a lei de Deus, pode contudo uma verdade de fé aparecer subitamente à razão sob um aspecto diferente, antes de, no caso, ser ou poder ser consultada a razão eterna, i. é, a lei de Deus. Assim, se tivermos o súbito pensamento de ser impossível na ordem natural a ressurreição dos mortos, e subitamente rejeitá-la antes de ter tempo de deliberar que nos foi transmitida, para nela crermos, pela lei divina. Se porém, depois dessa deliberação, permanecer a moção de infidelidade, haverá pecado mortal. E portanto, em relação ao seu objeto próprio, a razão superior pode, nos movimentos súbitos, pecar venialmente, ou mesmo mortalmente, por consentimento deliberado, embora o pecado seja, no seu gênero, mortal. No atinente, porém, às potências inferiores, sempre peca mortalmente, quanto ao pecado genericamente mortal; mas não quanto aos genericamente veniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado contra as razões eternas, embora mortal só genericamente, pode contudo ser venial, por causa da imperfeição da moção súbita, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na ordem dos atos, a razão a que pertence a deliberação pertence também a simples intuição daquilo de que a deliberação procede; assim como também, na ordem especulativa, à razão pertence formar tanto os silogismos como as proposições. E portanto, a razão também pode ser suscetível de movimentos súbitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um mesmo objeto pode ser suscetível de considerações diversas, dos quais seja um superior ao outro. Assim, Deus pode ser considerado, ou enquanto cognoscível pela razão humana, ou enquanto ensinado pela revelação divina, que é consideração mais alta. E portanto, embora o objeto da razão superior seja algo de altíssimo, por natureza, pode contudo ser reduzido a uma consideração mais alta. E por esta razão, aquilo que, no movimento súbito, não era pecado mortal, vem a sê-lo, pela deliberação redutora a uma consideração mais alta, como ficou exposto.

Questão 75: Das causas dos pecados em geral.

Em seguida devemos tratar das causas dos pecados. E, primeiro, em geral. Segundo, em especial.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado tem causa.

(I, q. 49, a. 1; II Sent., dist. XXXIV, a. 3)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado não tem causa.

1. — Pois, o pecado é essencialmente um mal, como já se disse (q. 71, a. 6). Ora, o mal não tem causa, como diz Dionísio. Logo, o pecado igualmente não tem.

2. Demais. — Causa é aquilo de que resulta necessariamente algum efeito. Ora, o que resulta necessariamente não é pecado, porque todo pecado é voluntário. Logo, o pecado não tem causa.

3. Demais. — Se o pecado tem causa, esta há-de ser ou o bem ou o mal. Ora, aquele, não, porque o bem não produz senão o bem; pois, não pode a árvore boa dar maus frutos, como diz a Escritura (Mt 7, 18). Semelhantemente, também o mal não pode ser causa do pecado, pois o mal da pena resulta do pecado e o da culpa identifica-se com ele. Logo, o pecado não tem causa.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que é feito tem causa; pois, como diz a Escritura (Jó 5, 6): Nada se faz na terra sem causa. Ora, o pecado é feito, pois, é o dito, o feito ou o desejado contra a lei de Deus. Logo, o pecado tem causa.

SOLUÇÃO. — O pecado é um ato desordenado. Ora, enquanto ato, pode ter em si mesmo causa, como qualquer outro ato. E enquanto desordenado, tem causa do modo por que a pode ter a negação ou a privação. Ora, a qualquer negação podemos atribuir dupla causalidade. Pois, primeiro, a falta de causa, i. é, a negação da própria causa é causa da negação em si mesma, pois, da remoção da causa resulta a remoção do efeito; assim, a causa da obscuridade é a ausência do sol. De outro modo, a causa da afirmação, da qual resulta a negação, é a causa accidental da negação conseqüente; assim, o fogo, causando calor, como tendência principal, causa conseqüentemente a privação da frigidez. E destas duas causas, a primeira é suficiente a produzir a simples negação. Mas, como a desordem do pecado e de qualquer mal não é simples negação, mas privação daquilo que o ser devia naturalmente ter, necessariamente tal desordem terá uma causa agente accidental. Pois, o que é natural e deve subsistir nunca poderá deixar de existir senão em virtude de alguma causa impediante. E, deste modo, costuma-se dizer que o mal, consistente numa privação, tem causa deficiente ou age por acidente. Ora, toda causa agente accidental se reduz à outra, essencial. E como o pecado, e no concernente a sua desordem, tem causa agente accidental; e no concernente ao ato, causa agente essencial, resulta que a sua desordem é conseqüência da causa mesma do ato. Portanto, a vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional. Pois, a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado não significa só a privação mesma do bem, que é a desordem, mas também o ato sujeito a tal privação, que é essencialmente um mal. E como esse ato assim considerado tenha causa, já o dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para que a definição aduzida de causa deve verificar-se universalmente, é preciso que seja entendida como aplicada à causa eficiente e não impedida. Pois pode um efeito ter a sua causa eficiente, e contudo não resultar necessariamente dela, por via de algum impedimento sobreveniente. Do contrário, seguir-se-ia que tudo se produz necessariamente, como o diz claramente Aristóteles. Assim pois, embora o pecado tenha causa, daí não se segue seja ele necessário, pois o efeito dela pode ficar impedido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, a vontade, sem a aplicação da regra da razão ou da lei divina, é causa do pecado. Ora, não aplicar a regra da razão ou da lei divina não é, em si e essencialmente, mal, nem pena, nem culpa, antes de se praticar o ato. Por onde, a esta luz, o mal não é a causa do primeiro pecado, mas, um certo bem, com ausência de certo outro.

Art. 2 — Se o pecado tem causa interior.

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado não tem causa interior.

1. — Pois, o que é interior a um ser sempre lhe está presente. Portanto, se o pecado tivesse causa interior, o homem pecaria sempre, porque, posta a causa, resulta o efeito.

2. Demais. — Nada pode ser causa de si mesmo. Ora, os movimentos interiores do homem é que constituem o pecado. Logo, não são causa deste.

3. Demais. — O que é interior ao homem ou é natural ou é voluntário. Ora, o natural não pode ser causa do pecado, por ser este contrário à natureza, como diz Damasceno. E o voluntário, se for desordenado, já é pecado. Logo, nada de intrínseco pode ser causa do primeiro pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que o voluntário é causa do pecado.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), devemos deduzir do ato mesmo a causa em si do pecado. Ora, podemos distinguir a causa interior mediata e imediata do ato humano. A sua causa imediata é a razão e a vontade, pela qual o homem é dotado de livre arbítrio. A causa remota é a apreensão da parte sensitiva e também o apetite sensitivo. Pois, assim como pelo juízo da razão e de acordo com ela, a vontade se move para o seu objeto, assim também pela apreensão do sentido, o apetite sensitivo se inclina para o ser, inclinação que às vezes arrasta a vontade e a razão, como a seguir se estabelecerá claramente (q. 77, a. 1). Por onde, podemos assinalar uma dupla causa interior do pecado: a próxima, relativa à razão e à vontade; e a remota, concernente à imaginação ou ao apetite sensitivo.

Mas, como já se disse (a. 1), a causa do pecado é algum bom motivo aparente, mas, a que falta o motivo devido, i. é, a regra da razão ou da lei divina. Por onde, o motivo mesmo, que é o bem aparente, depende da apreensão do sentido e do apetite; e, por outro lado, a ausência mesma da regra devida depende da razão, naturalmente levada à consideração dessa regra. A perfeição porém do ato voluntário pecaminoso, depende da vontade, pois o ato mesmo da vontade, com as premissas supostas, já é pecaminoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é intrínseco, como potência natural, sempre está presente; ao passo que nem sempre o está o intrínseco como ato interior do apetite ou da virtude apreensiva. Ora, a potência mesma da vontade é causa potencial do pecado, a qual porém se atualiza pelos movimentos precedentes, da parte sensitiva, primeiro, e, conseqüentemente, da razão. Pois, por isso mesmo que um objeto é proposto como desejável ao sentido, a razão, às vezes, cessa de considerar

a regradar devida; e então, a vontade pratica o ato pecaminoso. E portanto, como os movimentos precedentes nem sempre são atuais, também o pecado nem sempre há-de sê-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem todos os movimentos interiores são da substância do pecado, consistente principalmente num ato da vontade; mas, uns precedem o pecado, e outros lhe são conseqüentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A causa do pecado, como potência produtora do ato, é natural. E o movimento da parte sensitiva, donde resulta o pecado, às vezes também o é, como quando pecamos desejando a comida. Mas vem a ser pecado inatural, por lhe faltar a regra natural a que o homem, pela sua natureza, deve atender.

Art. 3 — Se o pecado tem causa exterior.

(Infra, q. 80, a. 1, 3; De Malo, q. 3, a. 3, 4).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado não tem causa exterior.

1. — Pois, o pecado é voluntário. — Ora, voluntário é o que depende de nós, e portanto não tem causa exterior.

2. Demais. — Como a natureza, também a vontade é um princípio interior. Ora, na ordem da natureza, o pecado não procede senão de uma causa interior; assim, os partos monstruosos provêm da corrupção de algum princípio interno. Logo, também na ordem moral, o pecado não provém senão de causa interior. Logo, não tem causa exterior.

3. Demais. — Multiplicada a causa, multiplicam-se os efeitos. Ora, quanto mais e maiores as causas exteriores, que nos induzem a pecar, tanto menos se nos imputa como pecado aquilo que desordenadamente praticamos. Logo, nada de exterior é causa do pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Nm 31, 16): Não são elas as que seduziram os filhos de Israel; e as que vos fizeram violar a lei do Senhor pelo pecado de Fogor. Logo, pode o pecado ter uma causa exterior.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 2), são causas interiores do pecado: a vontade, donde tira o ato pecaminoso a sua plenitude; a razão, desviada da regra devida; e a inclinação do apetite sensitivo. Por onde, de tríplice maneira, poderia ser extrínseca a causa do pecado: pela moção imediata da vontade, em si mesma, ou da razão, ou do apetite sensitivo. — Ora, como já dissemos (q. 9, a. 6), só Deus pode mover interiormente a vontade; e Deus não pode ser causa do pecado, segundo mais adiante se demonstrará (q. 79, a. 1). — Donde se conclui, que não pode ser exterior a causa do pecado, a não ser movendo a razão, como quando o homem ou o demônio nos persuade ao pecado; ou movendo o apetite sensitivo, como o é o caso de certos sensíveis externos, motores do apetite sensitivo. — Mas nem a persuasão exterior relativa ao que devemos fazer nos move necessariamente a razão. Nem, por outro lado, os objetos exteriores propostos movem necessariamente o apetite sensitivo, a não ser que este esteja disposto de certo modo; e contudo, também esse apetite não move necessariamente a razão nem a vontade. — Portanto, pode ser exterior a causa incitante ao pecado; não contudo induzindo a ele suficientemente, porque a causa completa e suficiente do pecado é só a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por isso mesmo que os objetos exteriores conducentes ao pecado não agem suficiente e necessariamente, é que se conclui a nossa capacidade de pecar ou não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O admitir-se uma causa interior do pecado, não exclui a exterior; pois, a causa exterior não é causa do pecado, senão mediante a interior, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Multiplicadas as causas exteriores conducentes ao pecado, multiplicam-se os atos pecaminosos; pois muitas destas causas inclinam muitas vezes a tais atos. Mas isso diminui a culpabilidade, consistente em haver em nós algo de voluntário.

Art. 4 — Se o pecado é causa do pecado.

(II Sent., dist. XXXVI, a. 1; dist. XLII, q. 2, a. 1, 3; De Malo, q. 8, a. 1; Ad Roman., cap 1, lect. VII)

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado não é causa do pecado.

1. — Pois, há quatro gêneros de causas, das quais nenhuma pode levar a ser o pecado causa do pecado. Assim, o fim implica essencialmente o bem, e este não pode existir no pecado, mau por essência. Pela mesma razão, pecado também não pode ser a causa eficiente, pois o mal não é causa agente, mas, é fraco e impotente, como diz Dionísio. Por fim, a causa material e a formal exercem as suas influencias só nos corpos naturais; logo, o pecado não pode ter causa material nem formal.

2. Demais. — É próprio da causa perfeita agir semelhantemente a si mesma, como diz Aristóteles. Ora, o pecado é por essência imperfeito. Logo, não pode ser causa do pecado.

3. Demais. — Se um pecado for causa de outro, este será, pela mesma razão, causa de outro, e assim ao infinito, o que é inadmissível. Logo, o pecado não é causa do pecado.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: O pecado que não é delido logo pela penitência é pecado e causa do pecado.

SOLUÇÃO. — O pecado, como ato, tendo causa, um será causa de outro, do mesmo modo por que pode um ato humano ser causa de outro. Logo, um pecado pode ser causa de outro relativamente aos quatro gêneros de causas. — Primeiro, ao modo da causa eficiente ou motora, por si ou por acidente. Por acidente, no sentido de considerarmos motor acidental o removente de um impedimento. Pois quando, por um ato pecaminoso, perdemos a graça, a caridade, a verecúndia ou seja o que for, que afasta do pecado, caímos por isso em outro pecado; e assim o primeiro é causa acidental do segundo. É causa por si como quando um ato pecaminoso nos dispõe a praticar mais facilmente outro ato semelhante; pois, os atos são os causadores das disposições e dos hábitos, que inclinam a outros atos semelhantes. — Quanto ao gênero da causa material, um pecado é causa de outro, ao qual prepara a matéria; assim, a avareza prepara a matéria ao litígio; e este quase sempre, é provocado pelas riquezas acumuladas. — No concernente ao gênero da causa final, um pecado é causa de outro, enquanto, por causa do fim de um pecado, cometemos outro; assim, quem praticasse a simonia tendo por fim a ambição, ou a fornicção por causa do furto. — E como, na ordem moral, o fim dá a forma, como já se disse (q. 1, a. 2 ; q. 18, a. 6 ; q. 72, a. 3), daqui se segue que um pecado é causa formal de outro. Pois, no ato da fornicção praticado em vista do furto, aquela é o elemento material, e este o formal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado, sendo desordenado, é essencialmente um mal, mas como determinado ato, encerra algum bem, ao menos como fim aparente. E assim, enquanto

ato, pode ser causa final e efetiva de outro pecado, embora não, enquanto desordenado. Quanto à matéria, o pecado a tem não como a de que procede (ex qua), mas, como aquela sobre a qual recai (circa quam). E a forma ele a tem, como fim. Portanto, segundo os quatro gêneros de causas, o pecado pode ser considerado causa do pecado, como ficou dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela sua desordem, o pecado é imperfeito, por imperfeição moral; mas como ato, pode ter a perfeição de natureza. E a esta luz, pode ser causa do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem toda causa do pecado é pecado. Por onde, não é necessário proceder-se ao infinito, mas, podemos chegar a um pecado, cuja causa não é outro pecado.

Questão 76: Das causas do pecado em especial.

Em seguida devemos tratar das causas do pecado em especial. Primeiro, das causas interiores, em especial. Segundo, das exteriores. Terceiro, dos pecados que são causas de outros.

Ora, a primeira consideração, segundo o que já foi dito, será tripartida. Assim, primeiro, trataremos da ignorância, causa do pecado, no concernente à razão. Segundo, da fraqueza ou paixão, causa do pecado no concernente ao apetite sensitivo. Terceiro, da malícia, causa do pecado, no concernente à vontade.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a ignorância pode ser causa do pecado.

(Infra, a. 3 ; De Malo, q. 3, a. III Ethic., lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ignorância não pode ser causa do pecado.

1. — Pois, o não-ser não tem causa nenhuma. Ora, a ignorância, sendo uma privação da ciência, é não-ser. Logo, não pode ser causa do pecado.

2. Demais. — As causas do pecado se deduzem da conversão, como do sobredito resulta (q. 75, a. 1). Ora, parece que a ignorância respeita à aversão. Logo, não deve ser considerada causa do pecado.

3. Demais. — Todo pecado depende da vontade, como já disse (q. 74, a. 1). Ora, esta não visa senão o que já é conhecido, pois, o seu objeto é o bem apreendido. Logo, a ignorância não pode ser causa do pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que certos pecam por ignorância.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, a causa motora é dupla: uma o é por si mesma; outra, por acidente. Por si mesma o é a que move por virtude própria; assim, o gerador é causa motora dos graves e dos leves. Por acidente, quando remove o impedimento, ou quando é a remoção mesma deste. Ora, de tal modo, a ignorância pode ser causa do ato pecaminoso; pois, ela é a privação da ciência, que aperfeiçoa a razão, a qual, por dirigir os atos humanos, proíbe os atos pecaminosos.

Devemos porém considerar, que a razão é diretiva dos atos humanos, por uma dupla ciência: pela ciência universal e pela particular. Pois, quando reflete no que devemos fazer, se serve de um silogismo, cuja conclusão é o juízo, ou a eleição ou a obra. Ora, como as ações recaem sobre o singular, singular também há de ser a conclusão do silogismo prático. Mas, a proposição singular não se conclui da universal senão mediante outra proposição singular. Assim, ao homem é proibido o ato do parricídio, por saber que não se deve matar o próprio pai, e que certo indivíduo é o pai. Logo, uma e outra ignorância podem causar o ato do parricídio, a saber: a do princípio universal, que é uma regra da razão, e a da circunstância singular. Por onde, é claro, não é qualquer ignorância do pecador a causa do pecado, mas só a que priva da ciência proibitiva do ato pecaminoso. Portanto, se a vontade de alguém estivesse de tal modo disposta que lhe não proibisse o ato do parricídio, ainda conhecendo o próprio pai, o desconhecer a este não lhe é àquele causa de pecado. E portanto tal indivíduo peca, não por ignorância, mas ignorando, segundo o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O não-ser não pode, por si mesmo, ser causa de nada; pode contudo ser causa accidental, removendo o impedimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a ciência, exclusiva da ignorância, causa o pecado, pelo que há nele de conversão, assim a ignorância, no atinente a essa conversão, é causa do pecado, removendo o obstáculo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade não pode ser levada ao totalmente desconhecido; mas pode querer o que é, em parte, conhecido e, em parte, ignoto. E deste modo, a ignorância é causa de pecado; assim, quando alguém sabe que mata um homem, mas ignora seja este o próprio pai; ou quando sabe que um ato é deletável, mas não sabe que constitui pecado.

Art. 2 — Se a ignorância é pecado.

(Supra, q. 74, a. 1, ad 2 ; a. 5 ; IIª-IIªª, q. 53, a. 2 ; II Sent., dist. XXII, q. 2, a. 1 ; dist. XLII, q. 2, qª 3, ad 3; IV dist. IX, a. 3, qª 2, ad 1 ; De Malo, q. 3, a. 7 ; Quodl. I, q. 9, a. 3 ; III Ethic., lect. XI).

O segundo discute-se assim. — Parece que a ignorância não é pecado.

1. — Pois, pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei de Deus, como já se estabeleceu (q. 71, a. 6). Ora, a ignorância não implica nenhum ato interior nem exterior. Logo, não é pecado.

2. — O pecado se opõe mais diretamente à graça que à ciência. Ora, a privação da graça não é pecado, mas antes, pena conseqüente ao pecado. Logo, a ignorância, privação da ciência, não é pecado.

3. — Demais. — Se a ignorância é pecado, só por ser voluntária o é. Ora, se a ignorância só é pecado quando voluntária, resulta que o pecado consiste antes nesse ato mesmo da vontade do que na ignorância. Logo, esta não é pecado, mas antes, uma conseqüência dele.

4. — Demais. — Todo pecado é delido pela penitência; nenhum há, salvo o original, que, transeunte quanto ao reato, permaneça atual. Ora, a ignorância não desaparece pela penitência; mas ainda permanece atual, embora removido pela penitência todo o reato. Logo, a ignorância não é pecado, a não ser talvez o original.

5. — Demais. — Se a ignorância, em si mesma, fosse pecado, este permaneceria atual enquanto aquela perdurasse. Ora, ela perdura sempre no ignorante. Logo, este estaria sempre pecando, o que é de toda evidência falso; pois, do contrário, a ignorância seria pecado gravíssimo. Portanto, não é pecado.

Mas, *em contrário*. — Nada merece pena, a não ser o pecado. Ora, a ignorância a merece, segundo aquilo da Escritura (I Cor 14, 38): mas se alguém o quer ignorar, será ignorado. Logo, a ignorância é pecado.

SOLUÇÃO. — A ignorância difere da nesciência em que esta significa a simples negação da ciência; por isso, de quem não possui a ciência de alguma coisa podemos dizer que a não sabe. E deste modo, Dionísio atribui aos anjos a nesciência. A ignorância, porém, implica a privação da ciência, quando nos falta a ciência, do que entretanto naturalmente deveríamos saber. Ora, há certas coisas que somos obrigados a saber e sem a ciência das quais não podemos proceder com retidão. Por onde, todos comumente são obrigados a saber as coisas da fé e os preceitos universais do direito; e cada um em particular o que lhe respeita ao estado ou ao dever. Há porém certas outras, que embora possamos naturalmente sabê-las, não estamos entretanto obrigados a tal; assim os teoremas de geometria e os contingentes particulares, salvo em determinados casos.

Ora, como é claro, todo aquele que omite o ter ou fazer o a que está obrigado peca por pecado de omissão. Donde, o ser pecado de negligência a ignorância do que estamos obrigados a fazer. Mas a

ninguém, se lhe imputa como negligência o que não souber ou não puder saber. E por isso a esta ignorância se chama invencível, por não poder ser superada pelo esforço. Por onde, não sendo voluntária, por não estar em nosso poder o arredá-la, não é pecado. Portanto, é claro que nenhuma ignorância invencível é pecado; a ignorância vencível, pelo contrário, o é, se for do que estamos obrigados a saber; não o é, porém, se for do que não estamos obrigados a saber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já disse (q. 71, a. 6, ad 1), as expressões — o dito, feito ou desejado —compreendem também as negações opostas, em virtude do que a omissão implica essencialmente o pecado. E assim, a negligência, que torna pecado a ignorância, está contida na referida definição do pecado, quando omitimos o que devíamos dizer, fazer ou desejar para adquirir a ciência devida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A privação da graça embora não seja pecado, em si mesma, contudo pode vir a sê-lo em razão da negligência em nos prepararmos para ela como também se dá com a ignorância. Há entretanto aqui uma dessemelhança, porque, pelos nossos atos, podemos adquirir a ciência; ao passo que, não por eles, mas só por dom de Deus podemos adquirir a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o pecado de transgressão não consiste no só ato de vontade, mas também no ato querido, imperado pela vontade; assim também, no pecado de omissão, não só o ato da vontade é pecado mas também a omissão mesma enquanto de certo modo voluntária. E deste modo, a negligência mesma da ciência ou a inconsideração é pecado.

RESPOSTA À QUARTA. — Delido o reato, pela penitência, permanece a ignorância, enquanto privação da ciência, não permanece porém a negligência, que leva a considerar a ignorância como pecado.

RESPOSTA À QUINTA. — Como nos demais pecados por omissão, o nosso ato pecaminoso só o é ao tempo em que o preceito afirmativo obriga, assim, também no pecado de ignorância. Por isso o ignorante não está sempre em ato de pecar, mas só ao tempo de adquirir a ciência que está obrigado a ter.

Art. 3 — Se a ignorância escusa totalmente do pecado.

(Supra, q. 19, a. 6 ; IIª:IIªª, q. 59 a.4, ad 1 ; III, q. 47, a. 5, ad 3 ; Sent., dist. XXII, q. 2, a. 2; dist. XLI, q. 2, a. 1, ad 3; IV dist. IX, a. 3, 1ª 2; De Malo, q. 3, a. 8; Quodl. VIII, q. 6, a. 5 ; Ad Rom., cap. I, lect. VII ; Ad Tim., cap. 1, lect. III ; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII ; V Ethic., lect. XIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ignorância escusa totalmente do pecado.

1. — Pois, como diz Agostinho, todo pecado é voluntário. Ora, a ignorância causa o involuntário, conforme já se estabeleceu (q. 6, a. 8). Logo, a excusa totalmente do pecado.

2. — Demais. — O que fazemos sem intenção acidentalmente o fazemos. Ora, não podemos ter intenção do desconhecido. Logo, o que fazemos por ignorância é, na ordem dos nossos atos, acidental. Mas, o acidental não especifica. Logo, nada do feito por ignorância deve ser considerado, na ordem dos atos humanos, pecado ou virtude.

3. — Demais. — O homem é sujeito da virtude e do pecado, enquanto participa da razão. Ora, a ignorância exclui a ciência, que aperfeiçoa a razão. Logo, excusa totalmente o pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que certos atos praticados por ignorância são justamente reprovados. Ora, justamente só se reprovam os pecados. Logo, certos atos praticados por ignorância são tais, e portanto a ignorância não escusa totalmente do pecado.

SOLUÇÃO. — A ignorância, em si mesma, pode tornar involuntário o ato que causa. Pois, como já se estabeleceu (a. 1), dissemos que ela causa o ato que proíbe à ciência oposta. Assim que tal ato fosse acompanhado de ciência, seria contrário à vontade, sendo por isso que se lhe aplica a denominação de involuntário. Se porém a ciência, excluída pela ignorância, não proíbe o ato, por causa da inclinação da vontade para ele, a ignorância dessa ciência não causa em nós o involuntário, mas nos faz não querê-lo, como diz Aristóteles. E tal ignorância, não sendo causa do ato pecaminoso, como já dissemos (a. 1), e não causando o involuntário, não excusa do pecado. E o mesmo se dá com qualquer ignorância não causadora do ato pecaminoso, mas conseqüente ou concomitante a ele. A ignorância, porém, causa do ato por o ser do involuntário, pode em si mesma excusar do pecado, porque o voluntário é da essência deste.

Mas, de dois modos pode ela, às vezes, não excusar totalmente do pecado. — Primeiro, por parte da coisa mesma ignorada. Pois, a ignorância excusa do pecado na medida em que ignoramos ser um ato pecaminoso. Pode porém, acontecer ignoremos alguma circunstância do pecado, que, se fosse conhecida, nos afastaria dele, quer essa circunstância seja da essência do pecado, quer não. E contudo, ainda essa ciência conserva algum elemento pelo qual poderíamos saber que é pecado o ato em questão. Assim, quem ferir a outrem, que saiba ser um homem, faz o bastante para haver essencialmente pecado, embora não saiba seja o ferido o próprio pai, circunstância constituinte de nova espécie de pecado. Ou talvez não sabia que o atacado, defendendo-se, lhe revidasse o golpe, o que, se o soubesse, não o atacaria; mas isso não se inclui na noção do pecado. Por onde, embora esse tal peque por ignorância, não fica contudo totalmente excusado do pecado, por ainda lhe restar o conhecimento deste último. — De outro modo, pode a ignorância, em si mesma, não excusar do pecado, quando voluntária. E isto diretamente, se, de propósito, queremos nos manter na ignorância para pecarmos mais livremente; ou indiretamente, como quando, em virtude do trabalho de outras ocupações, somos negligentes em aprender o que nos levaria a evitar o pecado. Pois tal negligência torna a própria ignorância voluntária e pecaminosa, contanto que recaia sobre o que deveríamos e podíamos saber. E portanto, essa ignorância não excusa totalmente do pecado. Se ela porém for que seja absolutamente involuntária, ou por invencível, ou por incidir sobre o que não estávamos obrigados a saber, então excusa completamente do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem toda ignorância causa o involuntário, como já dissemos (q. 6, a. 8). Logo, nem toda excusa totalmente do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na medida em que o ignorante tem algo de voluntário, nessa mesma intenciona o pecado. E deste modo o pecado não será acidental.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a ignorância for tal que exclua totalmente o uso da razão, também excusa totalmente do pecado, como é o caso dos loucos e dementes. Mas nem sempre é tal a ignorância, causa do pecado. E portanto, nem sempre excusa totalmente dele.

Art. 4 — Se a ignorância diminui o pecado.

(Supra, q. 73, a. 6 ; II^a-I^aII^a, q. 59, a. 4, ad 1 ; II Sent., dist. XXII, q. 2, a. 2; De Malo, q. 3, a. 8 ; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII ; V Ethic., lect. XIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que a ignorância não diminui o pecado.

1. — Pois, o comum a todo pecado não o diminui. Ora, a ignorância é comum a todo pecado, porquanto, como diz o Filósofo, todo mau é ignorante. Logo, a ignorância não diminui o pecado.

2. Demais. — Um pecado acrescentado a outro torna-o maior. Ora, a ignorância em si mesma já é pecado, como já se disse (a. 2). Logo, não diminui o pecado.

3. Demais. — O que agrava o pecado não pode também diminuí-lo. Ora, a ignorância o agrava; pois, sobre aquilo do Apóstolo (Rm 2, 4)— Ignoras que a benignidade de Deus te convida à penitência —diz Ambrósio: Pecas gravíssimamente se ignoras. Logo a ignorância não diminui o pecado.

4. Demais. — Se alguma ignorância diminui o pecado, essa há-de ser principalmente a que priva totalmente do uso da razão. Ora, essa não o diminui, mas ao contrário, o aumenta; pois, como diz o Filósofo, o ébrio merece duplos castigos. Logo, a ignorância não diminui o pecado.

Mas, *em contrário*. — Toda causa de remissão do pecado o atenua. Ora, tal é a ignorância, conforme aquilo da Escritura (1 Tm 1, 13): alcancei a misericórdia, porque o fiz por ignorância. Logo, a ignorância diminui ou atenua o pecado.

SOLUÇÃO. — Sendo todo pecado voluntário, a ignorância pode diminuir o pecado, na medida em que diminuir o voluntário; se porém não diminuir a este, de nenhum modo diminuirá aquele. Ora, como é manifesto, a ignorância, que excusa totalmente do pecado, por privar totalmente do voluntário, não diminui o pecado, mas de modo absoluto o aumenta. A ignorância porém, que não causa o pecado, mas existe concomitantemente com ele, nem o diminui nem o aumenta. Logo, só pode diminuir o pecado a ignorância que o causa; e contudo, ela não o excusa totalmente.

Pois, às vezes se dá que essa ignorância é voluntária, diretamente e em si mesma; como quando de propósito ignoramos para pecarmos mais livremente. E tal ignorância aumenta o voluntário e o pecado; pois, da intensidade da vontade no pecar provém o querermos sofrer o dano da ignorância com o fito na liberdade de pecar. Outras vezes, porém, a ignorância, causa do pecado, não é diretamente voluntária, mas indireta ou acidentalmente. Assim, como quando não queremos o labor do estudo, donde resulta o sermos ignorante; ou como quando queremos beber vinho imoderadamente, donde o ficarmos ébrios e privados do juízo. E tal ignorância diminui o voluntário, e por conseqüência o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância, que torna todo homem mau ignorante, não é causa do pecado, mas algo de conseqüente a ela, i. é, à paixão ou ao hábito que inclina ao pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um pecado adicionado a outro produz vários pecados, mas nem sempre torna o pecado maior pois talvez ambos não constituam um só pecado, senão vários. E pode acontecer, se o diminuir o segundo, que ambos juntos não tenham tão grande gravidade, como a teria um só. Assim, o homicídio é pecado mais grave cometido por um homem sóbrio do que por um homem ébrio, embora haja neste último caso dois pecados; porque a embriaguez diminui o pecado conseqüente, na sua essência, mais do que lhe constitui a gravidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O lugar de Ambrósio pode ser entendido da ignorância simplesmente afetada. Ou pode ser compreendido no gênero do pecado de ingratição, cujo grau sumo está em o homem não reconhecer mesmo os benefícios. Ou pode ser referido à ignorância de infidelidade, que subverte o fundamento do edifício espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. — O ébrio merece por certo duplo castigo, por causa de dois pecados que comete, a saber: a embriaguez e outro pecado que se lhe segue. Contudo, a embriaguez, em razão da ignorância adjunta, diminui o pecado conseqüente, e talvez mais do que a gravidade dela própria, como dissemos. — Ou se pode dizer que o lugar aduzido se funda na ordenação de um certo Pítaco, legislador, que estatuiu: se os ébrios ferirem alguém, devem ser punidos mais amplamente, levando-se em conta, não a vênia de que sobretudo são credores, mas a utilidade; porque os ébrios ofendem mais freqüentemente que os sóbrios, como está claro no Filósofo.

Questão 77: Da causa do pecado por parte do apetite sensitivo: se a paixão da alma é causa do pecado.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado por parte do apetite sensitivo, se a paixão da alma é causa do pecado.

E nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a vontade é movida pela paixão do apetite sensitivo.

(Supra, q. 9, a. 2 ; q. 10, a. 3 ; De Verit., q. 22, a. 9, ad 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida pela paixão do apetite sensitivo.

1. — Pois, nenhuma potência passiva é movida senão pelo seu objeto. Ora, a vontade é uma potência, passiva e ativa ao mesmo tempo, enquanto motora e movida, como diz o Filósofo, em universal, a respeito da potência apetitiva. E como o objeto da vontade não é a paixão do apetite sensitivo, mas antes, o bem da razão, resulta que a paixão desse apetite não move a vontade.

2. — Demais. — O motor superior não é movido pelo inferior; assim como a alma não é movida pelo corpo. Ora, a vontade, apetite racional, está para o apetite sensitivo, como o motor superior para o inferior. Pois, segundo o Filósofo, o apetite racional move o sensitivo, assim como, nos corpos celestes, uma esfera move outra. Logo, a vontade não pode ser movida pela paixão do apetite sensitivo.

3. — Demais. — Nada de imaterial, pode ser movido pelo material. Ora, a vontade é uma potência imaterial, pois, sendo racional, não se serve de nenhum órgão material, como diz Aristóteles. Ao passo que o apetite sensitivo é uma potência material, dependente, como é, de um órgão corpóreo. Logo, a paixão do apetite sensitivo não pode mover o apetite intelectual.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dn 13, 56): a concupiscência te perverteu o coração.

SOLUÇÃO. — A paixão do apetite sensitivo não pode arrastar ou mover diretamente a vontade senão só indiretamente. E isto de dois modos, dos quais o primeiro é por abstração. Pois, estando todas as potências da alma radicadas na essência da mesma, necessariamente, quando uma exerce com veemência o seu ato, as outras sofrem remissão no seu, ou mesmo, sejam totalmente impedidas dele. E isto, porque toda potência, capaz de muitos atos, torna-se remissa; donde e ao contrário, quando tende com veemência para um só objeto torna-se-lhe menos possível produzir outros. Ou porque, operações da alma exigem uma certa intensidade, e esta, aplicada veementemente a um objeto, não pode atender a outro com a mesma veemência. E deste modo, por uma como distração, quando o movimento do apetite sensitivo se fortifica, por uma determinada paixão, necessário é sofrer remissão ou fique totalmente impedido o movimento próprio à vontade, apetite racional.

De outro modo, por parte do objeto da vontade, que é o bem apreendido pela razão. Pois, o juízo e a apreensão da razão ficam impedidos pela veemente e desordenada apreensão da imaginação e pelo juízo da faculdade estimativa, como se vê claramente nos dementes. Ora, é manifesto, a apreensão da imaginação e o juízo da estimativa dependem da paixão do apetite sensitivo, assim como a apreciação do gosto depende da disposição da língua. Por isso notamos que os lesados por uma paixão não desviam facilmente a imaginação do objeto do seu afeto. Portanto e conseqüentemente, o juízo da razão quase sempre é consecutivo à paixão do apetite sensitivo; e, por conseguinte, também o movimento da vontade, ao qual é natural obtemperar sempre ao juízo da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paixão do apetite sensitivo causa imutação no juízo relativo ao objeto da vontade, como já se disse, embora a paixão mesma do apetite sensitivo não seja diretamente objeto da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O superior não é movido pelo inferior, diretamente; mas, indiretamente, pode, de certo modo, ser movido, como já se disse.

E o mesmo devemos responder à **TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 – Se a razão pode ser travada pela paixão contrária à sua ciência.

(De Malo, q. 2. a. 9 ; VII Ethic., lect. III)

O segundo discute-se assim. — Parece que não pode a razão ser travada pela paixão contrária à sua ciência.

1. — Pois, o mais forte não pode ser vencido pelo mais fraco. Ora, a ciência, pela sua certeza, é o que há em nós de mais forte. Logo, não pode ser travada pela paixão, débil e transitória.

2. — Demais. — A vontade só pode ter por objeto o bem real ou aparente. Ora, a paixão, quando arrasta a vontade para o bem verdadeiro, não inclina a razão contra a ciência. E quando a arrasta para o bem aparente, sem existência, fá-lo para o bem aparente à razão, o que também lhe pertence à ciência. Logo, a paixão nunca inclina a razão contra a ciência.

3. Demais. — E a quem disser que arrasta a razão, conhecedora em universal do objeto, de maneira a levá-la a julgar o contrário, num caso particular, responde-se-lhe o seguinte. — Quando a proposição universal se opõe à particular, tal se dá por contradição; assim, todo homem se opõe a nem todo homem. Ora, duas opiniões, que versam sobre objetos contraditórios, são contrárias, como diz Aristóteles. Quem portanto, conhecendo alguma coisa em universal, julgasse a oposta, em particular, por força defenderia simultaneamente opiniões contrárias, o que é impossível.

4. Demais. — Quem conhece em universal conhece também o particular, pois sabe estar esse contido naquele. Assim, quem sabe que toda mula é estéril sabe ser estéril tal animal determinado, pois sabe que é mula, como está claro em Aristóteles. Ora, quem sabe algo em universal, p. ex., que não devemos praticar a fornicação, sabe, p. ex., que tal ato particular, contido no universal, é um ato de fornicação. Logo, também o conhece em particular.

5. Demais. — O expresso pela palavra é sinal da inteligência da alma, segundo o Filósofo. Ora, levados pela paixão confessamos freqüentemente ser um mal o que escolhemos, mesmo em particular. Logo, temos essa ciência relativa ao particular. Donde portanto se conclui, que as paixões não podem arrastar a razão contrariamente à ciência em universal; pois, não pode dar-se que tenha a ciência, universalmente, e pense o oposto em particular.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 23): Sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito e que me faz cativo da lei do pecado. Ora, a lei dos membros está na concupiscência, da qual já tratamos acima. E sendo a concupiscência uma paixão, resulta que esta arraste a razão, mesmo contrariamente ao que ela sabe.

SOLUÇÃO. — Era opinião de Sócrates, como diz Aristóteles, que a ciência nunca poderia ser vencida pela paixão. Por isso, ensinava, todas as virtudes são ciências e todos os pecados, ignorâncias. E nisso, de certo modo, pensava retamente; pois a vontade, querendo o bem, ou o que lhe parece tal, nunca se

move para o mal, salvo se o não bom aparecer, de certo modo, como tal, à razão. E por isso a vontade nunca tenderá para o mal, senão por ignorância ou erro da razão. Donde o dizer a Escritura (Pr 14, 22): Os que obram mal erram. — Mas por outro lado, a experiência patenteia que muitos procedem contra a ciência que têm, e a autoridade divina o confirma, conforme àquele lugar: aquele servo que soube a vontade de seu senhor, e não a fez, dar-se-lhe-ão muitos açoites; e ainda: Aquele, pois, que sabe fazer o bem, e não o faz, peca. Por onde se vê que a opinião de Sócrates não é verdadeira de modo absoluto; mas é preciso distinguir, como ensina Aristóteles.

Pois, como para agir acertadamente, o homem é dirigido por dupla ciência, uma de natureza universal e outra, particular, a deficiência de qualquer delas basta para lhe ficar impedida a retidão da vontade e do ato, como já se disse (q. 76, a. 1). Por onde, é possível possuímos a ciência, em universal, de que, p. ex., não devemos praticar a fornicção, sem contudo sabermos, em particular, que não devemos praticar um determinado ato, que é fornicção; e isto basta para a vontade não obtemperar à ciência de natureza universal, da razão. — E além disso, devemos considerar que nada impede saibamos alguma coisa habitualmente, sem contudo nela refletirmos atualmente. Por onde, pode suceder tenhamos uma ciência reta, singularmente, e não só universalmente, sem contudo nela refletirmos atualmente. E então não parece difícil agirmos à margem do que não consideramos em ato.

Por outro lado, às vezes é só por falta de intenção que não consideramos, em particular, o que habitualmente sabemos. Assim quando, sabendo geometria, não temos a intenção de lhe considerar as conclusões, o que entretanto poderíamos imediatamente fazer, se o quiséssemos. Outras vezes, ainda, não consideramos o que possuímos habitualmente, por causa de algum impedimento sobreveniente; p. ex., por causa de alguma ocupação exterior ou doença corpórea. E deste modo, quem é dominado pela paixão não considera em particular o que sabe universalmente, por lhe impedir a ela tal consideração.

Ora, pode impedi-la de três modos. — Primeiro, por distração, como já ficou exposto (a. 1). Segundo, por contrariedade; pois muitas vezes a paixão inclina para o contrário daquilo que sabemos por ciência universal. Terceiro, por imutação corpórea, pela qual a razão fica de certo modo travada, de maneira a não poder exercer livremente o seu ato. Assim, o sono ou a embriaguez, pela alteração corpórea que causam travam o uso da razão. E vemos claramente que isto se dá às vezes com as paixões, quando a muita intensidade delas nos priva de todo o uso da razão. Assim, o amor ou a ira excessivos levam muitos à insânia. E deste modo, a paixão arrasta a razão a julgar, em particular, contra o que sabe por ciência universal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência em universal, que é certíssima, não exerce o papel principal na agência; mas antes, a ciência em particular, pois o atos versam sobre o particular. Por onde, não é de admirar-se, na ordem prática, a paixão encontra a ciência universal, faltando a consideração particular.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Já é por alguma paixão que o bem, que não é tal, se apresenta em particular à razão, como bem. E, contudo, esse juízo particular é contrário à ciência de natureza universal, da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é possível termos simultânea e atualmente uma ciência ou opinião verdadeira a respeito do universal afirmativo, e uma opinião falsa sobre o particular negativo, ou inversamente. Mas pode bem se dar que tenhamos, uma ciência verdadeira habitual, sobre o universal afirmativo, e uma opinião falsa atual sobre o particular negativo. Pois, um ato não contraria diretamente a um hábito, mas sim a outro ato.

RESPOSTA À QUARTA. — Aquele que tem a ciência em universal, fica impedido pela paixão de subsumir nela a menor (do silogismo) de modo a chegar à conclusão; mas subsume noutra universal, sugerida pela inclinação da paixão, e conclui em dependência dessa universal. E por isso o Filósofo diz, que o silogismo do incontinente tem quatro proposições. Duas são universais e delas, uma pertence à razão, como, p. ex., que não devemos praticar nenhuma fornicação; outra, à paixão, como, p. ex., que devemos seguir o prazer. Assim, a paixão contende com a razão para que esta não subsuma na primeira proposição; e por isso, enquanto perdura, a razão subsume na segunda e conclui em dependência dela.

RESPOSTA À QUINTA. — Assim como o ébrio pode às vezes, proferir palavras expressivas de pensamentos profundos de que, contudo a sua mente não pode julgar, por lho impedir a embriaguez, assim, quem é levado pela paixão, embora diga verbalmente que tal ato não deve ser praticado, contudo sente interiormente, na alma, que o deve, como diz Aristóteles.

Art. 3 — Se o pecado causado pela paixão, deve ser tido como causado pela fraqueza.

(Infra, q. 85, a. 3, ad 4 ; De Malo, e. 3, a. 9 ; In Psalm. VI)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado causado pela paixão não deve ser tido como causado pela fraqueza.

1. — Pois, a paixão é um movimento veementemente do apetite sensitivo, como já se disse (a. 1). Ora, a veemência do movimento prova antes em favor da fortaleza que da fraqueza. Logo, o pecado causado pela paixão não deve ser tido como causado pela fraqueza.

2. Demais. — A fraqueza do homem funda-se sobretudo no que ele tem de mais frágil. Ora, tal é a carne, donde a expressão da Escritura (Sl 77, 39): E lembrou-se que são carne. Logo, devemos considerar pecado de fraqueza o causado, antes por uma deficiência do corpo, do que por uma paixão da alma.

3. Demais. — O homem não é considerado fraco pelo que lhe depende da vontade. Ora, fazer ou não fazer aquilo a que a paixão inclina, depende-lhe da vontade, conforme a Escritura (Gn 4, 7): a tua concupiscência estar-te-á sujeita e tu dominarás sobre ela. Logo, o pecado causado pela paixão não o é pela fraqueza.

Mas, *em contrário*, Túlio, chama às paixões da alma doenças. Ora, as doenças são também designadas pelo nome de fraquezas. Logo, o pecado causado pela paixão deve ser tido como causado pela fraqueza.

SOLUÇÃO. — A causa própria do pecado é a alma, na qual principalmente ele existe. Ora, a fraqueza pode lhe ser atribuída por semelhança com a fraqueza do corpo. E, este o consideramos fraco quando debilitado ou impedido de exercer a sua atividade própria, por causa de alguma desordem nas suas partes; de modo tal que os nossos humores e membros não estejam sujeitos ao poder dirigente e motor do corpo. Por onde, chama-se fraco ao membro que não pode exercer a atividade do membro são; tal se dá com os olhos, quando não podem ver claramente, como diz o Filósofo. Donde o dizer-se que há na alma fraqueza quando fica impedida de exercer a sua atividade própria, pela desordenação nas partes da mesma.

Pois, assim como se dizem desordenadas as partes do corpo, quando não obedecem à ordem da natureza, assim também desordenadas consideram-se as partes da alma quando fogem à ordem da razão, que as rege. Portanto, quando, fora da ordem da razão, a potencia concupiscível ou a irascível é afetada por alguma paixão, causa, do modo supra dito, de algum impedimento à ação devida, diz-se que

há pecado por fraqueza. Por isso, o Filósofo, compara o incontinente ao epiléptico, cujos membros se lhe movem contrariamente ao que ele dispõe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como, quanto mais forte for o motor do corpo contrário à ordem da natureza, tanto maior será a fraqueza, assim, quanto mais forte o movimento da paixão, contrário à ordem racional, tanto maior será a fraqueza da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado principalmente consiste num ato da vontade, não impedido pela fraqueza do corpo. Pois, quem é fraco de corpo pode ter a vontade pronta para agir. Mas, pode esse ato ficar travado pela paixão, como já se disse (a. 1). Por onde, quando dizemos ser um pecado causado pela fraqueza, referimo-nos mais à fraqueza da alma que à do corpo. Mas também se chama à fraqueza da alma fraqueza da carne, porque, pela condição desta, surgem em nós as paixões da alma, por ser o apetite sensitivo uma potencia que se serve de órgãos corpóreos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por certo está no poder da vontade assentir ou não naquilo para o que a paixão inclina; e nesse sentido se diz que o nosso apetite depende de nós. Contudo esse aprendizado do dissentimento da vontade pode ficar impedido pela paixão, do modo já exposto.

Art. 4 — Se o amor próprio é o princípio de todo o pecado.

(Infra, q. 84, a. 2, ad 3 ; II^a-II^{ae}, q. 25, a. 7, ad 1 ; q. 153, a. 5, ad 3 ; II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 19)

O quarto discute-se assim. — Parece que o amor próprio não é o princípio de todo pecado.

1. — Pois, o em si mesmo bom e devido não pode ser causa própria do pecado. Ora, o amor próprio é, em si mesmo, bom e devido; por isso nos foi preceituado amarmos ao próximo como a nós mesmos (Lv 19, 18). Logo, o amor de si mesmo não pode ser causa própria do pecado.

2. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 7, 8): E o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, obrou em mim toda a concupiscência; ao que diz a Glosa: é boa a lei que, coarctando a concupiscência, elimina todo mal; o assim o diz porque a concupiscência é causa de todos os pecados. Ora, a concupiscência é uma paixão diferente do amor, como já antes se estabeleceu (q. 23, a. 4). Logo, o amor próprio não é causa total do pecado.

3. Demais. Agostinho, sobre aquilo da Escritura (Sl 79) — Ela foi queimada a fogo e escavada — diz, que todo pecado provém do amor que perniciosamente inflama, ou do temor que perniciosamente humilhe. Logo, só o amor próprio é causa do pecado.

4. Demais — Assim como às vezes pecamos pelo desordenado amor de nós mesmos, assim também, outras, pelo amor desordenado do próximo. Logo, o amor próprio não é causa de todos os pecados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o amor de si, até o desprezo de Deus, constitui a cidade de Babilônia. Ora, por qualquer pecado ficamos pertencendo à cidade de Babilônia. Logo, o amor próprio é a causa de todo pecado.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 75, a. 1), a causa própria e essencial do pecado deve buscar-se na conversão para um bem mutável; donde procede que todo ato pecaminoso resulta do desejo desordenado de algum bem temporal. E é por nos amarmos desordenadamente a nós mesmos que

também desordenadamente desejamos os bens temporais; pois, amar alguém é querer-lhe bem. Por onde e manifestamente, o amor desordenado de si é a causa de todo pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor próprio ordenado é devido e natural, no sentido de querermos para nós o bem que nos cabe. Ao passo que o amor próprio desordenado, causa desprezo de Deus, é considerado, segundo Agostinho, causa do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A concupiscência pela qual desejamos o bem se reduz ao amor próprio como à causa, segundo já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor se refere não só ao bem que para nós desejamos, como a nós mesmos, a quem o deseja.

Por onde, o amor, considerado como referente ao que desejamos, — p. ex., o amor do vinho ou do dinheiro — tem como causa o temor relativo à fuga do mal. Pois, todo pecado provém ou do desejo desordenado de algum bem, ou de fuga desordenada de algum mal. Ora, esta e aquele se reduzem ao amor próprio, pois é por se amar a si próprio que o homem deseja os bens ou foge dos males.

RESPOSTA À QUARTA — O amigo é um quase outro eu. E assim, considera-se que, quando pecamos por amor de um amigo, por amor de nós mesmos o fazemos.

Art. 5 — Se se consideram convenientemente como causas dos pecados a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que se consideram inconvenientemente como causas dos pecados a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.

1. — Pois, segundo o Apóstolo (1 Tm 6, 10), a raiz de todos os males é a avareza. Ora, a soberba da vida não está contida na avareza. Logo, não deve ser posta entre as causas dos pecados.

2. Demais. — A concupiscência da carne se excita principalmente pela visão dos olhos, segundo aquilo da Escritura (Dn 13, 56): a formosura te seduziu. Logo, a concupiscência dos olhos não se divide, por contrariedade, da concupiscência da carne.

3. Demais. A concupiscência é um apetite deleitável, como já se disse (q. 30, a. 1). Ora, a deleitação pode afetar não só a vista, mas também os outros sentidos. Logo, também se deveria admitir uma deleitação do ouvidos e dos demais sentidos.

4. Demais. — Assim como somos induzidos do pecado pela concupiscência desordenada do bem, assim, pela aversão desordenada ao mal, conforme já se disse (a. 4, ad 3). Ora, na enumeração supra nada há de condizente com essa aversão ao mal. Logo, enumeram-se insuficientemente as causas dos pecados.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 2, 16): Porque tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, e concupiscência dos olhos, e soberba da vida. Ora, por causa do pecado vem o nos referirmos às coisas do mundo; e por isso, no mesmo livro (5, 19) está que todo o mundo está posto no maligno. Logo, as causas dos pecados são as três supra-enumeradas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 4), o amor desordenado de si é a causa de todo pecado. Ora, nesse amor está incluído o apetite desordenado do bem, pois cada qual deseja o bem a quem ama. Por onde

manifestamente, tal apetite é a causa de todo pecado. Mas o bem é de duplo modo o objeto do apetite sensível, onde residem as paixões da alma, causas do pecado. É-o absolutamente, enquanto objeto do concupiscível; ou, de outro modo, quando, difícil de atingir, é o objeto do irascível, conforme dissemos (q. 23, a. 1).

Ora, dupla é a concupiscência, segundo já se estabeleceu (q. 30, a. 3). Uma natural, incidente sobre o necessário ao sustento do corpo, quer quanto à conservação do indivíduo, como a comida, a bebida e coisas semelhantes; quer quanto à conservação da espécie, como o é o caso da função reprodutora. E ao apetite desordenado de tais coisas se chama concupiscência da carne. — A outra é a concupiscência animal incidente sobre coisas que, pelo sentido da carne, não produzem sustento nem deleitação, mas são deleitáveis pela apreensão imaginativa, ou de modo semelhante. Assim, o dinheiro, o ornato das vestes e coisas semelhantes. Esta concupiscência animal se chama concupiscência dos olhos. E por ela se entende a concupiscência da visão mesma, que se opera pelos olhos, e se traduz pela curiosidade, segundo a exposição de Agostinho. Ou, a concupiscência das coisas propostas exteriormente aos olhos, e que se traduz pela cobiça, segundo a exposição de outros. — Por outro lado, o desejo do bem difícil diz respeito à soberba da vida; pois, a soberba é o apetite desordenado da excelência, como a seguir se dirá (q. 84, a. 2; *Ila Ilae*, q. 162, a. 1).

Por onde, é claro, a essas três concupiscências podem reduzir-se todas as paixões, causas do pecado. Pois, às duas primeiras se reduzem todas as paixões do concupiscível; e à terceira, todas as do irascível, não susceptível de dupla divisão, porque todas as paixões do irascível correspondem à concupiscência animal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Enquanto a cobiça implica universalmente o apetite de qualquer bem, a soberba da vida também está nela compreendida. E como a cobiça, sendo então um vício especial e denominando-se avareza, é a raiz de todos os vícios, a seguir se dirá (q. 82, a. 1).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela concupiscência dos olhos não se entende aqui a concupiscência de todas as coisas que por eles podem ser vistas, senão só a daquelas onde não buscamos o deleite carnal, depende do tato, mas só a dos olhos, i. é, de qualquer virtude apreensiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido da vista é o mais excelente de todos e o que maior extensão abrange, como diz Aristóteles. E por isso o seu nome se aplica a todos os outros sentidos e também a todas as apreensões interiores, no dizer de Agostinho.

RESPOSTA À QUARTA. — A fuga do mal é causada pelo desejo do bem, como dissemos (q. 24, a. 2). E por isso se referem às paixões que inclinam para o bem, como causas das inclinantes desordenadamente à fuga do mal.

Art. 6 — Se o pecado fica atenuado pela paixão.

(Supra, q. 24, a. 3 ; q. 73, ad 6 ; *De Verit.*, q. 26, a. 7, ad 1 ; *De Malo*, q. 3, a. 2 ; *V Ethic.*, lect. XIII).

O sexto discute-se assim. — Parece que o pecado não fica atenuado pela paixão.

1. — Pois, o aumento da causa aumenta o efeito; assim, o cáldo dissolve, o mais cáldo mais dissolve. Ora, a paixão é causa do pecado, como já se estabeleceu (a. 5). Logo, quanto mais intensa a paixão, tanto maior o pecado. Portanto, ela não o diminui, mas, o aumenta.

2. Demais. — A paixão boa está para o mérito, assim como está a má para o pecado. Ora, aquela aumenta o mérito; pois, tanto mais merecemos quanto maior for a misericórdia com que socorremos os pobres. Logo, também a má paixão antes agrava que atenua o pecado.

3. Demais. — Quanto mais intensa for a vontade de cometermos o pecado, tanto mais grave será este considerado. Ora, a paixão, impulsora da vontade, fá-la cometer mais veementemente o ato pecaminoso. Logo, a paixão agrava o pecado.

Mas, *em contrário*. — A paixão mesma da concupiscência é a chamada tentação da carne. Ora, quanto maior for a paixão que nos subjuga, tanto menos pecaremos, como claramente o diz Agostinho. Logo, a paixão diminui o pecado.

SOLUÇÃO. — O pecado consiste essencialmente num ato do livre arbítrio, a faculdade da vontade e da razão. Ora, a paixão é um movimento do apetite sensitivo, e pode ser antecedente e conseqüente ao livre arbítrio. Antecedente, quando a paixão do apetite sensitivo arrasta ou inclina a razão ou a vontade, como já dissemos (a. 1, 2; q. 9, a. 2; q. 10, a. 3). Conseqüente, quando o movimento das faculdades superiores, pela sua veemência, redundam nas inferiores. Pois, a vontade não pode mover-se intensamente para nada, sem provocar alguma paixão no apetite sensitivo.

Se portanto considerarmos a paixão precedente ao ato do pecado, por força ela o diminuirá. Pois, um ato é pecaminoso na medida em que é voluntário e dependente de nós. Ora, diz-se que alguma coisa depende de nós, pela razão e pela vontade. Por onde, quanto mais a razão e a vontade agem livremente, e não pelo impulso da paixão, tanto mais a obra é voluntária e nossa. E deste modo a paixão, diminuindo o voluntário, diminui o pecado. — Por seu lado, a paixão conseqüente não o diminui, mas ao contrário, o aumenta; ou antes, é sinal da gravidade do mesmo, por demonstrar a intensidade da vontade em querer o ato pecaminoso. E assim e verdadeiramente quanto maior for a libidinidade ou a concupiscência com que pecarmos, tanto mais gravemente pecaremos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paixão é causa do pecado no atinente à conversão. Pois, a gravidade do mesmo depende sobretudo da aversão, que, por sua vez, resulta acidentalmente da conversão, i. é, contra a intenção do pecador. Ora, não são as causas acidentais correlatamente aumentadas que aumentam os efeitos, mas só as essenciais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A paixão boa, conseqüente ao juízo da razão, aumenta o mérito. Se porém o proceder, de modo a sermos levados a obrar bem, mais pela paixão que por um juízo racional, então a paixão diminui a bondade do ato e o louvor que lhe é devido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o movimento da vontade seja mais intenso quando provocado pela paixão, não é contudo tão próprio da vontade como quando, dirigido só pela razão, conduz ao pecado.

Art. 7 — Se a paixão excusa totalmente do pecado.

(Infra a 8, ad 3 ; De Malo, q. 3, a. 10 ; V Ethic., lect. XIII).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a paixão excusa totalmente o pecado.

1. — Pois, tudo o que causa o involuntário excusa totalmente do pecado. Ora, a concupiscência da carne, que é uma paixão, causa o involuntário, conforme aquilo da Escritura (Gl 5, 17): a carne deseja contra o espírito, para que não façais todas as coisas que quereis. Logo, a paixão excusa totalmente do pecado.

2. Demais. — A paixão causa uma ignorância particular, como já se disse (a. 2). Ora, a ignorância particular excusa totalmente do pecado, como já se estabeleceu (q. 19, a. 6). Logo, a paixão também excusa totalmente dele.

3. Demais. — A enfermidade da alma é mais grave que a do corpo. Ora, esta excusa totalmente do pecado, como bem o mostram os loucos. Logo, com maior razão, a paixão, que é uma enfermidade do corpo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Rm 7, 5), as denomina paixões dos pecados, só pelos causar; o que não faria se excusassem totalmente deles. Logo, as paixões não excusam totalmente do pecado.

SOLUÇÃO. — Um ato genericamente mau só é isento totalmente de pecado se foi totalmente involuntário. Por onde, a paixão, que tornar totalmente involuntário o ato a ela consecutivo, excusa totalmente do pecado; do contrário, não.

Sobre isto duas coisas se devem ponderar. — A primeira, que um ato é voluntário em si mesmo, quando a vontade para ele é levada diretamente; ou na sua causa, quando a vontade visa a esta e não, o efeito, como o demonstra quem voluntariamente se embriaga, ao qual se imputa como voluntário o que pratica no estado de embriaguez. — Em segundo lugar devemos ponderar, que um ato pode ser considerado voluntário direta ou indiretamente. Diretamente, quando a vontade é para ele levada; indiretamente, quando, podendo impedi-lo, não o fez.

Mas aqui devemos distinguir. Assim, a paixão é às vezes tão forte de modo a privar totalmente do uso da razão, como bem o mostram os enlouquecidos por amor ou ira. E então, se essa paixão era a princípio voluntária, o ato é imputado como pecado; pois, é voluntário na sua causa, como já o dissemos a respeito da embriaguez. Se porém a causa não for voluntária, mas natural, como quando, p. ex., alguém, por doença ou causa semelhante, se deixa dominar de uma paixão tal, que priva totalmente do uso da razão, o ato se torna absolutamente involuntário e, por conseqüência, excusa totalmente do pecado. Outras vezes porém a paixão não é tão forte que de todo impeça o uso da razão. E nesse caso esta pode excluir a paixão, distraíndo-se com outros pensamentos; ou impedir que ela consiga o seu efeito, porque os membros não se ativam senão com o consentimento da razão, como já se disse (q 17, a. 9). Por onde, tal paixão não excusa totalmente do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito — para que não façais todas as coisas que quereis — não deve ser referido ao que praticamos exteriormente, mas ao movimento interior da concupiscência. Pois, preferíamos não desejar nunca o mal, como é também interpretado aquilo do Apóstolo (Rm 7, 19): faço o mal que não quero. Ou também pode ser referido à vontade precedente à paixão; como bem mostram os incontinentes, quando, arrastados pela concupiscência, agem contra o seu propósito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ignorância particular excusa totalmente quando é a ignorância da circunstância, que não podemos conhecer, apesar de empregarmos a diligência devida. Mas a paixão causa a ignorância do direito, em um caso particular, por impedir a aplicação da ciência comum a um ato particular; e essa paixão pode a razão repeli-la, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A enfermidade do corpo é voluntário. Símile haveria se fosse voluntária, como já dissemos a respeito da embriaguez, enfermidade corpórea.

Art. 8 — Se o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.

(De Malo., q. 3, a. 10)

O oitavo discute-se assim. — Parece que o pecado provocado pela paixão não pode ser mortal.

1. Pois, o pecado venial separa-se do mortal, por contrariedade. Ora, o pecado por fraqueza é venial, por trazer em si a causa da vênia. Ora, sendo o pecado provocado pela paixão proveniente da fraqueza, resulta o não poder ser mortal.

2. Demais. — A causa é mais forte que o efeito. Ora, a paixão não pode ser pecado mortal, por não poder este residir na sensualidade, como já se demonstrou (q. 74, a. 4). Logo, o pecado provocado pela paixão não pode ser mortal.

3. Demais — A paixão desvia a razão, como do sobredito se colhe (a. 1, 2). Ora, a razão pode voltar-se para Deus ou dele afastar-se, e nisso consiste a essência do pecado mortal. Logo, o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 5): as paixões dos pecados obravam em nossos membros para darem fruto à morte. Ora, frutificar para a morte é próprio do pecado mortal. Logo, o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.

SOLUÇÃO. — O pecado mortal consiste, como dissemos (q. 72, a. 5), no afastamento de Deus, fim último; e esse afastamento provém da razão deliberativa, à qual também é próprio ordenar para o fim. Por onde, só nos movimentos súbitos pode suceder que a inclinação da alma para um fim contrário ao fim último, não seja pecado mortal, por não ter podido intervir a razão deliberativa. Ora, não é subitamente que passamos da paixão ao ato pecaminoso, ou ao consentimento deliberado. Logo, a razão deliberativa pode intervir; pois, pode excluir ou, pelo menos, impedir a paixão, como já se disse (a. 7). Portanto, se não intervier, o pecado é mortal; daí o vermos muitos homicídios e adultérios serem cometidos por paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De três modos pode um pecado considerar-se venial. — Primeiro quando tem uma causa de vênia, que o diminui. Assim, chama-se venial o pecado por fraqueza ou ignorância. — Segundo, por um evento; assim, todo pecado pela penitência torna-se venial, i. é, consegue-se a vênia. — Terceiro, genericamente, como a palavra ociosa. E, só nesta acepção, venial se opõe ao mortal. Ora, a objeção se funda no primeiro sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — A paixão é causa do pecado, quanto à conservação. Mas o torna mortal a aversão consecutiva acidentalmente à conversão, como já se disse (a. 6, ad 1). Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem sempre o ato da razão fica totalmente impedido pela paixão; e por isso resta-lhe sempre o livre arbítrio, para poder apartar-se de Deus ou voltar-se para ele. Se porém ficasse totalmente travado o uso da razão, já não haveria pecado, nem mortal nem venial.

Questão 78: Da causa do pecado, por parte da vontade, chamada malícia.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado, por parte da vontade, chamada malícia.

E sobre esta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se se pode pecar de propósito ou por malícia intencional.

(II Sent., dist. XLIII, a. 1; De Malo, q. 2, a. 8, ad 4; 1. 3, a. 12; a. 14, ad 7, 8).

O primeiro discute-se assim. — Parece que ninguém peca de propósito ou por malícia intencional.

1. — Pois, a ignorância se opõe ao propósito ou à malícia intencional. Ora, todo mal é ignorante, segundo o Filósofo; e a Escritura (Pr 14): Os que obram mal erram. Logo, ninguém peca por malícia intencional.

2. Demais. — Dionísio diz que ninguém obra mal intencionalmente. Ora, pecar por malícia é praticar o mal intencionalmente; pois, o contrário à nossa intenção é acidental e não pode classificar um ato. Logo, ninguém peca por malícia.

3. Demais. — A malícia em si mesma é pecado. Se pois fosse causa de pecado, seguir-se-ia que um pecado é causa de outro, ao infinito, o que é inadmissível. Logo, ninguém peca por malícia.

Mas *em contrário*: Os que como de propósito se apartaram de Deus, e não quiseram compreender todos os seus caminhos. Ora, apartar-se de Deus é pecar. Logo, certos pecam de propósito ou por malícia intencional.

SOLUÇÃO. — O homem, como qualquer outro ser, deseja naturalmente o bem. E só pela corrupção ou desordem em algum de seus princípios pode o seu apetite inclinar-se para o mal; e assim também pode haver pecado nos atos dos seres naturais. Ora, os princípios dos atos humanos são o intelecto e o apetite, tanto o racional, chamado vontade, como o sensitivo. Por onde, pode haver pecado nesses atos, por deficiência do intelecto, como quando pecamos por ignorância; ou por deficiência do apetite sensitivo, como quando pecamos por paixão; ou ainda por deficiência da vontade, sendo esta desordenada.

E a vontade é desordenada quando mais ama o que é menos bom. Ora, é proceder conseqüentemente preferirmos sofrer detrimento no bem menos amado; assim, quando preferimos sofrer a amputação de um membro, mesmo cientemente, para conservarmos a vida, que amamos mais. E deste modo se uma vontade desordenada ama algum bem temporal — p. ex., as riquezas ou o prazer — mais do que a ordem da razão ou da lei divina ou a caridade de Deus ou um bem semelhante, segue-se que prefere sofrer detrimento em algum desses bens espirituais, para alcançar um bem temporal. Pois, o mal não é outra coisa que a privação de algum bem. E assim, pelo que acabamos de dizer, podemos cientemente querer um mal espiritual, que é, o mal absoluto, e nos priva do bem espiritual, para alcançarmos um bem temporal. E portanto, pecamos intencionalmente ou de propósito, cientemente escolhendo o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância às vezes exclui a ciência, pela qual simplesmente sabemos que praticamos o mal, sendo por isso ela a causa do pecado. Outras vezes, porém, exclui a ciência pela qual conhecemos atualmente tal ato como mau; assim, quando pecamos por paixão. Outras vezes, ainda, exclui a ciência pela qual sabemos não devermos praticar um determinado mal para conseguirmos um bem, embora saibamos absolutamente ser isso um mal. E assim dizemos que ignora quem peca intencionalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal não pode ser buscado intencionalmente por ninguém; pode sê-lo contudo para evitar outro mal ou conseguir outro bem, como dissemos. E em tal caso, preferiríamos alcançar um bem, buscado intencionalmente, em si mesmo, sem sofrermos detrimento em outro. Assim, o lascivo quereria fruir o prazer, sem ofender a Deus; mas, propostos esses dois bens, prefere, pecando, incorrer na ofensa de Deus, a privar-se do prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A malícia, pela qual dizemos que alguém peca pode ser tomada como a malícia habitual, pela qual o hábito mau é, segundo o Filósofo, denominado malícia, assim como o bom é chamado virtude. E a esta luz, dizemos que peca por malícia quem peca pela inclinação do hábito. — Mas também pode ser considerada como a malícia atual. Quer seja denominada malícia a eleição do mal; dizendo-se, nesse caso, que peca por malícia quem peca por tal eleição. Quer seja chamada malícia alguma culpa precedente, da qual resulta outra subsequente; assim quando alguém se rebela contra o bem de um irmão, por inveja. E então não há identidade entre causa e efeito, mas um ato interior é causa de um ato exterior, e um pecado, causa de outro. Não assim, contudo, ao infinito, pois havemos de chegar a um primeiro pecado, não causado por outro anterior, como do sobredito se colhe.

Art. 2 — Se todo o que peca por hábito peca por malícia intencional.

(II Sent., dist. XLIII, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que nem todos os que pecam por hábito pecam por malícia intencional.

1. — Pois, o pecado por malícia é considerado gravíssimo. Ora, às vezes cometem um pecado leve, por hábito, como quando dizemos alguma palavra ociosa. Logo, nem todo pecado por hábito é de malícia intencional.

2. — Demais. — Os atos praticados por hábito são semelhantes aos que geram os hábitos, como diz Aristóteles. Ora, os atos precedentes ao hábito vicioso não procedem de malícia intencional. Logo, também os pecados provenientes do hábito não procedem dessa malícia.

3. Demais. — Nós nos regozijamos com o que praticamos com malícia intencional, conforme diz a Escritura (Pr 2): Os que se alegram depois de terem feito o mal, e triunfam de prazer nas piores coisas. E isto por nos ser agradável conseguir o que intencionamos e nos é, de certo modo, habitualmente conatural. Ora, os que pecam por hábito se doem do pecado cometido; pois, os maus, i. é, os de hábito vicioso, enchem-se de arrependimento, como diz Aristóteles. Logo, os pecados habituais não são de malícia intencional.

Mas *em contrário*. — Chama-se pecado de malícia intencional o proveniente da eleição do mal. Ora, cada qual elege segundo o hábito próprio o inclina, como diz Aristóteles, a respeito do hábito virtuoso. Logo, o pecado habitual procede de malícia intencional.

SOLUÇÃO. — Não é a mesma coisa pecar, tendo um hábito, e pecar por hábito. Pois, como o hábito depende da vontade do sujeito, este não é arrastado a agir levado por ele. Sendo por isso o hábito definido como aquilo de que usamos quando queremos. E, portanto, como é possível praticarmos um ato virtuoso, embora tenhamos um hábito vicioso, que não trava totalmente a razão, mas lhe deixa um certo discernimento íntegro, permitindo ao pecador praticar alguma obra boa; assim também é possível, embora com um hábito vicioso, obrarmos às vezes, não levados por ele, mas pela paixão em revolta, ou mesmo pela ignorância. Mas, levados pelo hábito vicioso, sempre e necessariamente

pecamos por malícia intencional. Pois, quem tem um hábito ama, em si mesmo, o que lhe convém, de acordo com esse hábito, que se lhe torna de certo modo conatural, por se o costume e o hábito converterem em a natureza. Ora, o que nos convém, por um hábito vicioso, exclui o bem espiritual. Donde resulta o elegermos o mal espiritual, para alcançarmos o bem conveniente, de acordo com o hábito. E isto é pecar com malícia intencional. Por onde é manifesto, que quem peca por hábito peca com malícia intencional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados veniais não excluem o bem espiritual, que é a graça de Deus ou a caridade; por isso consideram-se maus, não absoluta, mas relativamente. E por isso também os hábitos deles não podem ser considerados maus absoluta, mas só, relativamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos procedentes dos hábitos são semelhantes especificamente aos atos de que se os hábitos geram. Deles diferem, porém, como o perfeito, do imperfeito. E tal é a diferença entre o pecado cometido com malícia intencional e o praticado por paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem peca por hábito sempre se compraz no seu ato, desde que obedece a um hábito. Mas como pode obedecer não a ele, mas, meditando noutro ato, à razão, ainda não de todo obnubilada, é possível não se deixando levar pelo hábito, doer-se do ato cometido orientado por este. No mais das vezes, porém, os que assim procedem se arrependem do pecado, não por este, em si mesmo, lhes desagradar, mas por algum mal que, por causa do pecado, sofrem.

Art. 3 — Se quem peca por malícia intencional peca por hábito.

(II Sent., dist. XLIII, a. 2; In Matth., cap. XII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que quem peca por malícia intencional peca por hábito.

1. — Pois, diz o Filósofo, que nem todos podem praticar atos injustos, ao modo do injusto, i. é, por eleição; mas, só o que tem o hábito para tal. Ora, pecar por malícia intencional é fazê-lo, com eleição do mal, conforme já se disse. Logo, só quem tem o hábito pode pecar por malícia intencional.

2. Demais. — Orígenes diz que ninguém se anula ou falha subitamente, mas só paulatinamente e aos poucos há-de resvalar. Ora, o máximo deslize é pecar por malícia intencional. Logo, não é repentinamente e desde o princípio, mas por um diuturno costume, capaz de gerar o hábito, que chegamos a pecar por essa malícia.

3. Demais. — Sempre que pecamos por malícia intencional, necessariamente a vontade por si mesma se inclinará ao mal que elegeu. Ora, pela natureza mesma da potência, o homem não se inclina para o mal, mas ao contrário, para o bem. Logo, se escolhe o mal fá-lo necessariamente por alguma coisa sobreveniente, a saber, a paixão ou o hábito. Ora, quem peca por paixão não peca por malícia intencional, mas por fraqueza, como já se disse. Logo, quem peca por malícia intencional há-de, sempre e necessariamente, pecar por hábito.

Mas, *em contrário*. — O hábito bom está para a eleição do bem, como o mau, para a do mal. Ora, podemos sem termos o hábito da virtude, escolher o que é virtuosamente bom. Logo, também podemos eleger o mal, sem termos um hábito vicioso; e isso é pecar por malícia intencional.

SOLUÇÃO. — A vontade se comporta, de um modo, em relação ao bem e, de outro, ao mal. Pois, pela natureza da sua potência, inclina-se para o bem racional como para o objeto próprio; e por isso todo pecado é considerado contrário à razão. Portanto e necessariamente, só por alguma causa estranha a

eleição da vontade se inclina para o mal. E, isso às vezes se dá por deficiência da razão, como quando pecamos por ignorância; outras, por impulso do apetite sensitivo, como quando pecamos por paixão. E em nenhum destes casos pecamos por malícia intencional, mas só quando a vontade se move propriamente para o mal. O que de dois modos pode se dar. — Primeiro, por alguma disposição corrupta, inclinante para o mal, de modo a, em vista dessa disposição, algum mal nos ser conveniente e semelhante, para o qual, em razão da semelhança, a vontade tende como se fosse bem. Pois, cada ser tende, em si mesmo, ao que lhe é conveniente. E essa disposição corrupta é ou um hábito adquirido pelo costume, que se converteu em natureza; ou algum hábito corpóreo doentio, como quando temos certas inclinações naturais para certos pecados, por causa da corrupção da nossa natureza.

De outro modo, a vontade pode tender, por si mesma, para o mal, pela remoção de um obstáculo proibitivo. Assim, se nos abstermos de pecar, não propriamente por nos desagradar o pecado, mas pela esperança da vida eterna, ou pelo temor da Geena, uma vez perdida a esperança, pelo desespero, ou o temor, pela presunção, resultará o pecarmos por malícia intencional e quase sem freios.

Por onde claro fica, que o pecado, cometido por malícia intencional, sempre pressupõe no homem alguma desordem, que contudo nem sempre é habitual. Portanto, quem peca por malícia intencional nem por isso peca por hábito, necessariamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Proceder como o injusto é, não somente praticar atos injustos por malícia intencional, mas ainda com prazer, e sem grave oposição da razão. Ora, isso o faz só quem assim age habitualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é repentinamente que resvalamos, pecando por malícia intencional; mas isso pressupõe uma causa que nem sempre é um hábito, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que inclina a vontade para o mal nem sempre é um hábito ou paixão, mas podem ser certas outras coisas, como já se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — A eleição do bem e a do mal não têm o mesmo fundamento. Pois, ao passo que o mal nunca existe sem o bem natural, o bem pode existir sem o mal da culpa perfeita.

Art. 4 — Se quem peca por malícia intencional peca mais gravemente que quem peca por paixão.

(II Sent., dist. XLIII, a. 4; De Malo, q. 3, a. 13; VII Ethic., lect. VIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que quem peca por malícia intencional não peca mais gravemente que quem peca por paixão.

1. — Pois, a ignorância excusa do pecado, total ou parcialmente. Ora, a ignorância de quem peca por malícia intencional é maior que a de quem peca por paixão. Pois, quem peca por malícia intencional assim procede por ignorância do princípio, que é a maior de todas, como diz o Filósofo. Pois aprecia mal o fim, princípio das obras. Logo, é mais excusável de pecado quem peca por malícia intencional que quem peca por paixão.

2. Demais. — Quanto maior for o impulso com que pecamos tanto menor será o pecado, como o demonstra quem a ele se entrega por maior ímpeto de paixão. Ora, quem peca por malícia intencional é levado pelo hábito, cujo impulso é mais forte que o da paixão. Logo, quem peca por hábito peca menos que quem peca por paixão.

3. Demais. — Pecar por malícia intencional é pecar elegendo o mal. Ora, quem peca por paixão também elege o mal. Logo, não peca menos que quem peca por malícia intencional.

Mas, *em contrário*, o pecado cometido de propósito por isso mesmo, merece pena mais grave, conforme aquilo da Escritura (Jó 34): Feriu-os como ímpios à vista de todos, os que como de propósito se afastaram dele. Ora, a pena só aumenta pela gravidade da culpa. Logo, o pecado se agrava quando proposital e por malícia intencional.

SOLUÇÃO. — O pecado por malícia intencional é mais grave que o passional, por tríplice razão. — Primeiro porque, residindo o pecado principalmente na vontade, quanto mais o ato deste lhe for próprio a ela, tanto mais grave é ele, em igualdade de circunstâncias. Ora, quando pecamos por malícia intencional, o ato pecaminoso é mais próprio à vontade, que por si mesma o busca, que quando pecamos por paixão, pois neste caso a vontade é levada a pecar por um princípio extrínseco. Por onde, o pecado, pelo fato mesmo de ser procedente da malícia, agrava-se, e tanto mais quanto mais veemente for a malícia. E pelo que procede da paixão, tanto mais diminui, quanto mais veemente ela for.

Segundo porque a paixão inclinante a pecar se desvanece rapidamente, e então logo tornamos ao bom propósito, arrependendo-nos do pecado. Ao contrário, o hábito inclinante ao pecado por malícia é uma qualidade permanente; e portanto, quem peca por malícia peca mais diuturnamente. E por isso o Filósofo compara o intemperante, que peca por malícia, ao enfermo que sofre continuamente; e o incontinente, que peca por paixão, ao que sofre intermitentemente.

Terceiro porque quem peca por malícia intencional está mal disposto quanto ao fim mesmo, que é o princípio na ordem da ação. E assim, a sua deficiência é mais perigosa que a de quem peca por paixão, cujo propósito tende para um bom fim, embora tal propósito fique momentaneamente travado pela paixão. Ora, sempre a deficiência do princípio é péssima. Por onde é manifesto, que o pecado por malícia é mais grave que o passional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância da eleição, onde a objeção se funda, nem excusa do pecado nem o diminui, como já se disse. Portanto, nem a tal ignorância maior torna menor o pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O impulso proveniente da paixão vem de uma como deficiência exterior, relativa à vontade; ao passo que, pelo hábito, a vontade se inclina quase por um princípio interior. Portanto, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma coisa é pecarmos elegendo e outra, por eleição. Porque, nessa tal pessoa, não é a eleição o princípio primeiro do pecado, mas é levado pela paixão a eleger o que não elegeria se desta estivesse isento. Mas, quem peca por malícia intencional elege o mal em si mesmo, do modo já dito. E portanto a sua eleição é o princípio do pecado, sendo por isso considerado como pecando por eleição.

Questão 79: Das causas exteriores do pecado, e primeiro por parte de Deus.

Em seguida devemos tratar das causas exteriores do pecado. E primeiro por parte de Deus. Segundo, por parte do diabo. Terceiro, por parte do homem.

Sobre a primeira questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Deus é causa do pecado.

(I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; II^a Ilae, q. a, 2, ad 2; II Sent., dist. XXXIV, a. 3; dist. XXXVII, q. 2, a. 1; III Cont. Gent., cap. CLXII; De Malo, q. 3, a. 1; Ad Rom., cap. 1, lect. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece ser Deus a causa do pecado.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 1): entregou-os Deus a um sentimento depravado, para que fizessem coisas que não convêm. E a Glosa a esse lugar: Deus obra nos corações dos homens, inclinando-lhes a vontade para o que quer, seja para o bem, seja para o mal. Ora, fazer o que não convém e inclinar a vontade para o mal é pecado. Logo, Deus é causa de pecado do homem.

2. Demais. — A Escritura diz (Sb 14): as criaturas de Deus se transformaram em objeto de abominação, e em motivo de tentação para as almas dos homens. Ora, costuma-se chamar à tentação provocação ao pecado. E como as criaturas foram feitas por Deus, como se demonstrou na Primeira Parte, parece ser Deus causa do pecado, provocando o homem a pecar.

3. Demais. — Toda causa da causa o é também do efeito. Ora, Deus é a causa do livre arbítrio, causa do pecado. Logo, é também a causa deste último.

4. Demais. — Todo mal se opõe ao bem. Ora, não repugna à bondade divina seja Deus a causa do mal da pena. Pois, deste mal diz a Escritura (Is 45), que Deus é quem cria o mal; e ainda pergunta (Am 3): Se acontecerá algum mal na cidade, que Deus não fizesse. Logo, também à bondade divina não repugna seja Deus causa da culpa.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz (Sb 11): não aborreces nada de quanto fizeste. Ora, Deus odeia o pecado segundo a mesma Escritura. E Deus igualmente aborrece ao ímpio e à sua impiedade. Logo, Deus não é causa do pecado.

SOLUÇÃO. — De dois modos o homem é causa do pecado, seu ou de outrem. Diretamente, inclinando a pecar a sua vontade ou a de outrem. Indiretamente, não impedindo outros de pecarem. Por isso na Escritura se diz ao Profeta (Ez 3): Se não disseres ao ímpio; Morrerás na tua iniquidade, eu requererei da tua mão o seu sangue.

Deus, porém não pode ser diretamente causa do pecado, nem seu nem de outrem. Pois todo pecado implica afastamento da ordem existente em Deus como no fim. Ora, Deus inclina todas as coisas e fá-las convergir para si, como para o último fim, no dizer de Dionísio. Portanto, é impossível seja, para si ou para outrem, causa de afastamento da ordem, dele próprio dependente. Logo, não pode ser diretamente causa do pecado.

Mas e do mesmo modo, nem indiretamente. Pois, pode não conceder a certos o auxílio para evitarem o pecado, que não cometeriam se o concedesse. Mas tudo isso o faz segundo a ordem da sua sabedoria e justiça, pois, ele próprio é justiça e sabedoria. Por onde, não se lhe pode imputar a causalidade do

pecado de outrem; assim como não atribuímos a um piloto a ser causa da submersão do navio, por não o ter dirigido, salvo se lhe abandonou a direção, podendo e devendo dirigi-lo.

Portanto é claro, que Deus não é de nenhum modo causa do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O próprio texto do Apóstolo solve a objeção. Porque, se Deus abandona certos ao senso réprobo deles, é por já o terem eles, esse tal senso, para fazer o que não devem. Ora, dizemos que Deus assim os abandona, pelos não impedir de seguirem o seu senso réprobo, como dizemos que expomos os que não defendemos. E o sentido da expressão de Agostinho, donde foi tirada a Glosa — Deus inclina as vontades dos homens para o bem e para o mal — é que ele inclina a vontade diretamente para o bem; e para o mal, enquanto não o impede, como já se disse. Contudo isto não se dá em razão do pecado precedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na frase — As criaturas de Deus transformaram-se em objeto de abominação, e em motivo de tentação para as almas dos homens — a preposição em não é usada causal, mas consecutivamente. Pois Deus não fez as criaturas para o mal dos homens, mas, pela insipiência deles é que tal se deu. E por isso se acrescenta: e em laço para os pés dos insensatos, isto é, dos que insipientemente usam das criaturas para um fim diferente daquele para que foram feitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O efeito procedente da causa média, enquanto sujeita à influência da causa primeira, também desta depende. Mas se proceder da causa média, enquanto esta escapa à ordem da causa primeira, não depende da última. Assim, o ato de um ministro, contra a ordem do chefe, a este não se lhe imputa, como à causa. E semelhantemente, o pecado que livremente cometemos contra o preceito de Deus não se atribui a Deus como à causa.

RESPOSTA À QUARTA. — A pena se opõe ao bem do punido, privando-o assim de algum bem. Ao passo que a culpa se opõe ao bem da ordem, que é Deus, e portanto vai contra diretamente à bondade divina. E por isso culpa e pena não têm o mesmo fundamento.

Art. 2 — Se Deus é causa do ato pecaminoso.

(II Sent., dist. XXXVII, q. 2, a. 2; De Malo. q. 3, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é causa do ato pecaminoso.

1. — Pois, como diz Agostinho o ato pecaminoso não é uma realidade. Ora, Toda realidade é causada por Deus. Logo, o ato pecaminoso não o causa Deus.

2. Demais. — Por ser causa do ato pecaminoso dizemos ser o homem causa do pecado; pois ninguém pratica o mal intencionalmente, como diz Dionísio. Ora, Deus não é causa do pecado, segundo já se disse. Logo, não é causa do ato pecaminoso.

3. Demais. — Certos atos são especificamente maus e pecaminosos, como do sobredito se colhe. Ora, a causa de um efeito o é também do que a este convém especificamente. Logo, se Deus fosse causa do ato pecaminoso, sê-lo-ia também do pecado. Ora, tal não é verdade, como já se demonstrou. Logo, Deus não é causa do ato pecaminoso.

Mas, *em contrário*. — O ato do pecado é do livre arbítrio. Ora, a vontade de Deus é causa de todos os movimentos, como diz Agostinho. Logo, a vontade de Deus é causa do ato pecaminoso.

SOLUÇÃO. — Como realidade e como ato, que é, o ato pecaminoso procede de Deus. — Pois, toda realidade, seja de que modo for, há-de necessariamente derivar do ser primeiro, como diz claramente Dionísio. — Ora, toda ação só é causada por um ser atual, porque nada age senão como atual. Ora, todo ser atual depende do ato primeiro, que é Deus, como de causa essencialmente atual. Donde se conclui o ser Deus a causa de toda ação como tal.

Mas, pecado significa deficiência no ser e no ato; e esta procede de uma causa criada, que é o livre arbítrio, desviado da ordem do agente primeiro, Deus. Por onde tal deficiência não se atribui a Deus como a causa, mas ao livre arbítrio. Assim como o defeito de coxear reduz-se à tibia curva, como à causa, e não à virtude motora, que, contudo é causa do movimento no coxear. E a esta luz, Deus é causa do ato do pecado, não porém do pecado, por não ser causa da deficiência do ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido Agostinho entende pela realidade a realidade pura é simples, i. é, a substância. Ora, em tal sentido o ato pecaminoso não é uma realidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Do homem, como causa, depende não só o seu ato, mas também, sua própria deficiência, por se não sujeitar a quem devia sujeitar-se, embora não tenha principalmente essa intenção. Logo, o homem é causa do pecado. Deus porém é causa do ato, mas de modo a não ser, de maneira nenhuma, causa da deficiência concomitante ao ato. Logo, não é causa do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, o ato e o hábito não se especificam pela privação mesma, na qual consiste a essência do mal; mas por algum objeto conexo com essa privação. E assim, a deficiência mesma, considerada não proveniente de Deus, pertence à espécie do ato conseqüentemente, e não como diferença específica.

Art. 3 — Se Deus é causa da obsecação e do endurecimento.

(I Sent., dist. XL, q. 4, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLXII; De Verit., q. 24, a. 10; In Matth., cap., XIII; In Ioan., cap. XII, lect. VII; Ad Rom., cap. IX, lect. III; II Cor., cap. IV, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece não ser de Deus a causa da obsecação e do endurecimento.

1. — Pois, como diz Agostinho, Deus não é a causa de o homem ser pior. Ora, a obsecação e o endurecimento o tornam tal. Logo, Deus não é causa daquela e deste.

2. Demais. — Fulgêncio diz, que Deus não se vinga daquilo de que é o autor. Ora, Deus se vinga do coração endurecido, conforme a Escritura (Ecle 3): O coração duro será oprimido de males no fim da vida. Logo, Deus não é a causa do endurecimento.

3. Demais. — Um mesmo efeito não pode ser atribuído a causas contrárias. Ora, tem-se como causa da obsecação a malícia do homem, conforme aquilo da Escritura (Sb 2): porque à sua malícia os cegou; e também o diabo, segundo outro lugar (2 Cor 4): o Deus deste século cegou os entendimentos dos infieis. Ora, todas essas são causas contrárias a Deus. Logo, Deus não é causa da obsecação nem do endurecimento.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Is 6): Obseca o coração deste povo e ensurdece-lhe os ouvidos; e ainda (Rm 9): Logo ele tem misericórdia de quem quer, e ao que quer endurece.

SOLUÇÃO. — A obsecação e o endurecimento implicam dois elementos. — Um é o movimento da alma humana, aderente ao mal e apartada da luz divina. E por aí Deus não é a causa da obsecação nem do endurecimento, assim como não é a causa do pecado. — Outro é a subtração da graça, donde resulta

que a mente não é divinamente iluminada para apreciar com retidão, e o coração do homem não se abranda para viver bem. E por aí Deus é causa da obsecação e do endurecimento. Devemos porém considerar, que Deus é a causa universal da iluminação das almas, conforme aquilo da Escritura (Jo 1): Era a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem a este mundo. Assim como o sol é a causa universal da iluminação dos corpos, mas diferentemente. Pois, ao passo que o sol atua iluminando por necessidade de natureza, Deus age voluntariamente, segundo a ordem da sua sabedoria. Mas embora o sol ilumine por natureza todos os corpos, encontrando obstáculo no corpo, deixá-lo-á obscuro, como o vemos numa casa cujas janelas estejam fechadas. Contudo, dessa obscuridade o sol não é de nenhum modo causa, pois não age a seu bel prazer, de modo a não projetar a luz no interior; mas, só é causa dela quem fechou as janelas. Deus porém por juízo próprio, não envia o lume da graça aqueles em quem encontra obstáculo. Por onde, causa da subtração dela é, não só quem lhe opõe obstáculo, mas também Deus que, a seu juízo, não lhe a concede. E deste modo Deus é causa da obsecação, do embotamento dos ouvidos e do endurecimento do coração. Pois, essas coisas se distinguem pelos efeitos da graça que, com o dom da sabedoria aperfeiçoa o intelecto e abranda o afeto com o fogo da caridade. Ora, como para o conhecimento do intelecto contribuem principalmente os dois sentidos, da vista e do ouvido, dos quais aquele serve à invenção e este à instrução, por isso à vista se opõe a obsecação; e à audição, o embotamento dos ouvidos; ao afeto, o endurecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a obsecação e o endurecimento, no concernente à subtração da graça, penas determinadas não tornam pior o homem, que nelas incorre, bem como em outras, por ter se tornado pior pela culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à obsecação, enquanto culpa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A malícia é causa merecedora da obsecação, como a culpa é causa da pena. E deste modo também se diz que o diabo obseca por induzir à culpa.

Art. 4 — Se a obsecação e o endurecimento sempre se ordenam à salvação do obsecado e endurecido.

(In Matth., cap. XIII: In Ioan., cap. XII, lect. VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que a obsecação e o endurecimento sempre se ordenam à salvação do obsecado e endurecido.

1. — Pois, diz Agostinho, que Deus, sendo o sumo bem, de nenhum modo permitiria o mal se não pudesse dele tirar o bem. Portanto e com maioria de razão, ordena para o bem o mal de que é a causa. Ora, Deus é causa da obsecação e do endurecimento, como já se disse. Logo, esta e aquela se ordenam à salvação dos obsecados e endurecidos.

2. Demais. — A Escritura diz: Deus não se alegra na perdição dos ímpios. Ora, haveria de deleitar-se na perdição deles, se não lhes fizesse reverter a obsecação em bem próprio deles. Do mesmo modo um médico haveria de comprazer-se com o sofrimento do enfermo, se não lhe ordenasse à saúde o remédio amargo que lhe propõe. Logo, Deus faz redundar a obsecação no bem dos obsecados.

3. Demais. — Deus não faz acepção de pessoas, como diz a Escritura (At 10). Ora, a obsecação de certos ele lhes ordena para a salvação. Tal o caso de certos judeus obsecados em não crer em Cristo, para, nele não crendo, matarem-no; mas depois, compungidos, converteram-se, como se lê na Escritura (At 2), segundo está claro em Agostinho. Logo, a obsecação de todos Deus a converte na salvação deles.

Mas, *em contrário*. — Não se deve praticar o mal para dele resultar o bem, como diz a Escritura (Rm 3). Ora, a obsecação é um mal. Logo, Deus não obseca o obsecado em benefício deste.

SOLUÇÃO. — A obsecação é preâmbulo para o pecado. Ora, este se ordena para dois termos: a danação, pelo que é em si mesmo; e a salvação, pela misericórdia e providência de Deus, permitindo certos caírem em pecado para, reconhecendo-o, humilharem-se e converterem-se, como diz Agostinho. Por onde, a obsecação por natureza se ordena à danação do obsecado, sendo, por isso, considerada também efeito da reprovação. Mas às vezes a divina misericórdia a ordena como remédio à salvação dos obsecados. Esta misericórdia porém não é dada a todos eles, mas só aos predestinados, a quem todas as coisas lhes contribuem para seu bem, no dizer da Escritura (Rm 8). Logo, a uns a obsecação os leva a salvamento; mas a outros, à danação, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os males que Deus faz ou permite se façam ordenam-se para algum bem. Nem sempre porém, para o bem do sujeito do mal, senão que às vezes para o de outrem, ou mesmo, de todo o universo. Assim ordenou a culpa dos tiranos ao bem dos mártires, como ordena a pena dos condenados à glória da sua justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não se compraz com a perdição dos homens em si mesma considerada; mas, em razão da sua justiça, ou por causa do bem daí proveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por misericórdia Deus ordena a obsecação de muitos à salvação deles; é porém a sua justiça o que ordena a obsecação de outros para a danação. — Mas a misericórdia com que Deus trata a uns, e não a todos, não implica haja nele acepções, como na Primeira Parte já se demonstrou.

RESPOSTA À QUARTA. — Não devemos praticar o mal da culpa para dele resultar o bem; mas, em vista do bem, devem-se aplicar os males da pena.

Questão 80: Da causa do pecado por parte do diabo.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado por parte do diabo. E sobre esta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o diabo é causa direta de o homem pecar.

(Supra, q. 75, a. 3; De Malo, q. 3, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o diabo é causa direta de o homem pecar.

1. — Pois, o pecado consiste diretamente num afeto. Ora, Agostinho diz que o diabo inspira afetos malignos aos de sua sociedade. E Beda: o diabo arrasta a alma para o afeto maligno. E Isidoro: o diabo enche o coração dos homens de concupiscências ocultas. Logo, é causa direta do pecado.

2. Demais. — Jerônimo diz, que assim como Deus é o autor perfeito do bem, assim o é o demônio, do mal. Ora, Deus é a causa direta dos nossos bens. Logo, o diabo é diretamente a causa dos nossos pecados.

3. Demais. — O Filósofo diz, há um princípio extrínseco necessário do conselho humano. Ora, este tem por objeto, não só o bem, mas ainda o mal. Logo, como Deus move para o conselho bom, e por aí é diretamente a causa do bem; assim o diabo, para o conselho mau, sendo então causa direta do pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho prova que nenhuma outra causa leva o coração humano a fazer-se escravo da sensualidade, senão a vontade própria. Ora, só o pecado torna o homem escravo da sensualidade. Logo, a causa do pecado não pode ser o diabo, mas só a vontade própria.

SOLUÇÃO. — O pecado é um ato. Por isso a causa direta do pecado poderá sê-la também de sermos a causa direta de um ato. E isto não se pode dar senão pelo princípio próprio desse ato que leva a agir. Ora, o princípio próprio do ato pecaminoso é a vontade, pois todo pecado é voluntário. Logo, só pode ser causa direta do pecado o que pode levar a vontade a agir.

Mas, como já se disse, a vontade é susceptível de dupla moção. Uma, provocada pelo objeto; assim, dizemos que o objeto desejado e apreendido move o apetite. Outra, pelo interiormente inclinante a vontade a querer, e isso só pode ser ou ela mesma ou Deus, como já demonstramos. Ora, Deus não pode ser causa do pecado, como também já demonstramos. Resta, portanto, por este lado, só a vontade do homem como causa direta do seu pecado.

No concernente ao objeto porém, podemos admitir mova ele a vontade de três modos. Primeiro, pela proposição mesma do objeto; assim, dizemos que a comida excita o desejo do homem a comer. Segundo, por meio do oferente ou proponente. Terceiro, persuadindo o proponente, que o objeto realiza a idéia de bem; pois, esse, de certo modo, propõe à vontade o seu objeto próprio, que é o bem racional, verdadeiro ou aparente. Por onde, do primeiro modo, as coisas sensíveis, manifestadas exteriormente, movem a vontade do homem a pecar. Do segundo e do terceiro modos, o diabo, ou mesmo qualquer pessoa pode incitar ao pecado, quer oferecendo algum objeto desejável ao sentido, quer persuadindo a razão. Mas nenhum destes três modos pode constituir causa direta do pecado, porque a vontade não se move necessariamente por nenhum objeto, salvo o fim último, como já se disse. Logo, não é causa suficiente do pecado nem o objeto exteriormente oferecido, nem aquele que o propõe, nem o que persuade. Donde se colhe que o diabo não é causa direta e suficiente do pecado, mas só a modo de quem persuade ou propõe o objeto apetecido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os autores citados, e ainda outros que pensam semelhantemente, referem-se ao diabo quando, sugerindo ou propondo certos objetos desejáveis, desperta o afeto pelo pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A comparação aduzida se funda em que o diabo é de certo modo causa dos nossos pecados, como Deus é, de certo outro, causa de nossos bens. Não se refere porém ao modo de causar, porque Deus causa os bens, movendo interiormente a vontade, o que não pode fazer o diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus é o princípio universal de todo movimento humano interior. Mas, a vontade humana se decide pelo mau conselho, ou diretamente e por si mesma, ou pelo diabo, quando este persuade ou propõe um objeto desejável.

Art. 2 — Se o diabo pode induzir ao pecado instigando interiormente.

(De Malo, q. 3. a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o diabo não pode induzir ao pecado, instigando interiormente.

1. — Pois, os movimentos interiores da alma são atos vitais. Ora, todo ato vital procede de um princípio intrínseco, mesmo o da alma vegetativa, o ínfimo desses atos. Logo, o diabo não pode, por moção interna, instigar o homem ao mal.

2. Demais. — Todos os movimentos interiores nascem, na ordem da natureza, dos sentidos externos. Ora, só Deus pode obrar fora dessa ordem, como já se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, o diabo em nada pode influir nos movimentos interiores do homem senão pelo que deles se manifesta nos sentidos externos.

3. Demais. — Os atos internos da alma são inteligir e imaginar. Ora, o diabo não pode influir em nada sobre esses dois atos. Pois, como já se demonstrou na Primeira Parte, ele não pode impressionar o intelecto humano. Porque as formas imaginárias sendo mais espirituais, são de mais elevada dignidade que as existentes na matéria sensível; e contudo o diabo não pode impressionar estas últimas, como ficou provado na Primeira Parte. Logo, não pode, pelos atos interiores do homem, induzi-lo ao pecado.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, nunca poderia tentar o homem, senão aparecendo-lhe visivelmente. O que é claramente falso.

SOLUÇÃO. — A parte interior da alma é intelectiva e sensitiva. A primeira compreende a inteligência e a vontade. Quanto a esta, já dissemos como se comporta o diabo em relação a ela. Por outro lado o intelecto, por natureza, é movido pelo que o ilumina e o leva, assim, ao conhecimento da verdade. Ora, em relação ao homem, não tem tal intenção o demônio, que quer, antes, entenebrecer-lhe a razão, para que consinta no pecado. E esse entenebrecimento provém da fantasia e do apetite sensitivo. Por isso toda a ação interior do diabo se dirige a mover a fantasia e o apetite sensitivo podendo assim induzir ao pecado. Pois pode agir de modo a apresentar à imaginação certas formas imaginárias; e também tomar o apetite sensitivo predisposto à paixão.

Pois, como já se disse, a natureza corpórea obedece naturalmente à espiritual, no concernente ao movimento local. Por isso, o diabo pode causar tudo quanto pode provir do movimento local dos corpos inferiores, se não for reprimido pelo poder divino. Ora, pelo movimento local podem certas formas ser representadas à imaginação. Pois, como diz o Filósofo, quando dormimos, desce a maior parte do

sangue para o princípio sensitivo e, simultaneamente com ele, movimentos, — ou impressões remanescentes da moção dos sensíveis, conservadas nas espécies sensíveis, — que movem o princípio apreensivo. De modo que elas surgem como se então o princípio sensitivo fosse imutado pelas próprias coisas exteriores. Daí o poder, esse movimento local dos espíritos ou dos humores ser provocado pelos demônios quer durmamos, quer estejamos acordados, donde lhe resultam certas imaginações.

Semelhantemente, o apetite sensitivo fica predisposto a certas paixões por um determinado movimento do coração e dos espíritos; e para isso também o diabo pode cooperar. E sendo provocadas certas paixões do apetite sensitivo, percebemos mais acentuadamente o movimento ou intenção sensível, reduzido, do modo sobredito, ao princípio apreensivo. Pois, como o Filósofo diz no mesmo livro, os amantes são levados, por qualquer fraca imagem, à apreensão da coisa amada. E também sucede que, provocada a paixão, julgemos dever buscar o objeto proposto à imaginação. Porque quem é presa da paixão parece-lhe bem aquilo a que ela o inclina. E deste modo o diabo induz interiormente ao pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as operações vitais sempre procedam de um princípio intrínseco, um agente externo pode vir-lhes em ajuda. Assim como o calor externo contribui para as operações da alma vegetal, tornando mais fácil a digestão de alimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A referida aparição das formas imagináveis não é absolutamente, contra a ordem da natureza; nem resulta só do império da nossa vontade, mas do movimento local, como já se disse.

Donde é patente a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Porque as formas em questão primordialmente, as recebem os sentidos.

Art. 3 — Se o diabo pode nos necessitar a pecar.

(De Malo, q. 3 a. 3, ad 9).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o diabo pode nos necessitar a pecar.

1. — Pois, o poder maior pode impor necessidade ao menor. Ora, a Escritura diz, do diabo (Jó 41): Não há poder sobre a terra que a se lhe possa comparar. Logo, pode necessitar o homem terreno a pecar.

2. Demais. — A nossa razão não pode mover-se senão pelos objetos externos propostos aos sentidos e representados à imaginação. Pois, todo o nosso conhecimento tem a sua origem nos sentidos e não podemos inteligir sem o fantasma, como diz Aristóteles. Ora, o diabo pode mover-nos a imaginação, como já se disse, e também os sentidos externos. Pois, no dizer de Agostinho, o mal, suscitado pelo diabo serpeia por todos os acessos sensíveis, corporifica-se em figuras, acomoda-se as cores, adere aos sons, infunde-se nos sabores. Logo, pode inclinar-nos necessariamente a razão a pecar.

3. Demais. — Segundo Agostinho, nenhum pecado há no desejo da carne contra o espírito. Ora, o diabo pode causar a concupiscência da carne, bem como as demais paixões, do modo por que já foi dito. Logo, pode induzir, como necessidade, a pecar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Pd): O diabo, vosso adversário, anda ao redor de vós, como um leão que ruge, buscando a quem possa tragar. Ora, seria inútil essa advertência, se sucumbíssemos necessariamente à tentação diabólica. Logo, o diabo não pode necessitar o homem ao pecado.

SOLUÇÃO. — O diabo, por virtude própria e se não for refreado por Deus, pode nos induzir necessariamente a praticar atos genericamente pecaminosos; mas não pode nos impor a necessidade

de pecar. E isso se prova por não podermos resistir ao motivo de pecar senão pela razão. E do uso desta podemos ficar totalmente privados pela moção imaginativa e do apetite sensitivo, como se dá com os processos. Mas, então, desde que estamos privados da razão, não se nos imputa por pecado nenhum ato que pratiquemos. Se porém, não ficarmos totalmente privados da razão, pela parte dela que conservamos livre podemos resistir ao pecado, como já dissemos. Por onde é manifesto, que o diabo de nenhum modo pode impor ao homem a necessidade de pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo poder superior ao homem pode mover-lhe a vontade mas, só o de Deus, como já demonstramos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto apreendido pelo sentido ou pela imaginação não move necessariamente a vontade, se conservamos o uso da razão, de que nem sempre nos priva a referida apreensão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A concupiscência da carne, contrária ao espírito, não é pecado, quando a razão lhe atualmente resiste; mas ao contrário, é ocasião de exercitarmos a virtude. Ora, não está no poder do diabo privar a razão do seu poder de resistir. Logo, não pode impor a necessidade do pecado.

Art. 4 — Se todos os pecados vêm da sugestão do diabo.

(I, q. 114, a. 3; De Malo, q. 3, a. 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que todos os pecados dos homens provém da sugestão do diabo.

1. — Pois, como diz Dionísio, a multidão dos demônios é-lhes, para si e para os outros, a causa de todos os males.

2. Demais. — Quem peca mortalmente faz-se escravo do diabo, conforme aquilo da Escritura (Jo 8): todo o que comete pecado é escravo do pecado. Mas, todo o que é vencido é também escravo daquele que o venceu. Logo, quem cometer o pecado é vencido pelo diabo.

3. Demais. — Gregório diz, que o pecado do diabo é irreparável, por ter caído sem sugestão de ninguém. Portanto, seria irremediável o pecado de quem pecasse por livre arbítrio, sem sugestão alheia, o que é patentemente falso. Logo, todos os pecados humanos são sugeridos pelo diabo.

Mas, *em contrário*: Nem todos os nossos maus pensamentos são provocados pelo diabo, mas às vezes surgem provocado pelo nosso arbítrio.

SOLUÇÃO. — Por certo, ocasional e indiretamente, o diabo é causa de todos os nossos pecados. Pois, induziu o primeiro homem a pecar; e esse pecado viciou a tal ponto a natureza humana, que todos somos inclinados a pecar. Do mesmo modo poderíamos considerar como causa da combustão da madeira quem a tivesse secado, fazendo com que se ela facilmente queimasse. Diretamente porém, não é causa de todos os pecados humanos, no sentido de nos persuadir a cada um deles. E isso o prova Orígenes, por haverem de ter os homens, mesmo que o diabo não existisse, o apetite da comida, do ato venéreo e semelhantes. E esse desejo poderia ser desordenado, se não se sujeitasse à razão; o que depende do livre arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multidão dos demônios é causa de todos os nossos males, relativamente à origem primeira, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Torna-se escravo de outrem, não somente quem foi por esse dominado, mas ainda quem voluntariamente se lhe submeteu. E deste modo torna-se escravo do diabo quem peca de propósito deliberado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado do diabo foi irremediável, por ter pecado sem sugestão de ninguém; nem sentir qualquer inclinação a pecar causada por alguma sugestão precedente. Ora, tal se não pode dizer do pecado de nenhum homem.

Questão 81: Da causa do pecado do homem, quanto a origem deste; ou, do pecado original.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado por parte do homem. Pois, como um homem é causa do pecado de outrem, sugerindo-o, como o diabo, externamente, ele causa o pecado alheio, de maneira especial, quanto à sua origem. Por onde, devemos tratar do pecado original. E, neste ponto, três questões ocorrem à consideração. Primeira, da transmissão do pecado original. Segunda, da sua essência. Terceira, do seu sujeito.

Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o primeiro pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes pela geração.

(II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 2; dist. XXXI, q. 1. a. 1; IV Cont. Gent., cap. L, LI, LII; De Malo, q. 4, a. 1; Compend. Theol., cap. CXCVI; Ad Rom., cap. V, lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o primeiro pecado do primeiro pai não se lhe transmitiu aos descendentes pela geração.

1. — Pois, diz a Escritura (Ez 18): o filho não carregará com a iniquidade do pai. Ora, carregaria, se dele a recebesse. Logo, ninguém herda, pela geração, o pecado de nenhum dos pais.

2. Demais. — O acidente não se transmite pela geração, sem a transmissão do sujeito, porque o acidente não passa de um sujeito para outro. Ora, a alma racional, sujeito da culpa, não se transmite pela geração, como já se demonstrou na primeira parte. Logo, também nenhuma outra culpa pode se transmitir por ela.

3. Demais. — Tudo o que se transmite pela geração humana é causada pelo sêmen. Ora, o sêmen não pode causar o pecado, por lhe faltar a parte racional da alma, causa única deste. Logo, não podemos herdar nenhum pecado pela geração.

4. Demais. — O que é de natureza mais perfeita age mais intensamente. Ora, a carne perfeita não pode macular a alma, que lhe está unida; do contrário esta, enquanto unida aquela, não poderia purificar-se da culpa original. Logo, com maior razão, não pode o sêmen macular a alma.

5. Demais. — O Filósofo diz: ninguém critica os defeituosos de nascença, mas, os que o são por desídia e negligência. Ora, chamam-se defeituosos de nascença os que tem um defeito de origem. Logo, pela origem, nada é susceptível e críticas, nem é pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 5): por um homem entrou o pecado neste mundo. O que não se pode entender a modo de imitação, pois diz ainda a Escritura (Sb 2): por inveja do diabo entrou no mundo a morte. Logo, só pela geração do primeiro homem entrou o pecado no mundo.

SOLUÇÃO. — A fé católica nos leva a admitir que o primeiro pecado do primeiro homem se lhe transmitiu pela geração, aos descendentes. E por isso as crianças recém-nascidas são conduzidas ao batismo, como para se lavarem da mácula da culpa. O contrário é heresia pelagiana, conforme Agostinho o mostra em muitos dos seus livros.

Diversas são porém as vias seguidas para se investigar como o pecado do primeiro pai pode se lhe transmitir aos descendentes. — Assim certos, considerando ser o sujeito do pecado a alma racional,

concluíram que, transmitindo-se ela pelo sêmen, de uma alma maculada há de derivar outra maculada. — Outros, porém, repudiando esta opinião como errônea, esforçam-se por mostrar como a culpa da alma do pai se transmite à prole, mesmo se a alma não se transmite, porque à prole passam os defeitos corpóreos paternos. Assim, um leproso gera outro leproso, um gotoso, outro gotoso, por uma certa corrupção do sêmen, embora essa corrupção não seja denominada lepra ou gota. Ora, como o corpo é proporcionado à alma, e o defeito desta redunde naquele, e inversamente, assim também, dizem, o defeito culposo da alma deriva para a prole, com a transmissão do sêmen, embora este não seja atualmente sujeito da culpa.

Mas, todas estas explicações são insuficientes. Pois, concedamos que certos defeitos corpóreos se transmitam pela geração, dos pais para a prole. E que também certos defeitos da alma sejam conseqüência de uma indisposição do corpo, como quando de fátuos nascem fátuos. Apesar disto, porém, o defeito de nascença exclui a essência da culpa — a ser voluntária. Por onde, ainda admitindo que a alma racional se transmita, por isso mesmo que a mácula da alma do descendente não lhe depende da vontade, não existe a essência da culpa, que provoca a pena. Pois, como diz o Filósofo: ninguém acusará a um cego nato, mas antes, todos se compadecerão dele.

E, portanto, devemos proceder por outra via e dizer, que os homens nascidos de Adão podem considerar-se como um só homem, por terem a mesma natureza herdada do primeiro pai. Assim também, na ordem civil, todos os homens da mesma comunidade consideram-se como quase um só corpo, e toda a comunidade, como quase um homem. E também diz Porfírio: pela participação da espécie, muitos homens constituem um só homem. Por onde, os homens nascidos de Adão constituem como que muitos membros de um só corpo. Ora, o ato de um membro corpóreo, p. ex., da mão, é voluntário, não por vontade dela própria, mas por vontade da alma, motora primeira dos membros. Por isso o homicídio que a mão cometer não se lhe imputará como pecado, se a considerarmos em si mesma, separada do corpo; mas, se lhe imputa, enquanto parte do homem, movida pelo primeiro princípio motor deste. Assim pois, a desordem existente num determinado homem, gerado de Adão, não é voluntária, por vontade daquele, mas pela deste, que move, pela moção da geração, todos os que dele receberam a origem, assim como a vontade da alma move a agirem todos os membros do corpo. Por onde, o pecado assim originado do primeiro pai, para a sua descendência, chama-se original, do mesmo modo que derivado da alma para os membros do corpo, se chama atual. E assim como este, cometido por um membro, não é pecado desse membro, senão enquanto parte do homem, sendo por isso chamado pecado humano; assim também o pecado original não é pecado de uma determinada pessoa, senão na medida em que esta recebeu a natureza do primeiro pai, sendo por isso chamado pecado da natureza, conforme aquilo da Escritura (Ef 2):éramos por natureza filhos da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que o filho não carrega com o pecado do pai por não ser por causa deste, castigado, salvo se lhe participa da culpa. Ora, tal se dá na questão vertente: pela geração passa a culpa do pai para o filho, assim como, pela imitação, se transmite o pecado atual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a alma racional não se transmute, por não poder o sêmen causá-la, este predispõe contudo para ela. Por onde, pela virtude seminal, a natureza humana passa do pai para a prole e, simultaneamente com a natureza, a sua deficiência. Por isso, quem nasce é consorte do primeiro pai na culpa, por ter recebido dele a natureza, por via da geração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a culpa não exista atualmente no sêmen, nele existe contudo virtualmente a natureza humana, contaminada por aquela.

RESPOSTA À QUARTA. — O sêmen é o princípio da geração, o ato próprio da natureza, a cuja propagação ele serve. Por isso a alma se macula, mais pelo sêmen, do que pela carne já perfeita e já particularizada numa certa pessoa.

RESPOSTA À QUINTA. — O que é de nascença não é susceptível de acusação, se considerarmos, em si, quem assim nasceu. Considerado porém como referido a algum princípio, pode sê-lo. Assim, quem nasce sofre a ignomínia da raça, causada pela culpa de algum progenitor.

Art. 2 — Se também os outros pecados, quer do primeiro pai, quer dos pais imediatos, se transmitem aos descendentes.

(II Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1; IV Cont. Gent., cap. LII; De Malo, q. 4, a. 8; Compend. Theol., cap. CXCVII; Ad Rom., cap. V, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que também os outros pecados, quer do primeiro pai, quer dos pais imediatos, se transmitem aos descendentes.

1. — Pois, a pena nunca é devida senão à culpa. Ora, certos são punidos, segundo o juízo divino, pelo pecado dos pais imediatos, conforme está na Escritura (Ex 20): eu sou o Deus forte e zeloso que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração. E também pelo juízo humano, no crime de lesa majestade, os filhos são deserdados, por causa do pecado dos pais. Logo, também a culpa dos próximos progenitores transmite-se aos descendentes.

2. Demais. — É mais fácil transmitir a outro o que um ser tem por si mesmo, do que o recebido de outro. Assim, ao fogo é mais fácil aquecer, do que à água quente. Ora, o homem, pela geração, transmite à prole o pecado recebido de Adão. Logo, com maior razão, o pecado por ele próprio cometido.

3. Demais. — Contraímos do primeiro pai o pecado original, por existirmos nele como no princípio da natureza, pelo mesmo corrompida. Semelhantemente, também existimos nos nossos progenitores próximos, como em certos princípios da natureza, que, embora corrupta, pode ainda corromper-se mais pelo pecado, conforme aquilo da Escritura (Ap 22): aquele que está sujo, suje-se ainda. Logo, os filhos contraem os pecados tanto dos progenitores próximos, como do primeiro pai, pela geração.

Mas, *em contrário*. — O bem é, mais que o mal, difusivo de si. Ora, os méritos dos progenitores próximos não se transmitem aos descendentes. Logo, nem os pecados, com maior razão.

SOLUÇÃO. — Agostinho ventila esta questão e a deixa sem resposta. Mas quem nela atentar, compreenderá ser impossível transmitir-se pela geração qualquer pecado, dos progenitores próximos, ou mesmo do primeiro pai exceto o primeiro. E a razão está em o homem gerar outro homem semelhante a si específica e não, individualmente. Por isso, tudo o que pertence diretamente ao indivíduo, como os atos pessoais e o que lhes diz respeito, não passa de pais a filhos. Assim, o gramático não transmite ao filho a ciência gramatical, adquirida com estudo próprio. Ao contrário, aos filhos se transmite o que pertence à natureza específica, salvo se houver falha nessa natureza; assim, não falhando ela, o ser que tem olhos gera outro igualmente com eles. E se for a natureza forte, até certos acidentes individuais, pertinentes à sua disposição, transmitem-se aos filhos, tais como a rapidez do corpo, a bondade do engenho e semelhantes. De nenhum modo porém se transmite, como já se disse, o que é puramente pessoal. Ora, assim como a nossa pessoa tem certos atributos próprios e certos outros pelo dom da graça, assim também a natureza pode, por si, ter uns, — causados pelos princípios próprios, — e outros, pelo dom da graça. E deste modo, a justiça original, como já dissemos na Primeira

Parte, era um determinado dom da graça conferido por Deus a toda a natureza humana, na pessoa do primeiro pai; e este, pelo pecado original, a perdeu: por onde, assim como essa justiça original haveria de transmitir-se aos pósteros, simultaneamente com a natureza, o mesmo teria de se dar com a desordem oposta. Mas, os outros pecados atuais, quer do primeiro pai, quer dos outros, não corrompem a natureza no que ela tem de próprio, senão só no particular à pessoa, i.é, no concernente à inclinação para o ato. E por isso tais pecados não se transmitem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, os filhos não são castigados nunca, em lugar dos pais, por uma pena espiritual, salvo se participarem da culpa, pela origem ou pela imitação, porque todas as almas procedem imediatamente de Deus, como diz a Escritura (Ez 18). Mas em lugar dos pais, são às vezes punidos por uma pena corpórea, de acordo com o juízo divino ou humano, por serem algo deles, quanto ao corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que um ser tem de próprio e transmissível pode mais facilmente transmitir. Ora, transmissíveis não são os pecados atuais dos nossos progenitores próximos, por serem sumamente pessoais, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O primeiro pecado corrompeu a natureza humana em si mesma; ao passo que os outros a corrompem por uma corrupção pessoal.

Art. 3 — Se o pecado do primeiro pai se transmitiu, pela geração, a todos os homens.

(III, q. 27, a. 2; q. 31, a. 8; II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 2; dist. XXXI, q. 1, a. 2; III, dist. 3, q. 3, a. 4, q^a 1; IV, dist. XLIII, a. 4, q^a 1, ad 3; IV Cont. Gent., cap. sqq., LXXXIII; De Malo, q. 4, a. 6; Quodl., VI, q. 5, a. 1; In Psalm., L; Ad Rom., cap. V, lect. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado do primeiro pai não se transmitiu pela geração, a todos os homens.

1. — Pois, a morte é pena conseqüente ao pecado original. Ora, nem todos os gerados da raça de Adão hão de morrer. Assim, não hão de morrer nunca os vivos por ocasião do advento do Senhor, conforme diz a Escritura (1 Ts 4): Nós que vivemos não preveniremos aqueles que dormirão, pelo advento do Senhor. Logo, esses não contraíram o pecado original.

2. Demais. — Ninguém dá o que não tem. Ora, quem é batizado não tem o pecado original. Logo, não o transmite à prole.

3. Demais. — O dom de Cristo é maior que o pecado de Adão, como diz o Apóstolo. Ora, esse dom não se transmite a todos os homens. Logo, nem o pecado de Adão.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 5): a morte passou a todos os homens por um homem, no qual todos pecaram.

SOLUÇÃO. — Segundo a fé católica, devemos admitir firmemente que, com a só exceção de Cristo, todos os homens, nascidos de Adão, contraíram deste o pecado original. Do contrário, nem todos precisariam da redenção de Cristo; o que é errôneo. E a razão disto pode fundar-se no que já foi dito: pelo pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes a culpa original, assim como pela vontade da alma, imprimindo o movimento aos membros, transmite-se a estes o pecado atual. Ora, é manifesto que o pecado atual pode transmitir-se a todos os membros susceptíveis, por natureza, de

serem movidos pela vontade. Por onde também a culpa original se transmite a todos os originados de Adão pelo movimento da geração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É opinião mais provável e conveniente, que todos os vivos por ocasião do advento do Senhor morrerão, mas depois de breve tempo ressurgirão, como mais adiante se dirá com maior desenvolvimento. Se porém, for verdade, como outros dizem, que nunca hão de morrer, conforme as várias opiniões expostas por Jerônimo, deve-se responder à objeção, dizendo que, nesses tais, embora não morram, há contudo o reato da morte, se bem os livre Deus da pena, ele senhor de perdoar também as penas dos pecados atuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo livra do reato do pecado original, e faz a alma recuperar a graça, no respeitante à alma. Permanece porém atualmente o pecado original, quanto ao incentivo, consistente na desordem das partes inferiores da alma e também do corpo, pelo qual e não pela alma, o homem gera. E por isso os batizados transmitem o pecado original. Pois os pais não geram enquanto renovados pelo batismo, mas enquanto conservam ainda resquícios do antigo pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o pecado de Adão se transmitiu a todos os dele gerados corporalmente, assim também a graça de Cristo se transmite a todos os gerados dele, espiritualmente, pela fé e pelo batismo. E não só para perdoar a culpa do primeiro pai, mas também os pecados atuais, e para nos introduzir na glória.

Art. 4 — Se quem fosse milagrosamente formado de carne humana, contrairia o pecado original.

(II Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2, ad 3; dist. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 5; III, dist. II, q. 1, a. 2, q^a 2, ad 2; De Malo, q. 4, a. 7).

O quarto discute-se assim. — Parece que quem fosse milagrosamente formado de carne humana, contrairia o pecado original.

1. — Pois, como diz uma Glosa, na carne de Adão se lhe corrompeu toda a posteridade; porque esta não nasceu dele primeiro, no lugar da vida, mas depois, no do exílio. Ora, quem fosse formado do modo supra dito, a esse a carne lhe seria gerada no lugar do exílio. Logo, contrairia o pecado original.

2. Demais. — A causa do pecado original foi à contaminação da alma pela carne. Ora, a nossa carne está totalmente contaminada. Logo, a alma contrairia a contaminação do pecado original, qualquer que fosse a parte da carne de que fôssemos formados.

3. Demais. — O pecado original procede do primeiro pai, por termos todos existido nele, pecador. Ora, todos os que fossem formados de carne humana haveriam de ter existido em Adão. Logo, contrairiam o pecado original.

Mas, *em contrário*, quem fosse formado milagrosamente de carne humana não teria existido em Adão, quanto à origem seminal, que só causa a transmissão do pecado original, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o pecado original se transmitiu do primeiro pai aos seus descendentes por serem estes promovidos à geração por aquele, assim como os membros são levados pela alma à prática do pecado atual. Ora, o ato gerador não se dá senão pela virtude geratriz ativa. Por onde, só contraem o pecado original os descendentes de Adão, por uma virtude geratriz ativa, dele originalmente derivada. E isso é proceder dele por geração seminal, pois a virtude seminal não é senão a virtude

geratriz ativa. Ora, o formado da carne humana por virtude divina manifestamente não teria a sua virtude ativa derivada de Adão. E portanto, não contrairia o pecado original; assim como o ato da mão não se incluiria no pecado humano, se não fosse movida pela vontade do homem, mas por algum motor extrínseco.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Adão não tomou o rumo do exílio senão depois do pecado. Por onde, não por causa do lugar do exílio, mas, por causa do pecado, é que se a culpa original transmitiu aos produzidos pela geração ativa de Adão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A carne não contamina a alma senão enquanto princípio gerador ativo, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem fosse formado de carne humana teria preexistido em Adão pela substância corpórea, mas não pela virtude seminal, como já se disse. E logo, não contrairia o pecado original.

Art. 5 — Adão não tendo pecado, se os filhos de Adão e Eva contrairiam o pecado original, se só ela tivesse pecado.

(II Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2, ad 4; IV, dist. 1, q. 2, a. 2, q^a 2, ad 1; De Malo, q. 4, a. 7, ad 4, 5; Ad Rom., cap. V, lect. III; 1 Cor., cap. XV, lect. III).

O quinto discute-se assim. — Parece que os filhos de Adão e Eva contrairiam o pecado original, se só ela tivesse pecado.

1. — Pois, contraímos dos pais o pecado original por termos preexistido neles, conforme aquilo do Apóstolo: no qual todos pecaram. Ora, o homem preexiste tanto no pai como na mãe. Logo, contrairíamos o pecado original pelo pecado tanto desta como daquele.

2. Demais. — Se só Eva tivesse pecado, os filhos nasceriam passíveis e mortais. Pois, a mãe é a que dá a matéria da geração, como diz o Filósofo; ora, a morte e toda passibilidade decorrem necessariamente da matéria. Mas, a passibilidade e a morte inevitável são penas do pecado original. Logo, se só Eva tivesse pecado, os filhos contrairiam o pecado original.

3. Demais. — Damasceno diz, que o Espírito Santo preabitou na Virgem, de quem havia de nascer Cristo, sem pecado original, purificando-a. Ora, essa purificação não teria sido necessária se a mácula do pecado original não se contraísse pela mãe. E portanto, se só Eva tivesse pecado, os filhos contrairiam o pecado original.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 5): por um homem entrou o pecado neste mundo. Ora, deveria, mais acertadamente dizer que entrou por ambos, porque ambos pecaram; ou antes, pela mulher, que pecou primeiro, se por ela se transmitisse à prole o pecado original. Logo, não é pela mãe, mas pelo pai, que o pecado original se transmite à prole.

SOLUÇÃO. — A resposta a esta dúvida resulta do que já foi dito. Pois, como já estabelecemos, o pecado original se transmitiu pelo primeiro pai, por dele depender a geração dos filhos. E por isso dissemos que quem fosse só materialmente gerado da carne humana não contrairia o pecado original. Ora, é manifesto, segundo a doutrina dos filósofos, que o pai é o princípio ativo da geração, ao passo que a mãe ministra a matéria. Portanto não é pela mãe, mas pelo pai, que foi contraído o pecado original. Ora,

a esta luz, se não tivesse Adão pecado e Eva sim, os filhos não contrairiam o pecado original. E o inverso se daria se Adão tivesse pecado e não Eva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O filho preexiste no pai como no princípio ativo; mas na mãe, como no princípio material e passivo. Logo, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certos ensinam que se só Eva tivesse pecado, os filhos seriam imunes de culpa, mas, sofreriam a morte inevitável e todas as demais passibilidades decorrentes necessariamente da matéria ministrada pela mãe; não porém como significativas da pena, senão como deficiências naturais. Esta opinião porém não é admissível. Pois, a imortalidade e a impassibilidade no estado primitivo não dependiam da condição da matéria, como já dissemos na Primeira Parte, mas da justiça original, pela qual o corpo estava sujeito à alma, enquanto esta o estivesse a Deus. Ora, a falta de justiça original é o pecado original. Se portanto, Adão não tendo pecado, o pecado original não se transmitisse aos descendentes, só pelo pecado de Eva, é manifesto que nos filhos não haveria falta da justiça original. Logo não haveria neles qualquer passibilidade nem o inevitável da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A purificação proveniente da santa Virgem era necessária, não para evitar a transmissão do pecado original, mas, para a Mãe de Deus resplandecer com máxima pureza. Pois, há nenhum receptáculo digno de Deus, senão o puro, conforme aquilo da Escritura (Sl 92): à tua casa convém santidade, Senhor.

Questão 82: Do pecado original quanto à sua essência.

Em seguida devemos tratar da essência do pecado original. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado original é um hábito.

(II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3, ad 2; De Malo, q. 4, a. 2 ad 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado original não é um hábito.

1. — Pois, o pecado original é a carência da justiça original, como diz Anselmo; e, portanto, é uma privação. Ora, esta se opõe ao hábito. Logo, o pecado original não é um hábito.

2. Demais. — O pecado atual, implica, essencialmente mais que o original, a culpa, por ser por essência mais voluntário. Ora, o hábito do pecado atual não implica essencialmente a culpa; pois, do contrário, quem estivesse dormindo pecaria culposamente. Logo, nenhum hábito original implica a essência da culpa.

3. Demais. — O ato mau sempre precede o mau hábito, porque nenhum hábito mal é infuso, mas adquirido. Ora, o pecado original não é precedido por nenhum ato. Logo, não é hábito.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: por causa do pecado original as crianças são capazes de concupiscência, embora não a exerçam em ato. Ora, a capacidade supõe um hábito. Logo, o pecado original é hábito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, há duas espécies de hábito. — Uma inclina a potência a agir; neste sentido a ciência e a virtude se chamam hábitos, mas, não é hábito o pecado original. — Outra é a disposição de uma natureza, composta de muitos elementos, e que a leva a comportar-se bem ou mal, em determinado caso; e sobretudo quando essa disposição tiver quase se transformado em a natureza, como se dá com a doença e a saúde. E deste modo o pecado original é um hábito. Pois é uma disposição desordenada proveniente da desaparecimento daquela harmonia em que consistia a essência da justiça original. Assim também a doença corpórea é uma disposição desordenada do corpo, que perturba o equilíbrio em que consiste a essência da saúde. Por isso se chama ao pecado original langor da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A doença corpórea tem algo da privação, enquanto perturba o equilíbrio da saúde; e algo de positivo, que é a disposição desordenada dos humores. Assim também o pecado original implica a privação da justiça original, seguida da disposição desordenada das partes da alma. Por onde, não é privação pura, mas um certo hábito corrupto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado atual é uma certa desordem do ato. O original, porém, sendo pecado da natureza, é uma disposição desordenada desta em si mesma; e implica a essência da culpa, enquanto derivada do primeiro pai, como já dissemos. Ora, essa disposição desordenada da natureza implica a essência do hábito, o que não se dá com a desordenada disposição do ato. E, por isso, o pecado original pode ser um hábito, não, porém, o atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção se funda no hábito que inclina a potência para o ato; ora tal hábito não é o pecado original. Pois, não é diretamente que deste resultem certas inclinações para atos desordenados. Mas, indiretamente, pela remoção do obstáculo, i. é, da justiça original, que os impede. Assim também da doença corpórea resulta indiretamente uma inclinação para movimentos corpóreos desordenados. Nem devemos dizer que o pecado original seja um hábito infuso, ou adquirido pelo ato

(salvo, se for do primeiro pai e não, de uma pessoa qualquer), senão que é inato por uma origem viciosa.

Art. 2 — Se num mesmo homem há muitos pecados originais.

(II Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3; Expos. Litt; De Malo, q. 4, a. 8 ad 1; In Psalm. XXXI, L; Ad Rom., cap. IV, lect. I; cap. V, lect.III).

O segundo discute-se assim. — Parece que num mesmo homem há muitos pecados originais.

1. — Pois, como diz a Escritura (Sl 50, 6) eu fui concebido em iniquidade, e em pecados me concebeu minha mãe. Ora, o pecado em que o homem foi concebido é o original. Logo, num mesmo homem há muitos pecados originais.

2. Demais. — Um mesmo hábito não inclina para atos contrários, pois, inclina ao modo da natureza, que só visa um termo. Ora, o pecado original, ainda num mesmo homem, inclina para pecados diversos e contrários. Logo, o pecado original não constitui um só hábito, mas, vários.

3. Demais. — O pecado original contaminou todas as partes da alma. Ora, essas diversas partes são sujeitos diversos do pecado, como do sobredito resulta (q. 74). Ora, como um mesmo pecado não pode existir em sujeitos diversos, resulta que o pecado original não é um só, mas, muitos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 1, 29): Eis aqui o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo; usando o singular, porque o pecado do mundo, que é o original, é um só, como expõe a Glosa a esse lugar.

SOLUÇÃO. — Em cada homem há um só pecado original, do que podemos dar dupla razão. — Uma se funda na causa do pecado original. Pois, como já dissemos, só o primeiro pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes. Por onde, em cada homem, o pecado original é um só, numericamente; e em todos os homens é um só, proporcionalmente, a saber, em relação ao primeiro princípio.

A outra razão pode fundar-se na essência mesma do pecado original. Pois, em toda disposição desordenada, a unidade específica é considerada relativamente à causa, e a unidade numérica, relativamente ao sujeito. E isso bem o mostra a doença corpórea, pois, há doenças especificamente diversas, procedentes de causas diversas, como, da superabundância do calor ou do frio, ou de alguma lesão do pulmão ou do fígado; mas, num mesmo homem não pode haver senão uma mesma doença específica, numericamente. Ora, a causa da disposição corrupta chamada pecado original é só uma, a saber, a privação da justiça original, pela qual deixou a alma de estar sujeita a Deus. E portanto, pecado original é especificamente um só, e num mesmo homem não de existir, mais de um em número. Em homens diversos porém, embora um só, específica e proporcionalmente, tem diversidade numérica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão plural — em pecados — é usada ao modo da divina Escritura, que freqüentemente emprega o número plural pelo singular, como: são mortos os que buscavam a alma do menino. No caso vertente esse uso se explica quer por preexistirem virtualmente, no pecado original, todos os pecados atuais, como num certo princípio, e sendo portanto virtualmente múltiplo; quer pelo pecado do primeiro pai, transmitido pela geração, incluir muitas deformidades, como a soberba, a desobediência, a gula e semelhantemente. Ou por serem muitas as partes da alma contaminadas pelo pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um mesmo hábito não pode inclinar, por si e diretamente, i. é, pela forma própria, a atos contrários; mas nada impede o faça indiretamente e acidentalmente, i. é, removendo o obstáculo, como quando, desaparecido o equilíbrio de um corpo misto, os seus elementos tendem para lugares contrários. E semelhantemente, desaparecido o equilíbrio da justiça original, as diversas potências da alma se dispersam para termos diversos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado original contaminou as diversas partes da alma, enquanto partes de um mesmo todo; assim também a justiça original mantinha na unidade todas essas partes. E portanto, há um só pecado original, assim como só pode haver uma febre, num mesmo homem, embora sejam diversas as partes do corpo contaminadas.

Art. 3 — Se o pecado original é a concupiscência.

(Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3; Expos. Litt.: dist. XXXII, q. 2, a. 1, ad 3; dist. XXXII, q. 1, a. 1, ad 1, 3, 4; De Malo, q. 3, a. 7; q. 4, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado original não é a concupiscência.

1. — Pois, todo pecado é contrário à natureza, como diz Damasceno. Ora, a concupiscência, sendo o ato próprio da potência concupiscível, potência natural, é conforme a natureza. Logo, não é o pecado original.

2. Demais. — O pecado original causou em nós as paixões dos pecados, como se vê no Apóstolo (Rm 7). Ora, há muitas outras paixões, além da concupiscência, como já se estabeleceu. Logo, o pecado original não é a concupiscência, antes que qualquer outra paixão.

3. Demais. — Pelo pecado original desordenaram-se todas as partes da alma, como já se disse. Ora, a inteligência é a suprema dessas partes, como está claro no Filósofo. Logo, o pecado original é mais a ignorância que a concupiscência.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a concupiscência é o reato do pecado original.

SOLUÇÃO. — Cada ser se especifica pela sua forma. Ora, como já se disse, o pecado original se especifica pela sua causa. Logo e necessariamente, a causa do pecado original é a que lhe dá a formalidade. E como coisas opostas têm causas opostas, deve-se fundamentar a causa do pecado original pela da justiça original, que se lhe opõe. Ora, toda a ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava, primária e principalmente, pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim, como já dissemos. Por onde, o afastamento da vontade, de Deus, causou a desordem em todas as outras potências da alma. Portanto, a privação da justiça original, pela qual a vontade estava sujeita a Deus, é o que há de formal no pecado original; enquanto que todas as outras desordens das potências da alma constituem como o elemento material desse pecado. Ora, a desordem dessas outras potências consiste, principalmente em buscarem desordenadamente os bens mutáveis; e essa desordem pode receber a denominação comum de concupiscência. E portanto, o pecado original é, materialmente, concupiscência; formalmente, porém, consiste na falta da justiça original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo no homem a potência concupiscível naturalmente regulada pela razão, a concupiscência é-lhe natural a ele na medida em que se conforma com a ordem da razão. E a que ultrapassa os limites da razão é contra a natureza do homem. Ora, tal é a concupiscência do pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos, as paixões do irascível se reduzem às do concupiscível como às principais; entre as quais a concupiscência move mais veementemente e é mais sentida, como já antes estabelecemos. E por isso, é-lhe atribuído o pecado original, como sendo a principal e de certo modo, inclusiva de todas as outras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como nos bons o intelecto e a razão têm a supremacia; assim nos maus e inversamente, desempenha o papel principal a parte inferior da alma, que obnubila a razão e a arrasta, como já se disse. E por isso o pecado original é considerado antes como concupiscência que como ignorância; embora também a ignorância esteja contida entre as deficiências materiais do pecado original.

Art. 4 — Se o pecado original se manifesta igualmente em todos.

(II Sent., dist. XXXII, q. 1, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado original não se manifesta igualmente em todos.

1. — Pois, o pecado original é a concupiscência desordenada, como já se disse. Ora, nem todos são igualmente inclinados à concupiscência. Logo, o pecado original não se manifesta igualmente em todos.

2. Demais. — O pecado original é uma disposição desordenada da alma; assim como a doença o é do corpo. Ora, a doença é susceptível de mais e de menos. Logo, também o pecado original.

3. Demais. — Agostinho diz que a sensualidade transmite o pecado original à prole. Ora um desenvolve maior sensualidade que outro, no ato da geração. Logo, o pecado original pode existir em um mais que em outro.

Mas, *em contrário*, o pecado original é o pecado da natureza, como já se disse. Ora, a natureza de todos é igual. Logo, também o pecado original.

SOLUÇÃO. — Dois elementos há no pecado original: a falta da justiça original e a relação dessa falta com o pecado do primeiro pai, do qual é derivada por uma origem viciosa. — Ora, quanto ao primeiro elemento, o pecado original não é susceptível de mais nem de menos. Porque nos privou totalmente do dom da justiça original; ora, as privações que privam totalmente, como a morte e as trevas, não são susceptíveis de mais nem de menos, como já se disse. — Semelhantemente, nem quanto ao segundo. Pois, todas se relacionam igualmente com o primeiro princípio da origem viciosa, donde derivou essencialmente para o pecado original a culpa; ora, relações não são susceptíveis de mais nem de menos. — Por onde é manifesto, que o pecado original não se manifesta em um mais que em outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Roto o vínculo da justiça original, que mantinha na ordem, todas as potências da alma, cada uma delas obedece à sua tendência própria, e tanto mais veemente, quanto mais forte. Ora, sucede que certas potências da alma são mais fortes em um que em outro, por causa das diversas compleições do corpo. Portanto, o ser um mais inclinado que outro à concupiscência não provém do pecado original. Porque em todos foi igualmente roto o vínculo da justiça original, e igualmente em todos as partes inferiores da alma foram abandonadas a si próprias. Mas isso provém da diversa disposição das potências, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A doença do corpo não tem em todos causa igual, mesmo se for especificamente a mesma. Assim, na febre proveniente da bília putrefata a putrefação pode ser maior

ou menor e mais próxima ou mais remota do princípio vital. Ao passo que a causa do pecado original é igual em todos. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A sensualidade transmitente do pecado original à prole não é a sensualidade atual. Pois, dado que o poder divino concedesse a alguém o não sentir nenhuma sensualidade desordenada no ato da geração, ainda assim transmitiria à prole o pecado original. Mas devemos considerar essa sensualidade como a habitual, que torna o apetite sensitivo insubmisso à razão, roto o vínculo da justiça original. Ora, tal sensualidade é a mesma em todos.

Questão 83: Do sujeito do pecado original.

Em seguida devemos tratar do sujeito do pecado original. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado original está mais na carne que na alma.

(II Sent., dist. XVIII, q. 2, a. 1, ad. 3; dist. XXX, q. q, a. 2, ad 4; dist. XXXI, q. 1, a. 1, ad 2, 4; dist. XXXIII, q. 1, a. 3, ad 4; De Malo, q. 4, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado original está mais na carne que na alma.

1. — Pois, a repugnância da carne com a alma procede da corrupção do pecado original. Ora, a raiz dessa repugnância está na carne, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 7): sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito. Logo, o pecado original está principalmente na carne.

2. Demais. — Tudo está mais na causa que no efeito; assim o calor esta mais no fogo que aquece, do que na água aquecida. Ora, a alma sofre a contaminação do pecado original, por meio do sêmen carnal. Logo, o pecado original está mais na carne que na alma.

3. Demais. — Contraímos o pecado original do primeiro pai, porque preexistimos nele pelo gérmen seminal. Ora, nele não preexistimos pela alma, mas só pela carne. Logo, o pecado original não está na alma, mas na carne.

4. Demais. — A alma racional criada por Deus é infundida no corpo. Se portanto, a alma fosse contaminada pelo pecado original, sê-lo-ia desde a sua criação ou infusão. E assim, Deus, causa da criação e da infusão, seria também a causa do pecado.

5. Demais. — Ninguém que tenha sabedoria iria despejar um licor precioso num vaso, do qual sabe que o contaminará. Se portanto a alma, pela sua união com o corpo, pudesse contaminar-se com a mácula da culpa original, Deus, que é a sabedoria mesma, nunca haveria de infundi-la em tal corpo. Ora, se a infunde, é que ela não fica maculada pela carne. Portanto, o pecado original não está na alma, mas na carne.

Mas, *em contrário*, o sujeito de uma virtude e de um vício ou pecado, é o mesmo que o da virtude ou vício contrários. Ora, a carne não pode ser sujeito da virtude, pois, como diz o Apóstolo (Rm 7), eu sei que em mim, quero dizer, na minha carne, não habita o bem. Logo, a carne não pode ser o sujeito do pecado original, mas só a alma.

SOLUÇÃO. — Uma coisa pode estar em outra de dois modos: como na causa, principal ou instrumental, ou como no sujeito. Por onde, o pecado original de todos os homens preexistiu por certo, em Adão, como na causa primeira principal, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 5): no qual todos pecaram. Por outro lado, o pecado original preexistia no sêmen do corpo, como na causa instrumental, porque é pela virtude ativa do sêmen que ele se transmite à prole simultaneamente com a natureza humana. Mas, o pecado original de nenhum modo pode ter a carne como sujeito, mas só a alma.

E a razão é que, como já dissemos, pela vontade do primeiro pai, o pecado original se lhe transmitiu aos descendentes, por via de geração, assim como da vontade de um homem o pecado atual se lhe deriva para as outras partes. E nesta derivação notamos o seguinte. Tudo o redundante da moção da vontade, de pecar, para qualquer parte do homem, de algum modo participante do pecado, seja, como sujeito, seja, como instrumento, tudo isso implica essencialmente a culpa. Assim, a vontade da gula faz o concupiscível desejar o alimento, e leva as mãos e a boca a tomarem-no, que, enquanto movidas pela

vontade ao pecado, são instrumentos deste. Porém o ulterior redundante na potência nutritiva, e nos membros interiores, de natureza a não serem movidos pela vontade, não implica a culpa essencialmente.

Assim pois, podendo a alma ser sujeito da culpa, e a carne, em si mesma, não, toda a corrupção do primeiro pecado, que atinge a alma, implica a culpa; o que porém não a atinge implica, não culpa, mas a pena. Portanto, a alma, e não a carne, é o sujeito do pecado original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, o Apóstolo se refere no lugar citado ao homem já redimido, libertado da culpa, mas sujeito à pena, e por isso diz que o pecado habita na carne. Mas daqui se não segue seja a carne sujeito da culpa, mas só da pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original tem no sêmen a sua causa instrumental. Ora, não é necessário que o existente na causa instrumental nesta exista mais principalmente que no efeito, senão só na causa principal. Edeste modo o pecado original existiu mais principalmente em Adão, em quem existiu como pecado atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma de um homem qualquer não preexistiu, seminalmente em Adão pecador, como no seu princípio efetivo, mas como no princípio dispositivo. Porque o sêmen corpóreo, transmitido por Adão, não tem a virtude de produzir a alma racional, mas, só a de dispô-la.

RESPOSTA À QUARTA. — A mácula do pecado original de nenhum modo foi causada por Deus, mas só pelo pecado do primeiro pai, mediante a geração carnal. Logo, a criação, implicando relação da alma só com Deus, não se pode dizer que por ela fosse maculada. A infusão porém implica relação com Deus, que infunde, e com a carne, na qual é a alma infundida. Logo, considerada a relação com Deus, que infunde, não se pode dizer que pela infusão a alma seja maculada, mas só levando-se em conta a relação com o corpo em que é infundida.

RESPOSTA À QUINTA. — O bem comum tem preferência sobre o particular. Por isso, Deus, de conformidade com a sua sabedoria, não derroga para evitar o contágio particular de uma alma, a ordem universal das coisas, que exige seja ela infundida em tal corpo. Sobretudo por ser da natureza da alma não começar a existir senão unida ao corpo, como se demonstrou na Primeira Parte. Pois, é-lhe melhor a ela assim existir, segundo a natureza, do que não existir de nenhum modo; sobretudo por poder, pela graça, livrar-se da condenação.

Art. 2 — Se o pecado original está mais na essência da alma que nas potências.

(II Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 1; De Verit., q. 25, a. 6; q. 27, a. 6, ad 2; De Malo, q. 4, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado original não está mais na essência da alma que nas potências.

1. — Pois é natural à alma ser sujeito do pecado, por poder ser movida pela vontade. Ora, não a essência da alma é a movida pela vontade, mas sim as suas potências. Logo, o pecado original não atingiu a essência da alma, mas só as suas potências.

2. Demais. — O pecado original se opõe à justiça original. Ora, esta havia de estar em alguma potência da alma, sujeito da virtude. Logo, também o pecado original está mais nas potências que na essência da alma.

3. Demais. — Assim como da carne o pecado original derivou para a alma, assim da essência desta derivou-lhe para as potências. Ora, o pecado original está mais na alma que na carne. Logo, também mais nas potências, que na essência da alma.

4. Demais. — Tem-se como concupiscência o pecado original, conforme já se disse. Ora, a concupiscência tem sua sede nas potências da alma. Logo, também o pecado original.

Mas, *em contrário*, o pecado original é considerado um pecado natural, como já se disse. Ora, a alma é por essência, e não pelas suas potências, como já se estabeleceu na Primeira Parte, a forma e a natureza do corpo. Logo, ela é principalmente e por essência o sujeito do pecado original.

SOLUÇÃO. — A alma é principalmente sujeito de um pecado, pelo que a torna primariamente causa motora desse pecado. Assim, se a causa motiva do pecado for o deleite sensível, residente na potência sensitiva, como seu objeto próprio, segue-se que essa potência é o sujeito próprio desse pecado. Ora, é manifesto, o pecado original foi causado pela geração. Portanto, por onde a alma entra primeiramente em contato com a geração do homem, por aí ela é o sujeito primeiro do pecado original. Ora, a geração entra em contato com a alma, como seu termo, enquanto forma do corpo, o que por essência própria lhe convém, segundo já demonstramos na Primeira Parte. Logo, a alma é por essência o sujeito primeiro do pecado original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como o movimento da vontade do homem atinge-lhe propriamente, as potências, e não a essência da alma, assim o movimento da vontade do primeiro gerador atinge primeiramente, por via da geração, a essência da alma, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também a justiça original se inclina, primordialmente na essência da alma; pois, era um dom de Deus à natureza humana, próprio mais de tal essência, que das suas potências. Pois, estas pertencem mais à pessoa, enquanto princípio de atos pessoais. Por onde, os sujeitos próprios dos pecados atuais é que são pecados pessoais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo está para a alma como a matéria para a forma; esta, embora posterior na ordem da geração, é anterior na da perfeição e da natureza. Ora, a essência da alma está para as potências, como o sujeito para os acidentes próprios, posteriores ao sujeito, tanto na ordem da geração, como na da perfeição. Portanto a comparação não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — A concupiscência desempenha, no pecado original, o papel de matéria e conseqüência, segundo já se disse.

Art. 3 — Se o pecado original contaminou mais a vontade que as outras faculdades.

(II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3; De Verit., q. 25, a. 6; De Malo, q. 4, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado original não contaminou mais a vontade que as outras faculdades.

1. — Pois, todo pecado pertence principalmente à potência por cujo ato foi causado. Ora, o pecado original foi causado pelo ato da potência geratriz. Logo, dentre as demais potências da alma, parece pertencer antes à potência geratriz.

2. Demais. — O pecado original transmite-se pelo sêmen carnal. Ora, as outras potências da alma são mais próximas da carne, que a vontade; como se vê claramente em todas as potências sensitivas, que se servem de órgão corpóreo. Logo, nelas, mais que na vontade, está o pecado original.

3. Demais. — O intelecto tem prioridade sobre a vontade, pois esta não pode querer senão o bem conhecido. Se portanto o pecado original contaminou todas as potências da alma, parece que contaminou primeiro o intelecto, como sendo a mais importante.

Mas, *em contrário*, a justiça original diz respeito, primariamente, à vontade, pois, consiste na retidão da vontade, como diz Anselmo. Logo, o pecado original, que se lhe opõe, respeita, antes de tudo, a vontade.

SOLUÇÃO. — Dois aspectos devemos levar em conta no contágio do pecado original. Primeiro, a sua inerência ao sujeito; e por aí diz respeito, primariamente, à essência da alma, como já se disse. Em seguida devemos considerar-lhe a inclinação para o ato; e, por aí respeita às potências da alma. Ora, ele há de respeitar, primária e necessariamente a que tem a inclinação primeira para o pecado. E como esta é a vontade, segundo já se demonstrou, o pecado original há de lhe dizer respeito em primeiro lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado original não é causado no homem pela potência geratriz da prole; mas pelo ato da potência geratriz do pai. Por onde, não é necessário seja a sua potência geratriz o sujeito primeiro do pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original tem dupla derivação: uma, da carne para a alma; outra, da essência da alma para as potências. A primeira é conforme à ordem da geração; a segunda, à da perfeição. E portanto, embora as potências sensitivas sejam mais próximas à carne; como porém a vontade está mais chegada à essência da alma, como potência superior que é, será a primeira a receber a contaminação do pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto de certa maneira precede à vontade, por propor-lhe o seu objeto. De outro modo porém a vontade precede o intelecto, na ordem da moção para o ato, moção essa que implica o pecado.

Art. 4 — Se as referidas potências — a geratriz, a potência concupiscível e o sentido do tacto, foram mais contaminadas que as outras.

(II Sent., dist., XXXI, q. 2, a. 2: De Verit., q. 25; a. 6; De Malo, q. 4, a. 2, ad 12; a. 5, ad 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que as referidas potências não foram mais contaminadas que as outras.

1. — Pois, parece que o contágio do pecado original há de ter atingido sobretudo aquela parte da alma susceptível de ser o sujeito primário do pecado. Ora, esta é a parte racional, e sobretudo à vontade. Logo, esta foi sobretudo à contaminada pelo pecado original.

2. Demais. — Nenhuma potência da alma é contaminada pela culpa, senão enquanto pode obedecer à razão. Ora, a potência geratriz não o pode, como o diz Aristóteles. Logo, não foi sobretudo essa a potência contaminada pelo pecado original.

3. Demais. — Dentre os sentidos é o da visão o mais espiritual e achegado à razão, por distinguir mais diferenças entre as coisas, como diz Aristóteles. Ora, o contágio da culpa atingiu principalmente a razão. Logo, o sentido da visão foi mais contaminado que o tato.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que o contágio da culpa original manifestou-se sobretudo no movimento dos membros genitais, desobedientes à razão. Ora, esses membros servem à potência geratriz, no comércio sexual, onde o prazer depende do tato, que excita sobretudo a concupiscência. Logo, o contágio do pecado original atingiu sobretudo estas três potências: a geratriz, a concupiscível e o sentido do tacto.

SOLUÇÃO. — Costuma-se chamar contaminação sobretudo aquela corrupção que naturalmente se transmite a outrem; por isso as doenças contagiosas, como a lepra, a sarna e semelhantes, chamam-se contaminações. Ora, a corrupção do pecado original se transmite pelo ato da geração, como já se disse. Por onde, consideram-se sobretudo como contaminadas as potências concorrentes nesse ato. Ora, tal ato serve à potência geratriz, como ordenado para a geração; e implica o prazer do tacto, objeto por excelência da potência concupiscível. E portanto, como se consideram corruptas pelo pecado original todas as partes da alma, corruptas principalmente e contaminadas se consideram as três referidas potências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado original, enquanto inclina para os pecados atuais, atingiu principalmente a vontade, como já se disse. Mas enquanto se transmite à prole, atingiu as faculdades preditas, proximamente, e a vontade, remotamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A contaminação da culpa atual só atinge as potências movidas pela vontade do pecador. Ora, a contaminação da culpa original derivou não, da vontade daquele que a contraiu, mas, da geração natural, à qual serve a potência geratriz. Logo, há nela a contaminação do pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A visão não concerne ao ato gerador senão como disposição remota, enquanto que, por ela, se manifesta a forma concupiscível¹. Ao passo que o prazer se completa pelo tacto. Por isso o contágio em questão se atribui mais ao tacto que à vista.

Questão 84: Da causa do pecado, enquanto é um causa de outro.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado, enquanto é um causa de outro. E, nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a cobiça é a raiz de todos os pecados.

(Art. seq.; II^a-II^{ae}, q 119, a.2. ad 1; II Sent., dist., V, q. q. 1. a. 3, ad 1; dist. XXII, q. 1, a. 1, ad 7; dist. XLII, q. 2, a. 1 ; a. 3, ad 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 1; I ad Tim., cap. VI, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a cobiça não é a raiz de todos os pecados.

1. — Pois, a cobiça, que é o desejo imoderado das riquezas, opõe-se à virtude da liberalidade. Ora, esta não é a raiz de todas as virtudes. Logo, a cobiça não o é de todos os vícios.

2. Demais. — O desejo dos meios procede do desejo do fim. Ora, as riquezas são desejadas pela cobiça só por serem úteis a algum, como diz Aristóteles. Logo, a cobiça não é a raiz de todos os pecados, mas se radica numa origem anterior.

3. Demais. — A avareza, considerada como cobiça, nasce freqüentemente de outros pecados; assim, quando se deseja o dinheiro por causa da ambição, ou para satisfazer à gula. Logo, não é a raiz de todos os pecados.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Tm 6, 10): a raiz de todos os males é a avareza.

SOLUÇÃO. — Certos tomam a cobiça em tríplice acepção. Primeiro, como o desejo desordenado das riquezas, sendo então, um pecado especial. Segundo, como implicando o desejo desordenado de qualquer bem temporal e, então constitui o gênero de todos os pecados, pois, todos implicam a tendência desordenada para os bens transitórios, como já se disse (q. 72, a. 2). Terceiro, como significando uma certa inclinação da natureza corrupta para desejar desordenadamente bens corruptíveis. E, então se diz que a cobiça é a raiz de todos os pecados, por semelhança com a raiz da árvore, que tira da terra o alimento. Do mesmo modo, todos os pecados nascem do amor das coisas temporais.

Ora, não obstante verdadeiras, essas distinções parecem não se incluírem na intenção do Apóstolo, que considerou a cobiça como a raiz de todos os pecados. Pois, ele se dirige manifestamente contra aqueles que, querendo fazer-se ricos, caem na tentação e no laço do diabo, porque a raiz de todos os males é a avareza. Por onde é manifesto que se refere à cobiça como desejo desordenado das riquezas. E, a esta luz, devemos ter que a cobiça, como pecado especial, é considerada raiz de todos os pecados, por semelhança com a raiz da árvore, a toda a qual dá o alimento. Pois, segundo vemos por meio das riquezas o homem adquire a faculdade de cometer qualquer pecado e de satisfazer o desejo de qualquer deles. Porque o dinheiro o ajuda a possuir quaisquer bens temporais, conforme aquilo da Escritura (Ecle 10, 19): todas as coisas obedecem o dinheiro. Por onde é claro que a cobiça das riquezas é a raiz de todos os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude e o pecado não têm a mesma origem. Pois, este nasce do desejo dos bens mutáveis; e por isso se considera como raiz de todos os pecados o desejo daqueles bens temporais que ajudam a conseguir todos os outros. Ao passo que a virtude nasce do desejo do bem imutável e, por isso, a caridade, que é o amor de Deus, é considerada a raiz das virtudes, conforme aquilo da Escritura (Ef 3, 17): arraigados e fundados na caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Considera-se o desejo das riquezas como raiz dos pecados, não, certo, por serem elas buscadas por si mesmas, como fim último; mas por serem muito procuradas como úteis para todos os fins temporais. E sendo o bem universal mais desejável que qualquer bem particular, ele move mais o apetite, do que quaisquer bens particulares, que, simultaneamente com muitos outros, podem ser possuídos por meio do dinheiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ordem natural não implica na realização inevitável dos fatos, senão o que se dá na maior parte das vezes, porque a natureza das coisas corruptíveis pode ser impedida de agir sempre do mesmo modo. Assim também, na ordem moral, consideramos o que é mais freqüente, e não o que se deva realizar sempre, porque a vontade não obra necessariamente. Por onde, o considerar-se a avareza raiz de todos os males não significa que, às vezes, algum outro mal não seja a sua raiz, mas que, no mais das vezes, dela nascem os outros, pela razão já exposta.

Art. 2 — Se a soberba é o início de todos os pecados.

(IIª-IIªª, q. 162, a. 2; a. 5, ad 2 II Sent., dist. V, q. 1, a. 3; dist. XLII, q. 2, a. 1, ad 7; a. 3, ad 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 1, 16; II Cor., cap. XII. lect. III; I Tim., cap. VI, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que a soberba não é o início de todo pecado.

1. — Pois, a raiz é um princípio da árvore; e, assim, parece que o mesmo é ser raiz e início do pecado. Ora, a cobiça é a raiz de todo pecado, como já se disse (a. 1). Logo, ela também, e não a soberba, é o início de todo pecado.

2. Demais. — A Escritura diz (Sr 10, 14): O princípio da soberba do homem é apostatar de Deus. Ora, a apostasia de Deus é um pecado. Logo, há um pecado que é o início da soberba; e esta não é o início de todo pecado.

3. Demais. — É início de todos os pecados o que os causa a todos. Ora, tal é o amor desordenado de si, que gera a cidade de Babilônia, como diz Agostinho. Logo, é o amor de si, e não a soberba, o início de todo o pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 10, 15): o princípio de todo o pecado é a soberba.

SOLUÇÃO. — Certos consideram a soberba em tríplice acepção. Numa, significa o desejo desordenado da própria excelência, e então a têm como pecado especial. Noutra, importa um certo desprezo atual de Deus, quanto ao seu efeito, que consiste em não nos sujeitarmos à lei divina; e então a consideram como um pecado geral. Noutra enfim, implica uma inclinação para esse referido desprezo, pela corrupção da natureza; e então a consideram como o início de todos os pecados. E difere da cobiça, que implica o pecado por prender-se aos bens mutáveis, o que, de certo modo, nutre e favorece o pecado; e por isso é considerada como raiz dele. Ao passo que a soberba implica o pecado por afastar de Deus, a cujo preceito o homem recusa submeter-se; e é chamada início do pecado, porque esse afastamento é o início do mal.

Ora, se bem essas distinções sejam verdadeiras, não entram na intenção do Sábio, quando disse: o princípio de todo o pecado é a soberba. Pois manifestamente, ele se refere à soberba como desejo desordenado da própria excelência, como bem o esclarece o que acrescenta: Deus destruiu os tronos dos príncipes soberbos. E trata desse assunto em quase todo esse capítulo. Onde devemos concluir, que a soberba, mesmo enquanto pecado especial, é o início de todo o pecado. Pois, é mister considerar que, nos atos voluntários, como o são os pecados, há uma dupla ordem: a da intenção e a da

execução. Na primeira, o fim exerce a função de princípio, como já muitas vezes dissemos. Ora, o fim de todos os bens temporais, que podemos adquirir, é levar-nos a uma certa perfeição e excelência. E portanto, por aqui, a soberba, que é o desejo da excelência, é considerada como o início de todo pecado. Por outro lado, quanto à execução, vem em primeiro lugar o que dá a oportunidade de realizar todos os desejos pecaminosos; e tais são as riquezas, que por isso exercem a função de raiz. Por isso, a avareza é considerada como a raiz de todos os males, como já se disse (a. 1).

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por causa do afastamento, é que se considera o apostatar de Deus como início da soberba. Pois, de não querer o homem sujeitar-se a Deus resulta o querer desordenadamente a própria excelência, na ordem temporal. E assim, a apostasia de Deus não é considerada, no lugar em questão, como um pecado especial; mas antes, como uma condição geral de todo pecado, que é o afastamento do bem imutável. — Ou se pode dizer que o apostatar de Deus é considerado o início da soberba, por ser a primeira espécie dela. Pois, é próprio da soberba não querer submeter-se a nenhum superior e, principalmente, não querer submeter-se a Deus. Donde resulta que o homem se exalta indebitamente acima de si mesmo, quanto às outras espécies de soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem se ama a si mesmo querendo a sua excelência; pois, o amar-se a si é querer para si o bem. Por onde, vem a dar no mesmo considerar como o início de todo o pecado a soberba ou o amor próprio.

Art. 3 — Se além da soberba e da avareza, há outros pecados especiais chamados capitais.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que além da soberba e da avareza não há outros pecados especiais chamados capitais.

1. — Pois, a cabeça está para os animais, como a raiz, para as plantas, conforme diz Aristóteles; porque as raízes se assemelham à boca. Se portanto a cobiça é considerada raiz de todos os males, só ela, e nenhum outro pecado, deve ser tida como vício capital.

2. Demais. — A cabeça está numa certa ordem relativa aos outros membros, enquanto dela derivam, de algum modo, para todos eles, o sentido e o movimento. Ora, o pecado assim se chama por implicar privação da ordem. Logo, não exerce função capital; e portanto, não se devem admitir nenhuns pecados capitais.

3. Demais. — Chamam-se capitais os crimes expiados com pena capital. Ora, certos pecados, em cada gênero deles, são punidos com essa pena. Logo, os vícios capitais não são vícios especificamente determinados.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera certos vícios especiais a que chama capitais.

SOLUÇÃO. — Capital vem de cabeça. Ora, esta propriamente é o membro principal e diretivo de todo o animal. Por isso, chama-se metaforicamente, cabeça a tudo o que é princípio e diretivo; e também os homens, que dirigem e governam, são chamados cabeças. Por onde, de um modo, a denominação de vício capital vem de cabeça, em sentido próprio. E nesta acepção chama-se pecado capital o punido com a pena capital. Mas não é neste sentido que tratamos agora dos pecados capitais, mas consideramos

aqui o pecado capital como derivado de cabeça, em outra acepção, a saber, a metafórica, significando que ele é o princípio ou o diretivo dos outros pecados. E assim chama-se vício capital aquele donde os outros nascem, e principalmente quanto à origem da causa final que é a origem formal como já se disse (q. 72, a. 6). Por onde, o vício capital não só é o princípio dos outros, mas também os dirige e de certo modo os chefia. Pois sempre a arte ou o hábito, a que pertence o fim, tem o principado e o império sobre os meios. Por isso Gregório compara esses vícios capitais com os chefes dos exércitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A denominação de capital vem de cabeça. E implica uma certa derivação ou participação da cabeça, como tendo alguma propriedade desta e não como sendo a cabeça, em sentido literal. Por isso chamam-se capitais não só os vícios que desempenham a função de origem primeira, como a avareza, denominada raiz, e a soberba, denominada início; mas também os que desempenham a função de origem próxima de vários pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado carece de ordem pelo afastamento que causa, pois, por aí é um mal; e naverdade, segundo Agostinho, o mal é a privação do modo, da espécie e da ordem. Quanto ao que busca, contudo, o pecado implica um certo bem e, por este lado é susceptível de ordem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao pecado capital, enquanto assim chamado por causa do reato da pena. Ora, não é neste sentido que agora dele tratamos.

Art. 4 — Se devemos admitir sete vícios capitais, a saber: a vanglória, a inveja, a ira, a avareza, a tristeza, a gula e a luxúria.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece não devamos admitir sete vícios capitais, a saber, a vanglória, a inveja, a ira, a avareza, a tristeza, a gula e a luxúria.

1. — Pois, os pecados se opõem às virtudes. Ora, destas são quatro as principais, como já se disse (q. 61, a. 2). Logo, também só quatro hão de ser os vícios principais ou capitais.

2. Demais. — As paixões da alma estão entre as causas do pecado, como já se disse (q. 77). Ora, as principais paixões da alma são quatro, e duas delas — a esperança e o temor — não se mencionam entre os referidos pecados. Enumeram-se porém certos vícios que supõem o prazer e a tristeza. Pois, aquele está incluído na gula e na luxúria; e esta, na preguiça e na inveja. Logo, os pecados principais são inconvenientemente enumerados.

3. Demais. — A ira não é uma paixão principal. Logo, não devia ser colocada entre os vícios principais.

4. Demais. — Assim como a cobiça ou avareza é a raiz do pecado, assim a soberba é dele o início, como já se disse (q. 84, a. 2). Ora, a avareza é considerada como um dos sete vícios capitais. Logo, a soberba também devia ser enumerada entre esses vícios.

5. Demais. — Cometemos certos pecados, que não podem ser causados por nenhum dos vícios capitais. Assim, quando erramos por ignorância ou quando alguém comete um pecado, como roubar, para dar esmola, mas com boa intenção. Logo, os vícios capitais são enumerados insuficientemente.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Gregório, que assim os enumera.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 84, a. 3), chamam-se vícios capitais aqueles de que se originam os outros, principalmente em relação à idéia de causa final. Ora, esta origem pode ser considerada à dupla

luz. — Primeiro, segundo a condição do pecador, disposto de maneira tal a buscar sobretudo um fim, donde vem a praticar, no mais das vezes, outros pecados. Ora, tal origem não a pode compreender a arte, por serem infinitas as disposições particulares dos homens. — Segundo, quanto à relação natural dos próprios fins entre si. E a esta luz um vício nasce quase sempre de outro. E por isso, a arte pode abranger esse modo de se originar. Então chamam-se capitais os vícios, cujos fins implicam certas razões primárias de mover o apetite; e conforme a distinção delas assim eles se distinguem.

Ora, um objeto pode mover o apetite de dois modos. — Diretamente e por si; assim, o bem o move a buscá-lo e o mal, pela mesma razão, a evitá-lo. — Ou indireta e como mediatamente; assim quando buscamos um mal em vista de algum bem concomitante; ou evitamos um bem por causa de algum mal adjunto.

Ora, tríplice é o bem do homem. — O primeiro é o da alma, cuja razão de apetibilidade depende da só apreensão, e tal é a excelência do louvor ou da honra. E esse bem é buscado desordenadamente pela vanglória. — Outro é o bem do corpo. E este diz respeito ou à conservação do indivíduo, como a comida e a bebida, e é buscado desordenadamente pela gula; ou respeita a conservação da espécie, como o coito, ao qual se ordena a luxúria. — O terceiro bem é exterior e são as riquezas, às quais se ordena a avareza. — E esses mesmos quatro vícios fogem desordenadamente os quatro males contrários.

Ou de outro modo, o bem principalmente move o apetite, por participar de certa maneira da natureza da felicidade, que todos naturalmente desejam. — Ora, em primeiro lugar a felicidade implica por essência uma certa perfeição; pois é o bem perfeito, a que diz respeito a excelência ou esplendor, desejado pela soberba ou vanglória. Em segundo lugar, implica essencialmente a suficiência, que as riquezas prometem e é desejada pela avareza. — Em terceiro lugar, é condição da felicidade o prazer, sem o qual não pode ela existir, como diz Aristóteles, e é desejado pela gula e pela luxúria.

Por outro lado, há três razões pelas quais evitamos um bem por causa de algum mau conjunto. — Pois, assim agimos quanto ao nosso bem próprio, pela preguiça, que repugna ao trabalho corpóreo, exigido para obtermos bem espiritual. — Ou quanto ao bem alheio. E isto, sendo sem excitação, é próprio da inveja, que se entristece com o bem de outrem por ser obstáculo à nossa própria excelência. — Havendo excitação, que provoca a vingança, tem lugar a ira. E aos mesmos vícios é próprio a prossecução do mal oposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os vícios e as virtudes não têm a mesma origem. Pois, estas são causadas por ordenar-se o apetite à razão ou ao bem imutável, que é Deus; ao passo que aqueles nascem do desejo dos bens mutáveis. Por onde, os vícios principais não hão de necessariamente se opor às virtudes principais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O temor e a esperança são paixões do irascível. Ora, todas as paixões do irascível nascem das do concupiscível, todas as quais se ordenam também, de certo modo, ao prazer e à dor. Por isso, o prazer e a dor principalmente se enumeram entre os pecados capitais, como as principalíssimas das paixões, segundo já se estabeleceu (q. 25, a. 4).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ira, embora não seja uma paixão principal, distingue-se contudo dos outros vícios capitais, por desempenhar papel especial na atividade apetitiva; pois, atacamos o bem de outrem levados pela idéia do homem, i. e, da justiça vindicativa.

RESPOSTA À QUARTA. — A soberba é considerada como o início de todo pecado levando-se em conta a idéia de fim, como já se disse (q. 84, a. 2). E nessa mesma idéia se funda o serem principais os vícios capitais. Por onde, a soberba não entra na enumeração, por ser um quase vício universal; mas antes, é

considerada a rainha de todos os vícios, no dizer de Gregório. E é por outra razão que se considera a avareza como a raiz, conforme já se disse (q. 84, a. 1; a. 2).

RESPOSTA À QUINTA. — Os vícios capitais assim se chamam por nascerem deles, mui freqüentemente, os outros. Mas isso não impede tenham por vezes certos pecados, outras causas. — Também é possível dizer que todos os pecados provenientes da ignorância podem se reduzir à preguiça a que é próprio a negligência, causa de recusarmos adquirir os bens espirituais, por via do trabalho. Pois, a ignorância, que pode ser causa do pecado, provém da negligência, como já dissemos (q. 76, a. 2). E o cometermos um pecado com boa intenção supõe a ignorância de que se não deve praticar o mal para conseguir bem.

Questão 85: Dos efeitos do pecado e, primeiro, da corrupção do bem da natureza.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do pecado. E, primeiro da corrupção do bem da natureza. Segundo, da mácula da alma. Terceiro, do reato da pena. Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o pecado diminui o bem da natureza.

(I q. 48, a. 4; II Sent., dist. III, q. 3, ad 5; dist. XXX, q. 1, a. 1, ad 3; dist. XXXIV, a 5; III dist. XX, a. 1, q^a 1, ad 1; III Cont Gent., cap. XII ; De Malo, q. 2, a. 11).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado não causa detrimento ao bem da natureza.

1. — Pois, o pecado do homem não excede em gravidade o do demônio. Ora, os dons naturais permanecem íntegros nos demônios, depois do pecado, como diz Dionísio. Logo, o pecado também não causa detrimento ao bem da natureza humana.

2. Demais. — A alteração do que é posterior não implica a do anterior; assim, a substância permanece a mesma, embora se mudem os acidentes. Ora, a natureza preexiste à ação voluntária. Logo, embora o pecado cause a desordem na ação, voluntária, nem por isso se altera a natureza, de modo a lhe ficar diminuído o seu bem.

3. Demais. — O pecado é um ato; ao passo, que sofrer detrimento é uma paixão. Ora nenhum agente, como tal, é paciente; é possível porém que atue sobre um paciente e sofra a ação de outro agente. Logo, quem peca não causa detrimento, pelo pecado, ao bem da sua natureza.

4. Demais. — Nenhum acidente pode agir sobre o seu sujeito. Pois, sofrer uma ação é próprio do ser potencial; ao passo que o sujeito do acidente já é ser atual, em relação a esse acidente. Ora, o pecado reside no bem da natureza como o acidente, no sujeito. Logo, o pecado não diminui esse bem, pois, diminuir é, de algum modo, agir.

Mas, *em contrário*, como diz o Evangelho (Lc 10, 30): Um homem baixava de Jerusalém a Jericó, i. é, à prevaricação do pecado; é despojado dos bens gratuitos e vulnerado nos naturais, como expõe Beda. Logo, o pecado causa detrimento ao bem da natureza.

SOLUÇÃO. — O bem da natureza humana pode ser considerado à tríplice luz. — Primeiro, como os princípios mesmos constitutivos no que ela é; e como as propriedades deles derivadas; p. ex., as potências da alma, e outras. — Segundo, tendo o homem, inclinação natural para a virtude, segundo já estabelecemos (q. 60, 1; q. 63, 1), essa mesma inclinação é um certo bem natural. — Terceiro, pode-se chamar bem natural ao dom da justiça original, conferido, no primeiro homem, a toda a natureza humana.

Ora, o bem da natureza, primeiramente enumerado, não o destrói o pecado e nem o diminui. O terceiro, porém, o pecado do primeiro pai totalmente o destruiu. Mas o médio, i. é, a inclinação natural para a virtude, fica diminuído pelo pecado. Pois, os atos humanos produzem uma certa inclinação para outros atos semelhantes, como já se demonstrou (q. 50, a. 1). Necessariamente porém, aquilo que se inclina para um contrário fica com a inclinação diminuída para o outro. Por onde, sendo o pecado contrário à virtude, o próprio pecar do homem diminui-lhe o bem da natureza, que é a inclinação para a virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao bem primeiro da natureza, que é existir, viver e entender, como é claro a quem lhe refletir nas palavras.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a natureza seja anterior à ação voluntária, tem contudo inclinação para ela. Por onde, a natureza, em si mesma, não varia com a variação de tal ação; mas é a inclinação mesma a que varia, enquanto ordenada para um termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação voluntária procede de diversas potências, das quais uma é ativa e a outra, passiva. Donde resulta que as ações voluntárias podem causar no homem, que as pratica, um acréscimo ou um detrimento, conforme já dissemos (q. 51, a. 2), quando tratamos da geração dos hábitos.

RESPOSTA À QUARTA. — O acidente age sobre o seu sujeito, não efetiva, mas formalmente, no sentido em que se diz que a brancura torna branco. E assim, nada impede diminuir o bem da natureza; mas de modo a constituir a diminuição mesma desse bem, por ser um ato desordenado. Quanto porém à desordem do agente, ela é causada pelo que os atos da alma tem de ativo e de passivo. Assim, o sensível move o apetite sensitivo e este inclina a razão e a vontade, como já dissemos (q. 77, a. 1, 2). Donde a desordem; não por atuar o acidente sobre o sujeito próprio, mas pelo objeto agir sobre a potência, e uma potência sobre outra, desordenando-a.

Art. 2 — Se a natureza humana pode ser privada totalmente do seu bem pelo pecado.

(I, q. 48, a. 4; II Sent., dist. VI, a. 4, ad 3; dist. XXXIV, a. 5; De Malo, q. 2, a. 12; III Cont. Gent., cap. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a natureza humana pode ser privada totalmente do seu bem pelo pecado.

1. — Pois, o bem da natureza humana é finito, por também o ser ela. Ora, o finito se exaure todo diminuindo continuamente. E como o bem da natureza pode se diminuir continuamente pelo pecado, conclui-se que pode de todo exaurir-se.

2. Demais. — Em seres da mesma natureza o todo e as partes tem a mesma essência, como se dá com o ar, a água, a carne e com todos os corpos de partes semelhantes. Ora, o bem da natureza é totalmente uniforme. Logo, como pode ser privada de uma de suas partes pelo pecado, pode também o ser, por ele totalmente.

3. Demais. — O bem da natureza, diminuído pelo pecado, consiste em ser capaz da virtude. Ora, em certos essa capacidade fica totalmente destruída pelo pecado, como se dá com os condenados, que não podem readquirir a virtude, como o cego não pode recuperar a vista. Logo, o pecado pode privar totalmente do bem da natureza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o mal só pode existir no bem. Ora, o mal da culpa não pode existir no bem da virtude ou da graça, por lhe ser contrários. Logo, há de existir no bem da natureza, e portanto não priva totalmente dele.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), o bem da natureza, diminuído pelo pecado, é a inclinação natural para a virtude, a qual convém ao homem só por ser ele racional; pois por isso é que pode agir de conformidade com a razão, e portanto virtuosamente. Ora, o pecado não pode privá-lo totalmente de

ser racional, pois então já não seria capaz de pecar. Logo, não é possível seja privado totalmente do referido bem.

Certos porém, para explicar como esse bem pode sofrer continuamente detrimento pelo pecado, recorreram a um exemplo por onde se mostra o finito diminuindo infinitamente sem nunca se desvanecer de todo. Pois, como diz o Filósofo, se subtrairmos continuamente uma mesma quantidade, de uma grandeza finita, esta há de desaparecer totalmente. Assim, se de uma quantidade finita qualquer subtrairmos sempre a medida de um palmo. Se porém, a subtração se der na mesma proporção e não segundo uma mesma quantidade, a grandeza poderá diminuir infinitamente. Assim, se uma quantidade for dividida em duas partes, e se da metade subtrairmos a metade, poderemos proceder ao infinito; de modo à sempre ser menor o tirado depois que o tirado antes. — Mas isto não se dá no caso vertente. Pois, um pecado qualquer não diminui menos o bem da natureza, que o precedente; antes, e talvez, mais, sendo mais grave.

E portanto, devemos dizer, de modo diverso, que a inclinação, no caso vertente, deve entender-se como um termo médio entre dois extremos. Pois, tem sua raiz em a natureza racional; e tende para o bem da virtude, como para o termo e o fim. De dois modos, pois, podemos lhe explicar a diminuição: em relação à raiz e em relação ao termo. Do primeiro modo, ela não fica diminuída pelo pecado, por este não diminuir a natureza, em si mesma, como já dissemos (a. 1). Mas diminui do segundo modo, encontrando um obstáculo que a impeça de atingir o termo. Pois, se ficasse diminuída, do primeiro modo, poderia então e forçosamente eliminar-se totalmente, uma vez desaparecida totalmente a natureza racional. Mas, ficando diminuída, pelo obstáculo que se lhe opõe à consecução do termo, é claro que é susceptível de diminuir infinitamente, por poderem os obstáculos emergir ao infinito, sendo o homem capaz de acrescentar infinitamente pecado a pecado. Não poderá porém a inclinação desvanecer-se de todo, por sempre lhe permanecer a raiz. Tal se dá com um corpo diáfano, que, por ser tal tem inclinação a receber a luz; mas essa inclinação ou capacidade diminui com a sobreveniência das nuvens, embora sempre lhes permaneça na raiz da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe tratando-se de diminuição por subtração. Mas no caso vertente, a diminuição se dá por um obstáculo aposto, que não elimina nem diminui a raiz da inclinação, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A inclinação natural é, certo, totalmente uniforme. Mas diz respeito ao princípio e ao termo; e, segundo essa diversidade, ora diminui, ora não.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo nos condenados permanece a inclinação para a virtude; do contrário não sofreriam o remorso da consciência. E se essa inclinação não se atualiza é por lhes faltar a graça, conforme o exige a justiça. Assim também o cego conserva a aptidão para ver, na raiz mesma da natureza, por ser um animal a que a visão é natural. Mas, esta não se atualiza, por lhe faltar a causa adequada, que formaria o órgão necessário para ver.

Art. 3 — Se a fraqueza, a ignorância, a malícia e a concupiscência são convenientemente consideradas lesões da natureza conseqüentes ao pecado.

(De Malo, q. 2 a. 11).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a fraqueza, a ignorância, a malícia e a concupiscência são inconvenientemente consideradas lesões da natureza conseqüentes ao pecado.

1. — Pois, o efeito não se identifica com a sua causa. Ora, essas lesões consideram-se causas dos pecados, como do sobredito resulta (q. 76, a.1; q. 77, a. 3, 5; q. 78, a. 1). Logo, não devem considerar-se efeitos do pecado.

2. Demais. — A malícia designa um pecado. Logo, não deve ser posta entre os efeitos dele.

3. Demais. — A concupiscência, sendo ato da potência concupiscível, é natural. Ora, o natural não pode ser considerado lesão da natureza. Logo, a concupiscência não deve ser considerada tal.

4. Demais. — Como já se disse (q. 77, a. 3), o mesmo é pecar por fraqueza que por paixão. Ora, a concupiscência é uma paixão. Logo, não se deve fazer distinção entre ela e a fraqueza.

5. Demais. — Agostinho estabelece duas penalidades para a alma pecadora: a ignorância e a dificuldade, donde nasce o erro e os padecimentos. Ora, essa quádrupla enumeração não concorda com a de que tratamos. Logo, uma delas há de ser insuficiente.

Mas, *em contrário*, está a autoridade de Beda.

SOLUÇÃO. — Pela justiça original, a razão continha perfeitamente as potências inferiores da alma, sendo ela mesma aperfeiçoada por Deus, a quem estava sujeita. Ora, essa justiça original perdeu-se pelo pecado do primeiro pai, como já dissemos (q. 81, a. 2). Por isso, todas as potências da alma ficaram, de certo modo, destituídas da ordem própria, pela qual naturalmente se orientavam para a virtude. E a essa destituição mesma se chama lesão da natureza.

Ora, são quatro as potências da alma capazes de serem sujeitos das virtudes, como já se disse (q. 61, a. 2), e são as seguintes. A razão, sujeito da prudência; a vontade, da justiça; o irascível, da fortaleza; a concupiscência, da temperança. Por onde, a lesão da ignorância consiste em a razão ter ficado privada de ordenar-se para a verdade. A da malícia, em a vontade ter ficado privada de ordenar-se, para o bem. A da fraqueza em o ter o irascível ficado privado de ordenar-se para o árduo. E enfim, a da concupiscência em o ter a concupiscência ficado privada de ordenar-se ao prazer moderado pela razão.

Por onde, são essas quatro as lesões infligidas a toda a natureza humana pelo pecado do primeiro pai. — Mas, como a nossa inclinação para o bem da virtude, fica diminuída pelo pecado atual, conforme do sobredito resulta, essas quatro lesões são conseqüências dos outros pecados. Pois a razão se embota pelo pecado, sobretudo no agir; a vontade se endurece para o bem; aumenta a dificuldade de agir bem; e a concupiscência mais se inflama.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede seja o efeito de um pecado causa de outro. Assim, o desordenar-se da alma, por um pecado, inclina mais facilmente para outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso vertente não se considera a malícia como pecado; mas como uma inclinação da vontade para o mal, conforme aquilo da Escritura (Gn 8, 21): Os sentidos do homem são inclinados para o mal desde a sua mocidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse (q. 82, a. 3 ad 1), a concupiscência é natural ao homem na medida em que se lhe sujeita à razão. E se excede os limites desta, vai de encontro à natureza humana.

RESPOSTA À QUARTA. — Toda paixão pode ser considerada em geral como fraqueza, por debilitar as forças da alma e se opor à razão. Ora, Beda toma a fraqueza em sentido estrito, enquanto oposta à fortaleza, residente no irascível.

RESPOSTA À QUINTA. — A dificuldade a que se refere Agostinho inclui estas três lesões, das potências apetitivas: a malícia, a fraqueza e a concupiscência. Pois, por causa delas não podemos praticar facilmente o bem. O erro, porém, e a dor são lesões conseqüentes; pois, sofre dor quem é fraco para alcançar o objeto da sua concupiscência.

Art. 4 — Se a privação do modo, da espécie e da ordem são efeitos do pecado.

(De Virtut., q. 1, a. 8, ad 12).

O quarto discute-se assim. — Parece que a privação do modo, da espécie e da ordem não são efeitos do pecado.

1. — Pois, como diz Agostinho, quando o modo, a espécie e a ordem são grandes, grande é o bem; quando pequenos, pequeno; e nulo, quando são nulos. Ora, o pecado não anula o bem da natureza. Logo, não priva do modo, da espécie e da ordem.

2. Demais. — Nada pode ser causa de si mesmo. Ora, o pecado é a privação do modo, da espécie e da ordem, como diz Agostinho. Logo, a privação do modo, da espécie e da ordem não é efeito do pecado.

3. Demais. — Pecados diversos têm efeitos diversos. Ora, o modo, a espécie e a ordem, sendo diversos entre si, parece que hão de sofrer privações diversas. Logo, a privação deles é o efeito de pecados diversos; e portanto, não de um pecado qualquer.

Mas, *em contrário*, o pecado afeta a alma, como a doença o corpo, segundo aquilo da Escritura (Sl 6, 3): Tem misericórdia de mim, Senhor, porque sou enfermo. Ora, a enfermidade priva do modo, da espécie e da ordem do corpo. Logo, o pecado priva do modo, da espécie e da ordem da alma.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte (q. 5, 5), o modo, a espécie e a ordem são consecutivos a todo bem criado, como tal, e mesmo a todo ser. Pois, todo ser e todo bem é considerado tal pela relação com alguma forma, em que se funda a espécie. Ora, a forma de um ser, substancial ou accidental, depende de uma certa medida; e por isso o Filósofo diz que as formas das coisas são como os números. Onde o ter a forma um certo modo, relativo à medida. E pela sua forma um ser se ordena a outro. E assim, conforme os diversos graus dos bens são os graus diversos do modo, da espécie e da ordem.

Há pois um certo bem pertinente à substância mesma da natureza, que tem o seu modo, a sua espécie e ordem; e esse não sofre privação nem detrimento pelo pecado. Há outro bem, o da inclinação natural, que, por seu lado, tem o seu modo, a sua espécie e a sua ordem, e padece detrimento pelo pecado, como já se disse (a. 1, 2), mas não fica completamente eliminado. Há ainda o bem da virtude e da graça,

que por sua vez tem o seu modo, a sua espécie e ordem, e esse fica totalmente destruído pelo pecado mortal. Há por fim, o bem consistente no ato ordenado, em si mesmo, e também tem o seu modo, a sua espécie e a sua ordem; e a privação deste constitui o pecado mesmo, essencialmente. Por onde se evidencia como o pecado é privação do modo, da espécie e da ordem; e priva deles ou os diminui.

Donde se deduz clara a resposta às **DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES**.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O modo, a espécie e a ordem são consecutivos entre si, como do sobredito resulta. Por isso sofrem privação e diminuição, simultaneamente.

Art. 5 — Se a morte e as outras misérias do corpo são efeitos do pecado.

(II^a-II^{aa}, q. 164, a 1; II Sent., dist. XXX, q. 1, a 1; III, dist. XVI, q. 1, a. 1; IV, Protog.; dist. IV, q. 2, a. 1, q^a 3; IV, Cont. Gent., cap. LII; De Malo, q. 5, a. 4; Compend. Theol., cap. CXCIII; Ad Rom., cap. V, lect. III; Ad Hebr., cap. IX, lect V).

O quinto discute-se assim. — Parece que a morte e as outras misérias do corpo não são efeitos do pecado.

1. — Pois, causas iguais produzem efeitos iguais. Ora, as referidas misérias não são iguais para todos, mas abundam nuns mais que em outros; embora, como já disse (q. 82, a. 4), para todos seja o mesmo o pecado original, de que elas são o principal efeito. Logo, a morte e as misérias do corpo não são efeitos do pecado.

2. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, removido todo pecado, pelo batismo ou pela penitência, não ficam removidas as misérias do corpo. Logo, não são efeitos do pecado.

3. Demais. — O pecado atual é mais essencialmente pecado que o original. Ora, o pecado atual não altera a natureza do corpo, sendo causa de alguma de suas misérias. Logo, com maior razão, nem o pecado original. Portanto, a morte e as outras misérias do corpo não são efeitos do pecado.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 5, 12): por um homem entrou o pecado neste mundo e, pelo pecado, a morte.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma causa produzir um efeito: essencial e acidentalmente. Essencialmente, quando o produz em virtude da sua natureza ou forma; donde se conclui ter sido o efeito em si mesmo o fim da causa. Por onde, estando a morte e as outras misérias do corpo fora da intenção do pecador, é manifesto que o pecado não é, em si mesmo, causa dessas misérias.

Acidentalmente, quando remove um obstáculo; assim, como diz Aristóteles, quem arranca uma coluna move acidentalmente a pedra que lhe estava sobreposta. E deste modo, o pecado do primeiro pai é causa da morte e de todas as misérias do corpo em a natureza humana. Pois, esse pecado nos privou da justiça original, que continha sujeitas à razão, sem nenhuma desordem, não só as potências inferiores da alma, mas sujeitava também todo o corpo à alma, sem nenhuma deficiência, como estabelecemos na Primeira parte (q. 97, a. 1). Por onde, perdida essa justiça original, pelo pecado do primeiro pai, assim como a natureza humana ficou lesada na alma, pela desordem das potências, segundo já provamos (q. 82, a. 3); assim também se tornou corruptível pela desordem do próprio corpo.

Ora, a perda da justiça original, como a da graça, constitui uma pena. Por onde, também a morte, e todas as misérias corpóreas conseqüentes, são penas do pecado original. E embora essas misérias não estivessem na intenção do pecador, foram contudo pela justiça punitiva de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Causas iguais essenciais produzem, por si mesmas, efeitos iguais. Pois, aumentada ou diminuída a causa essencial, aumenta ou diminui o efeito. Mas da igualdade de causas, que removem apenas um obstáculo, não se lhes deduz a igualdade dos efeitos. Assim, de derrubarmos, com igual impulso, duas colunas, não se segue sejam as pedras, que lhes estão sobrepostas, igualmente movidas; mas, há de mover-se mais velozmente a que for mais pesada, segundo a sua propriedade, e que fica abandonada a si mesma, uma vez removido o obstáculo. Do mesmo modo, removida a justiça original, a natureza do corpo humano ficou abandonada a si própria. E desde então, segundo a diversidade da compleição natural, os corpos de uns ficam sujeitos a maiores misérias; os de outros, a menores, embora o pecado original afete igualmente a todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A culpa original e a atual removem-se do mesmo sujeito de que se removem as misérias corpóreas, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 8, 11): dará vida aos vossos corpos mortais, pelo Espírito, que habita em vós. Mas, uma e outra coisa se realizarão em tempo oportuno, segundo a ordem da divina sabedoria. Pois, havemos de chegar à imortalidade e à impassibilidade da glória, começada em Cristo, que no-la adquiriu, depois de lhe termos, durante a vida, participado dos sofrimentos. Por isso, é necessário que, conformes com Cristo, a sua passibilidade perdone nos nossos corpos, para merecermos a impassibilidade de glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dois elementos podemos considerar no pecado atual: a substância mesma do ato e a culpa. Quanto àquela, o pecado atual pode causar misérias ao corpo; assim muitos adoecem e morrem por comerem demais. Quanto à esta, priva da graça, que nos é dada para retificar os atos da alma, e não para impedir as misérias do corpo, como o fazia a justiça original. Por onde, o pecado atual não causa, como o original, essas misérias.

Art. 6 — Se a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.

(IIª-IIªª, q. 164, a. 1, ad 1; II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 1; III. Dist. XVI q. 1. a. 1; IV, dist. XXXVI, a. 1, ad 2; IV Cont. Gent., cap. LII; De Malo, q. 5. a. 5; Ad Rom., cap. V, lect III; Ad Hebr., cap. IX, lect. V).

O sexto discute-se assim. — Parece que a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.

1. — Pois, o corruptível difere genericamente do incorruptível, como diz Aristóteles. Ora, o homem é do mesmo gênero que os brutos, que são naturalmente corruptíveis. Logo, também ele é naturalmente corruptível.

2. Demais. — Tudo o que é composto de princípios contrários é corruptível, quase tendo em si mesmo a causa da corrupção própria. Ora, tal é o corpo humano. Logo ele é naturalmente corruptível.

3. Demais. — O quente naturalmente consome o úmido. Ora, a vida humana se conserva pelo calor e pela umidade. E como as operações vitais se exercem pelo ato do calor natural, como diz Aristóteles, resulta que a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.

Mas, *em contrário*. — 1. Tudo o natural ao homem foi Deus quem o fez. Ora, Deus não fez a morte, como diz a Escritura (Sb 1, 13). Logo, ela não é natural ao homem.

2. Demais. — O conforme à natureza não pode ser considerado pena nem mal, a todo ser é conveniente o que lhe é natural. Ora, a morte e as demais misérias do corpo são a pena do pecado original, como já se disse (a. 5). Logo, não são naturais ao homem.

3. Demais. — A matéria se proporciona à forma, e todas as coisas, ao seu fim. Ora, o fim do homem é a beatitude perpétua, como já se disse (q. 2, 7; q. 5, a. 3-4). E também a forma do corpo humano é a alma racional, que é incorruptível, como já se demonstrou na Primeira Parte (q. 75, 6). Logo, o corpo humano é naturalmente incorruptível.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar um ser corruptível: relativamente à natureza universal, e à particular. — A natureza particular é a virtude ativa e conservativa própria do ser. E sendo assim, toda corrupção e deficiência é contra a natureza, como diz Aristóteles; pois, a virtude referida busca a existência e a conservação do ser a que pertence.

Por outro lado, a natureza universal é a virtude ativa existente num princípio universal da natureza, p. ex., em algum dos corpos celestes ou em alguma substância superior, o que leva certos a darem a Deus a denominação de natureza naturante. E essa virtude busca o bem e a conservação do universo, exigindo esta última alternem-se a geração e a corrupção das coisas. E sendo assim, as corrupções e as deficiências dos seres são naturais; não certo pela inclinação da forma, princípio da existência e da perfeição; mas pela da matéria, atribuída proporcionalmente a uma determinada forma, conforme a distribuição do agente universal. E embora toda forma tenda a perdurar no ser, o quanto possível perpetuamente, contudo nenhuma forma de ser corruptível pode conseguir a perpetuidade de existência. Exceto a alma racional, por não estar, como as outras formas, sujeita de modo nenhum à matéria corpórea; antes, é dotada da sua atividade imaterial própria, como já demonstramos na Primeira Parte (q. 75, a. 2). Por onde, quanto à sua forma, é natural ao homem, mais que aos outros seres corruptíveis, a incorrupção. Mas como essa forma está ligada à matéria, composta de princípios contrários, da inclinação da matéria resulta a corruptibilidade do todo. E a esta luz, o homem é naturalmente corruptível, segundo a natureza da matéria, abandonada a si mesma, e não segundo a natureza da forma.

Ora, as três primeiras objeções se fundam na matéria; e as outras três, na forma. Por onde, para solvê-las, devemos considerar que a forma do homem, a alma racional, é, pela sua incorruptibilidade, proporcionada ao seu fim, que é a felicidade perpétua. O corpo humano porém, corruptível, considerado na sua natureza, é de certo modo proporcionado à sua forma, e de certo, outro, não. Pois, podemos levar em conta, em qualquer matéria, uma dupla condição: escolhida pelo agente, e a não escolhida, por se fundar na condição natural da matéria. Assim, o ferreiro, para fazer uma faca, escolhe matéria dura e ductil, capaz de adelgaçar-se e tornar-se apta à incisão. E nessas condições o ferro é matéria proporcionada à faca. Mas, pela sua natural disposição, o ferro é frágil e contrai a ferrugem; e essa disposição não a escolhe o artífice, antes a repudiaria, se pudesse. Por onde, tal disposição da matéria não é proporcionada à intenção do artífice nem ao fim da arte. Semelhantemente, o corpo humano é pela sua compleição equilibrada, a matéria escolhida pela natureza para órgão convenientíssimo ao tato e às outras potências sensitivas e motoras. Mas é corruptível, por causa da condição da matéria. E essa corruptibilidade a natureza não a escolheu; antes, se pudesse, escolheria matéria incorruptível. Deus porém, a quem está sujeita toda a natureza, supriu, na instituição do homem, essa deficiência da natureza, dando ao corpo uma certa incorruptibilidade, pelo dom da justiça original, como dissemos na Primeira Parte (q. 97, a. 1). E por isso se diz que Deus não fez a morte, e que a morte é a pena do pecado.

Por onde é clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 86: Da mácula do pecado.

Em seguida devemos tratar da mácula do pecado. E, nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o pecado causa mácula na alma.

(Infra, q. 89, a. 1; IV Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 2, q^a 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado não causa mácula nenhuma na alma.

1. — Pois, a natureza superior não pode ser contaminada pelo contato da inferior; por isso, o raio solar não se contamina pelo contato com os corpos fétidos, como diz Agostinho. Ora, a alma humana é de natureza muito superior às coisas mutáveis, que busca, pecando. Logo, pelo pecado, não contrai, delas, mácula.

2. Demais. — O pecado está principalmente na vontade, como já se disse (q. 74, a. 1, 2). Ora, a vontade está na razão, como diz Aristóteles; e a razão ou intelecto não se macula por pensar em qualquer objeto, mas ao contrário, se aperfeiçoa. Logo, também a vontade não se macula pelo pecado.

3. Demais. — Se o pecado causa mácula, esta ou é algo de positivo ou é privação pura. Se for algo de positivo, não pode ser senão uma disposição ou hábito, pois nada mais pode ser causado pelo ato. Ora, não é disposição nem hábito; pois pode se dar que, removida a disposição ou o hábito, ainda permaneça a mácula, como o patenteia o caso de quem pecou mortalmente por prodigalidade e depois, pecando mortalmente, adquiriu o hábito do vício oposto. Logo, a mácula não introduz nada de positivo na alma. E nem por outro lado, é privação pura; porque todo pecado resulta do afastamento e da privação da graça; donde se seguiria que todos os pecados haviam de constituir uma só mácula. Logo, a mácula não é efeito do pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 47, 22): Puseste mácula na tua glória. E (Ef 5, 27): Para a apresentar a si mesmo a Igreja gloriosa, sem mácula nem ruça. E ambos os lugares se referem à mácula do pecado. Logo, esta é o efeito do pecado.

SOLUÇÃO. — A mácula se atribui, propriamente, ao corpo límpido que perde o lustre pelo contato com outro corpo, como se dá com a roupa, o ouro, a prata e corpos semelhantes. E é por semelhança que havemos de atribuir a mácula aos seres espirituais. Ora, a alma humana tem um duplo lustre: o proveniente da refulgência da luz natural da razão, pela qual se dirige nos seus atos; e o da refulgência da luz divina, i. é, da sabedoria e da graça, que também aperfeiçoa o homem para agir acertada e convenientemente. Ora, há um como tato da alma quando ela adere a um objeto, pelo amor. Por onde, quando peca, adere a um objeto, contra a luz da razão e da lei divina, como do sobredito resulta (q. 71, a. 6). Donde o chamar-se metaforicamente mácula da alma ao detrimento que lhe sofre o lustre, proveniente desse contacto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma não se contamina com as coisas inferiores, por virtude delas mesmas, como se nela influíssem. Mas antes e inversamente, a alma é a que se contamina pela sua ação, aderindo a essas coisas, desordenadamente, contra a luz da razão e da lei divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação do intelecto se aperfeiçoa, por estarem nele, ao seu modo, objetos inteligíveis. Por isso, longe de se contaminar com eles, o intelecto por eles se aperfeiçoa. O ato da vontade porém consiste no movimento para os objetos, de modo que o amor une a alma à coisa amada. E por isso, a alma se macula, quando adere desordenadamente, conforme aquilo da Escritura (Os 9, 10): e se tornaram abomináveis como as coisas que amaram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A mácula não é nada de positivamente existente na alma, nem exprime só uma privação; mas, significa a privação do lustre da alma relativamente à sua causa, que é o pecado. Por isso pecados diversos produzem máculas diversas. E o mesmo se dá com a sombra, que é privação pela interposição de algum corpo; e conforme a diversidade dos corpos interpostos, assim as sombras se diversificam.

Art. 2 — Se a mácula permanece na alma depois do ato do pecado.

(Infra, q. 87, a. a. 6).

O segundo discute-se assim. — Parece que a mácula não permanece na alma depois do ato do pecado.

1. — Pois, nada permanece na alma depois do ato, salvo o hábito ou a disposição. Ora, a mácula não é hábito nem disposição, como já se demonstrou (a. 1, arg. 3). Logo, não permanece na alma depois do ato do pecado.

2. Demais. — A mácula está para o pecado como a sombra, para o corpo, conforme já se disse (a. 1, ad 3). Ora, desaparecido o corpo, não permanece a sombra. Logo, passado o ato do pecado, não permanece a mácula.

2. Demais. — Todo efeito depende da sua causa. Ora, a causa da mácula é o ato do pecado. Logo, removido este, não permanece a mácula na alma.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Js 22, 17): Acaso parece-vos pouco ter pecado em Belfegor, e que a mácula deste crime ainda até hoje não esteja apagada em vós?

SOLUÇÃO. — A mácula do pecado subsiste na alma, mesmo depois de cessado o ato. E a razão é que a mácula, como já dissemos (a. 1), implica a falta de lustre, pela privação da luz da razão ou da lei divina. Portanto, enquanto o homem ficar fora dessa luz, nele subsiste a mácula do pecado; mas, quando voltar à luz da razão divina, o que se dá pela graça, então cessará a mácula. Embora porém cesse o ato do pecado, pelo qual o homem se afastou da luz da razão ou da lei divina, nem por isso volta imediatamente ao estado anterior; mas, para tal, é necessário um movimento da vontade contrário ao primeiro movimento. Assim como quem se distancia de outrem, por um movimento, deste não fica próximo, imediatamente com o cessar do movimento, mas é preciso que se aproxime, voltando, por um movimento contrário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Depois do ato do pecado, nada permanece de positivo na alma, senão a disposição ou o hábito. Permanece contudo algo de privativo, a saber, a privação da união com a luz divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Desaparecido o obstáculo corpóreo, o corpo diáfano permanece na mesma proximidade e relação anterior com o corpo que ilumina, e portanto imediatamente desaparece a sombra. Ao passo que, removido o ato do pecado, não permanece a alma na mesma relação com Deus. Portanto, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato do pecado distancia de Deus; e desse distanciamento resulta a falta de lustre, assim como o movimento é provocado pela distância local. Por onde, assim como, cessando, o movimento local, não fica eliminada a distância local; assim também a mácula não desaparece por haver cessado o ato pecaminoso.

Questão 87: Do reato da pena.

Em seguida devemos tratar do reato da pena. E, primeiro, do reato em si mesmo. Segundo, do pecado mortal e do venial, que se distinguem entre si pelo reato. E, na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se o reato da pena é efeito do pecado.

(II Sent., dist. XXXII, q. 1, a. 1; IV, dist. XIV, q. 2, a. 1, q^a 2; III Cont. Gent., cap. CXL: De Malo, q. 7, a. 10).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o reato da pena não é efeito do pecado.

1. — Pois o acidente não pode ser efeito próprio da sua substância. Ora, o reato da pena é um acidente do pecado, por estar fora da intenção do pecador. Logo, esse reato não é efeito do pecado.

2. Demais. — O mal não pode ser a causa do bem. Ora, a pena, sendo justa e infligida por Deus, é boa. Logo, não é efeito do pecado, que é um mal.

3. Demais. — Agostinho diz: toda alma desordenada é a sua própria pena. Ora, uma pena não pode causar o reato de outra, pois isso levaria ao infinito. Logo, o pecado não causa o reato da pena.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 2, 9): A tribulação e a angustia virá sobre toda a alma do homem que obra mal. Ora, obrar mal é pecar. Logo, o pecado implica a pena, designada pelo nome de tribulação e de angústia.

SOLUÇÃO. — Como na ordem natural, também na humana, uma coisa que se opõe a outra sofre detrimento por parte desta. Assim, vemos, naquela ordem, que um contrário age mais veementemente quando sobrevém o outro; e isso explica que a água aquecida se congela mais compactamente, como diz Aristóteles. Assim também, vemos se dar o mesmo com os homens, por natural inclinação reprimimos a quem se insurge contra nós.

Ora, como é manifesto, tudo o que está contido numa certa ordem se unifica, de algum modo, em dependência do princípio da ordem. Por onde e conseqüentemente, o que se insurge contra uma ordem determinada será reprimido por ela e por quem é o seu princípio. Ora, sendo o pecado um ato desordenado, é manifesto que quem peca age contra uma determinada ordem. Por onde é conseqüente seja reprimido por ela própria. E essa repressão constitui uma pena. Por isso, o homem pode ser punido por uma tríplice pena, relativa à tríplice ordem a que está sujeita a vontade humana. Pois primeiramente, a natureza humana está sujeita à ordem da própria razão; depois, à de quem nos governa as ações externas, espiritual ou temporalmente, política ou domesticamente; em terceiro lugar, à ordem universal do governo divino. Ora, qualquer destas ordens fica pervertida pelo pecado, porque o pecador encontra a razão, a lei humana e a divina. Daí o incorrer em tríplice pena: a proveniente de si mesmo, que é o remorso da consciência; a outra, proveniente do homem; e, a terceira, de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A pena é consecutiva ao pecado, enquanto este é um mal em razão da sua desordem. Por onde, assim como o mal é accidental, no ato do pecador, estando-lhe fora da intenção, assim também o reato da pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma pena justa pode ser infligida tanto por Deus como pelo homem; por isso, a pena não é um efeito do pecado, diretamente, mas só dispositivamente. Ora, o pecado torna o homem réu da pena, que é um mal; pois, como diz Dionísio, mal é, não o ser punido, mas tornar-se digno de pena. Por isso, o reato da pena é, diretamente considerado, efeito do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa pena da alma desordenada é devida ao pecado por perverter ele a ordem da razão. Mas também se torna réu de outra pena, por perverter a ordem da lei divina ou humana.

Art. 2 — Se um pecado pode ser pena de outro.

(I Sent., dist. XLVI, a. 2, ad 4; II, dist. XXXVI, a. 3; De Malo, q. 1, a. 4, ad 1 sqq. ; Ad Rom., cap. I, lect. VII).

O segundo discute-se assim. — Parece que um pecado não pode ser pena de outro.

1. — Pois, as penas são infligidas para reduzirem o homem ao bem da virtude, como está claro no Filósofo. Ora, pelo pecado ele não é levado a esse bem, mas, ao oposto. Logo, um pecado não pode ser pena de outro.

2. Demais. — As penas justas provêm de Deus, como claramente o diz Agostinho. Ora, o pecado não provém de Deus e é injusto. Logo, um pecado não pode ser a pena de outro.

3. Demais. — É da essência da pena contrariar a vontade. Ora, o pecado procede da vontade, como do sobredito resulta (q. 74, a. 1, 2). Logo, um pecado não pode ser a pena de outro.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que certos pecados são a pena do pecado.

SOLUÇÃO. — Podemos considerar o pecado à dupla luz: essencial e acidentalmente. — Ora, essencialmente de nenhum modo um pecado pode ser pena de outro. Pois, considerado na sua essência, o pecado procede da vontade, implicando por isso a culpa. Ora, é da essência da pena ser contrária à vontade, como já vimos na Primeira Parte (q. 48, a. 5). Por onde é manifesto, que um pecado, considerado na sua essência, não pode ser pena de outro.

Pode-o porém, e de três modos, considerados acidentalmente. — Primeiro, em relação à causa removente do obstáculo. Pois, as paixões, a tentação do diabo e causas semelhantes inclinam ao pecado; e essas causas são eliminadas pelo auxílio da graça divina, de que o pecado priva. Por onde, como a privação mesma da graça é uma pena, segundo já provamos (q. 79, a. 3), resulta que, acidentalmente, também o pecado consecutivo a essa privação é denominado pena. E nesse sentido o Apóstolo diz (Rm 1, 24): Pelo que os entregou Deus aos desejos dos seus corações, que são as paixões da alma; pois, abandonados do auxílio da graça divina, os homens são vencidos pelas paixões. E deste modo dizemos, que sempre um pecado é pena do pecado precedente. — De outra maneira, em relação à substância do ato, causa da opressão; seja um ato interior, como claramente o demonstram a ira e a inveja; seja exterior, como com clareza o mostram os oprimidos de veemente fadiga e dano, ao praticarem o ato pecaminoso, conforme aquilo da Escritura (Sb 5, 7): Nós nos cansamos no caminho da iniquidade. — De um terceiro modo, relativamente ao efeito, considerando-se então um pecado como pena, em relação ao efeito conseqüente. — Mas, destes dois últimos modos um pecado é pena, não só do pecado precedente, mas também de si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mesmo ser punido por Deus, quando permite caíamos em certos pecados, encaminha-se para o bem da virtude. E às vezes mesmo para o bem dos pecadores, fazendo-os se levantarem mais humildes e cautos, depois do pecado. Sempre porém para a emenda dos outros que, vendo certos se precipitarem de pecado em pecado, concebem maior temor de pecar. Quanto aos outros dois modos, é manifesto que a pena se ordena à emenda; pois, é natural que os homens se afastem do pecado por sofrerem detrimento e pena pecando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe no atinente ao pecado, essencialmente considerado.

E o mesmo se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se algum pecado implica o reato da pena eterna.

(III, q. 86, 8. 4; Sent., dist. XLII, q. 1, a. 5; IV, dist. XXI, q. 1, a. 2, q^a 3; dist. XLVI, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. CXLIII ; De Malo, q. 7. a. 10; Compend. Theol., cap. CLXXXIII ; In Matth., cap. XXV; Ad Rom., cap. II, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhum pecado implica o reato da pena eterna.

1. — Pois, a pena justa é adequada à culpa, por ser a justiça uma igualdade; donde o dizer a Escritura (Is 27, 8): tu a julgarás contrapondo uma medida a outra medida. Ora, o pecado é transitório. Logo, não implica o reato da pena eterna.

2. Demais. — As penas servem de remédios, como diz Aristóteles. Ora, nenhum remédio deve ser infinito, pois todos se ordenam para um fim; e o que se ordena a um fim não é infinito, como diz o Filósofo. Logo, nenhuma pena deve ser infinita.

3. Demais. — Ninguém faz nada senão com o fito de comprazer-se com o que faz. Ora, Deus não se compraz com a perdição dos homens, como diz a Escritura (Sb 1, 13). Logo, não os punirá com pena sempiterna.

4. Demais. — Nada do que é acidental é infinito. Ora, a pena é acidental, pois não é conforme à natureza do punido. Logo, não pode durar infinitamente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 25, 46): Estes irão para o suplício eterno. E ainda (Mc 3, 29): Mas o que blasfemar contra o Espírito Santo nunca jamais terá perdão, mas será réu de eterno delito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), o pecado implica o reato da pena por perverter uma determinada ordem. Ora, permanecendo a causa, permanece o efeito. Portanto, enquanto subsistir a perversão da ordem, há de necessariamente subsistir o reato da pena. Ora, a perversão da ordem é, umas vezes, reparável e, outras, irreparável. Assim, a prevaricação, que elimina o princípio, é irreparável; se porém o princípio ficar salvo, poderá, por sua virtude, ser reparada a prevaricação. Do mesmo modo que, corrupto o princípio da vista, não pode ser recuperada a visão senão pela só virtude divina; se porém, salvo o princípio da vista, sobrevierem certos obstáculos à visão, esses podem ser eliminados pela natureza ou pela arte. Ora, toda ordem tem um certo princípio, pelo qual alguém vem a ser participante dela. Por onde, se pelo pecado se corromper o princípio da ordem pelo qual a vontade do homem está sujeita a Deus, haverá desordem, em si mesma, irreparável, embora possa ser reparada pelo poder divino. E como o princípio desta ordem é o fim último, a que o homem adere pela caridade, todos os pecados que afastam de Deus, privando da caridade, em si mesmos implicam o reato da pena eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A pena é, pelo que tem de acerbo, proporcionada ao pecado, tanto no juízo divino como no humano, conforme Agostinho. Mas não exige nenhum juízo seja a pena, na sua duração, adequada à culpa. Assim não é por ter sido um adultério ou um homicídio cometido num momento, que há de ser punido com pena momentânea. Mas poderá sê-lo, com cárcere perpétuo ou com o exílio; ou, mesmo com a morte, em que se considera a duração da execução, mas antes, a eliminação perpétua, da sociedade dos vivos, representando assim, a seu modo, a eternidade da pena infligida por Deus. Ora, é justo, segundo Gregório, que quem pelo que tem de eterno, pecou

contra Deus seja punido na eternidade de Deus. E diz-se que alguém pecou pelo que tem de eterno, não só quanto à continuação do ato, a perdurar durante toda a vida, mas também porque quem constituiu como fim o pecado tem a vontade de pecar eternamente. E por isso, diz Gregório, os maus quereriam viver sem fim para poderem sem fim permanecer na iniquidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo a pena infligida pelas leis humanas nem sempre é para a correção do punido, mas sim, dos outros. Assim, o ladrão é enforcado, não para emendar-se, mas para os outros se absterem de pecar, ao menos pelo temor da pena, conforme aquilo da Escritura (Pr 19, 25): Castigado o pestilento, faz-se-á mais sábio o insensato. Assim também as penas eternas dos réprobos, infligidas por Deus, são corretivas para os que, considerando nelas, se abstêm do pecado, conforme aquilo ainda da Escritura (Sl 59, 6): Destes aos que te temem um sinal, para que fugissem da face do arco, e que se livrassem os teus amados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus não se compraz com as penas em si mesmas; mas, em ordem à sua justiça, que as exige.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora acidentalmente, a pena se ordene à natureza, em si mesma contudo se ordena à privação da ordem e à justiça de Deus. Por isso, enquanto perdurar a desordem, sempre há de perdurar a pena.

Art. 4 — Se ao pecado é devida uma pena quantitativamente infinita.

(II Sent., dist. XLII, a. 1, a. 5, ad 2; IV, dist. XLVI, q. 1, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que ao pecado é devida uma pena quantitativamente infinita.

1. — Pois, diz a Escritura (Jr 10, 24): Castiga-me, Senhor; porém seja isto segundo o teu juízo, e não no teu furor, para que não suceda que tu me reduzas a um nada. E a ira ou o furor de Deus significa metaforicamente a vindicta da justiça divina. Ora, ser reduzido ao nada é uma pena infinita, assim como é próprio de um poder infinito fazer uma coisa do nada. Logo, pela vindicta divina, o pecado é punido com pena infinita, quantitativamente.

2. Demais. — À quantidade da culpa corresponde à da pena, segundo a Escritura (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, o pecado cometido contra Deus é infinito. Pois, tanto mais grave é ele quanto maior é a pessoa contra quem se peca; assim, é pecado mais grave ofender o príncipe do que um homem particular. Ora, como a grandeza de Deus é infinita, é devida uma pena infinita ao pecado contra ele cometido.

3. Demais. — O infinito pode sê-lo em duração e em quantidade. Ora, pela duração, a pena é infinita. Logo, também pela quantidade.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, as penas de todos os pecados mortais seriam iguais, pois não pode um infinito ser maior que outro.

SOLUÇÃO. — A pena é proporcionada ao pecado. Ora, nestes dois elementos se devem considerar: Um, a aversão do bem imutável, que é infinito; e portanto, por este lado, o pecado é infinito. O outro é a conversão desordenada para o bem mutável. E por aí o pecado é finito, quer por ser finito esse próprio bem mutável, quer por ser também finita a conversão para ele, pois os atos da criatura não podem ser infinitos. Por onde, no concernente à aversão corresponde-lhe a pena do dano, também infinita, por ser

a perda de um bem infinito, Deus. No concernente à conversão desordenada, corresponde-lhes a pena do sentido, finita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se coaduna com a justiça divina reduzir totalmente ao nada o pecador; pois isso repugna à perpetuidade da pena, exigida pela divina justiça, como já dissemos (a. 3). Mas se dizemos que é reduzido ao nada quem fica privado dos bens espirituais, conforme aquilo (1 Cor 13, 2): se não tiver a caridade, não sou nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe concernente à aversão; pois, por aí, o homem peca contra Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A duração da pena corresponde à da culpa, não certo quanto ao ato, mas quanto à mácula, que, enquanto perdura, permanecerá o reato da pena. Mas a acerbidade da pena corresponde à gravidade da culpa. Ora, como em si mesma, a culpa irreparável há de perdurar perpetuamente, é-lhe devida uma pena eterna. Mas no concernente à conversão desordenada, não tem infinidade, e portanto não lhe é devido, por aí, uma pena quantitativamente infinita.

Art. 5 — Se todo pecado implica o reato da pena eterna.

(III, q. 86, a. 4; II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 5; IV, dist. XLVI, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. CXLIII; De Malo, q. VII, a. 1, ad 24; a. 10, 11; Compend. Theol., cap. CLXXXII).

O quinto discute-se assim. — Parece que todo pecado implica o reato da pena eterna.

1. — Pois, como se disse (a. 4), a pena é proporcionada à culpa. Ora, a pena eterna difere infinitamente da temporal. Mas nenhum pecado pode diferir de outro infinitamente, porque todo pecado é ato humano, incapaz de ser infinito. Logo, sendo a certos pecados devida uma pena eterna, como se disse (a. 4), a nenhum é devida uma pena somente temporal.

2. Demais. — O pecado original é o menor dos pecados; donde o dizer Agostinho: a pena mais branda é a dos punidos só pelo pecado original. Ora, ao pecado original é devida uma pena perpétua. Pois, nunca verão o reino de Deus as crianças mortas sem batismo, com o pecado original, conforme é claro pelo que diz o Senhor (Jo 3, 3): Não pode ver o reino de Deus senão aquele que renascer de novo. Logo, com maior razão, será eterna a pena de todos os outros pecados.

3. Demais. — A um pecado não é devida pena maior, por coexistir com outro; pois, cada um deles recebe a sua pena estabelecida pela justiça divina. Ora, ao pecado venial é devida uma pena eterna, se coexistir, num condenado, com o pecado mortal, pois no inferno não pode haver perdão. Logo, ao pecado venial é devida, absolutamente, a pena eterna. Portanto, a nenhum pecado é devida a pena temporal.

Mas, *em contrário*, diz Gregório que certas culpas mais leves são perdoadas depois desta vida. Logo, nem todos os pecados são punidos com pena eterna.

SOLUÇÃO. — Como dissemos (a. 3), o pecado causa o reato da pena eterna, enquanto repugna irreparavelmente à ordem da justiça divina, contrariando o fim último, o princípio mesmo da ordem. Ora, é manifesto que alguns pecados implicam certo uma desordem, por encontrarem não o fim último, mas os meios, que buscam mais ou menos devidamente, salva contudo a ordem para o fim último. Assim quando, embora afeiçoado em demasia a um determinado bem temporal, o homem nem por isso quer

ofender a Deus, fazendo seja o que for contra algum preceito seu. Por onde, a tais pecados não é devida uma pena eterna, mas temporal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados não diferem infinitamente, pela conversão ao bem mutável, em que consiste a substância do ato; mas, pela aversão de Deus. Pois certos pecados se cometem pela aversão ao fim último; outros, por buscarem desordenadamente os meios. Ora, o fim último difere infinitamente dos meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original não merece uma pena eterna em razão da sua gravidade; mas em razão da condição do sujeito, i. é, do homem, privado da graça, que só torna possível o perdão da pena.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO**, relativa ao pecado venial. — Pois, a eternidade da pena não corresponde à quantidade da culpa, mas à sua irremissibilidade, como já se disse (a. 3).

Art. 6 — Se o reato da pena permanece depois do pecado.

(III, q. 86, a. 4; II Sent., .dist. XLII, q. 1, a. 2; Compend. Theol., cap. CLXXXI).

O sexto discute-se assim. — Parece que o reato da pena não permanece depois do pecado.

1. — Pois, removida a causa, removido fica o efeito. Ora, o pecado é a causa do reato da pena. Logo, removido o pecado, esse reato cessa.

2. Demais. — O pecado fica delido quando o homem volta para a virtude. Ora, ao virtuoso é devida, não a pena, mas o prêmio. Logo, removido o pecado, não permanece o reato da pena.

3. Demais. — As penas são remédios, como diz Aristóteles. Ora, a quem já está curado de uma doença não se lhe ministra remédio. Logo, delido o pecado, não permanece o débito da pena.

Mas *em contrário*, diz a Escritura (2 Sm 12, 13-14): E Davi disse a Natan: Pequei contra o Senhor. E Natan respondeu a Davi: Também o Senhor transferiu o teu pecado; não morrerás. Todavia, como tu pelo que fizeste deste lugar a que os inimigos do Senhor blasfemem, morrerá certamente o filho que te nasceu. Logo, Deus pune ainda a quem já lhe perdoou o pecado. E portanto, o reato da pena permanece depois de delido o pecado.

SOLUÇÃO. — Dois elementos, podemos considerar no pecado: o ato da culpa e a mácula subsequente. Ora, é claro, cessado o ato do pecado, subsiste o reato, em todos os pecados atuais. Pois, o ato pecaminoso torna o homem réu da pena, por transgredir a ordem da justiça divina, à qual só volta por uma certa compensação penal que restabelece a igualdade da justiça. E assim, quem cedeu, com excesso, à vontade própria, agindo contra o mandamento de Deus, sofrerá, espontaneamente ou coagido, conforme a ordem da divina justiça, algo de contrário àquilo que quis. O que também se dá nas injúrias de um homem para com outro, onde a igualdade da justiça é reintegrada pela compensação da pena. Por onde é claro, cessado o ato ao pecado ou da injúria assacada, ainda permanece o débito penal.

Se porém nos referirmos à eliminação do pecado, quanto à mácula, então é manifesto que essa mácula não pode ser delida da alma, senão pela união dela com Deus, o afastamento de quem lhe causava detrimento na própria pureza; e isso constitui a mácula, como já dissemos (q. 86, a. 1). Ora, o homem se une a Deus pela vontade. Por onde, a mácula do pecado nele não pode ser delida, sem a sua vontade se

submeter à ordem da divina justiça. E isto de modo a se sujeitar espontaneamente a uma pena, em compensação da culpa incorrida; ou então, sofrendo pacientemente a imposta por Deus. Pois, de um e outro modo a pena exige a satisfação.

Ora, a pena satisfatória de certa maneira, é menos essencialmente pena, que consiste em contrariar a vontade. Pois, a pena satisfatória, embora, absolutamente considerada, seja contrária à vontade, não o é enquanto atualmente aceita; e como tal é voluntária. Por onde, absolutamente, é voluntária; relativamente porém, involuntária, como com clareza resulta do já dito sobre o voluntário e o involuntário (q. 6, 6). Donde devemos concluir que, delida a mácula da culpa, pode certamente subsistir o reato, não da pena, em absoluto, mas da pena satisfatória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como, cessado o pecado, subsiste a mácula, como dissemos (q. 86, a. 2), assim também pode subsistir o reato. Delida porém a mácula, não subsiste o reato, segundo a mesma acepção, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O virtuoso não incorre na pena, em sentido absoluto; pode contudo incorrer na pena satisfatória; pois também faz parte da virtude o satisfazer por termos ofendido a Deus ou aos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Delida a mácula, está sanada a lesão do pecado, quanto à vontade. Mas ainda é necessária a pena, para sanar as outras potências da alma, desordenadas pelo pecado precedente; assim serão sanadas pelo que lhes é contrário. E ela também é necessária para reintegrar a igualdade da justiça e reparar o escândalo dos outros, de modo a se edificarem pela pena os que se escandalizaram com a culpa, como o patenteia o exemplo aduzido, de Davi.

Art. 7 — Se toda pena tem como causa uma culpa.

(IIª-IIªª, q. 108, a. 4; III, q. 14, a. 1, ad 3; II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 2; dist. XXXVI, a. 4; IV, dist. XV, q. 1, a. 4, qª 2, ad 3; dist. XLVI, q. 1, a. 2, qª 3; III Cont. Gent., cap. CXLI; De Malo, q. 1, a. 4; q. 5, a. 4; In Ioan., cap. IX, lect. I).

O sétimo discute-se assim. — Parece que nem toda pena tem como causa uma culpa.

1. — Pois, diz o Evangelho, do cego de nascença (Jo 9, 3): Para que nascesse cego, nem este pecou, nem os seus pais. E semelhantemente, vemos muitas crianças, mesmo batizadas, sofrerem graves penas, como febres, opressões dos demônios e muitas outras, apesar de, depois de batizadas, nelas não haver pecado. E antes de batizadas, não há nelas pecado, mais que nas outras crianças, que não sofrem tais penas. Logo, nem toda pena tem como causa o pecado.

2. Demais. — Segundo parece, a razão de prosperarem os pecadores é a mesma de serem alguns inocentes punidos. Pois, tanto um fato como o outro freqüentemente se dão na ordem humana. Assim, a Escritura diz, dos maus (Sl 72, 5): Não participam dos trabalhos dos homens, nem com os homens serão flagelados; e ainda (Jó 21, 7): Os ímpios vivem, são exaltados e crescem em riquezas; e por fim (Hab 1, 13): porque razão olhas tu para os que cometem injustiças, e te conservas em silêncio, entretanto que o ímpio, devora os que são mais justos que ele? Logo, nem toda pena é infligida por causa de uma culpa.

3. Demais. — De Cristo diz S. Pedro (1 Pd 2, 22): O qual não cometeu pecado, nem foi achado engano na sua boca. E contudo, no mesmo lugar, diz que padeceu por nós. Logo, nem sempre a pena Deus a comina por causa de alguma culpa.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jó 4, 7 ss): que inocente pereceu jamais? ou quando foram os frutos destruídos? Antes bem tenho visto que os que obram iniquidade pereceram a um sopro de Deus. E Agostinho: toda pena é justa e infligida por causa de algum pecado.

SOLUÇÃO. — Como dissemos (a. 6), a pena pode ser considerada à dupla luz: absolutamente, e como satisfatória. — A satisfatória é de certo modo voluntária. E como os que diferem pelo reato da pena podem se unificar, pela vontade, na união do amor, às vezes, quem não pecou pode assumir voluntariamente a pena, em lugar de outrem. Assim vemos, na ordem das coisas humanas, uma pessoa assumir para si a pena devida por outra. — Se porém, considerarmos a pena absoluta e essencialmente então sempre é relativa à culpa própria. Mas umas vezes, à culpa atual, como quando alguém é punido, por Deus ou pelos homens, por um pecado cometido; outras, é relativa à culpa original. E isto, principal ou conseqüentemente. Principalmente, a pena do pecado original consiste no abandono da natureza humana a si própria, privada do auxílio da justiça original. Donde resultam todas as penalidades procedentes da corrupção da natureza humana.

Devemos porém saber que às vezes uma imposição é penal, sem contudo, implicar de modo absoluto a essência da pena. Pois esta é uma espécie de mal, como dissemos na Primeira Parte (q. 48, a. 5); e o mal é a privação do bem. Ora, sendo vários os bens do homem — os da alma, os do corpo e das coisas exteriores — pode ele, às vezes sofrer detrimento num bem menor para aumentar o maior. Assim, quando sofre detrimento no dinheiro, pela saúde do corpo; ou em qualquer desses dois bens, pela saúde da alma e da glória de Deus. E em tal caso, esse detrimento não lhe é ao homem um mal, absolutamente, senão só, relativamente. E portanto, não implica, em absoluto, a essência da pena, mas a de remédio; pois, também os médicos propinam poções austeras aos doentes, para recuperarem a saúde. E como essas não são essencialmente penas, não dependem da culpa, como de causa, senão em parte. Pois, o mesmo ter necessidade de remédios penais a natureza humana lhe provém da sua corrupção, pena do pecado original. Assim, no estado de inocência, não seria necessário estimular ninguém para adiantar na virtude, por meio de comunicações penais. Por isso, o que neste caso haja de penal se reduz à culpa original como à causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esses defeitos, dos que os tem de nascença ou mesmo das crianças, são efeitos e penas do pecado original, como dissemos (q. 85, a. 5). E subsistem mesmo depois do batismo, pela causa já referida. E se não são iguais para todos, isso provém da diversidade da natureza abandonada a si própria, como já estabelecemos (q. 85, a. 5 ad 1). Mas esses defeitos os ordena a Divina Providência à salvação do homem: ou dos que sofrem, ou dos advertidos pelas penas; ou ainda à glória de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens temporais e corpóreos são por certo bens do homem; mas pequenos. Ao contrário, os bens espirituais são os seus grandes bens. Donde vem a dar a Divina Justiça aos virtuosos os bens espirituais; e dos bens temporais ou dos males, dar-lhes somente o suficiente para a virtude. Pois, como diz Dionísio, é próprio da divina justiça não enfraquecer a fortaleza dos melhores com dons materiais. Ao contrário, aos outros, o mesmo serem galardoados com bens temporais se lhes converte em mal espiritual. Por isso, a Escritura conclui (Sl 72, 6): Portanto os possui a soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo padeceu a pena satisfatória por pecados não seus, mas nossos.

Art. 8 — Se alguém pode ser punido pelo pecado de outrem.

(IIª-IIªª, q. 108, a. 4, ad 1; II Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 2; IV, dist. XLVI, q. 2, a. 2, qª 2, a. 3; De Malo, q. 4, a. 8, ad 6, 7, 9, 12, 15; q. 5, a. 4; Quodl. XII, q. 16, a. 1, ad 1: In Ioan., cap. IX, lect. I).

O oitavo discute-se assim. — Parece que alguém pode ser punido pelo pecado de outrem.

1. — Pois, como diz a Escritura (Ex 20, 5): Eu sou o Deus zeloso, que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem. E (Mt 23, 35): Para que venha sobre vós todo o sangue dos justos que se tem derramado sobre a terra.

2. Demais. — A justiça humana deriva da divina. Ora, a justiça humana pune às vezes os filhos, pelos pais, como é patente no crime de lesa-majestade. Logo, também segundo a divina justiça, um pode ser punido pelo pecado de outro.

3. Demais. — Nem se diga que o filho é punido pelo pecado do pai e não, pelo próprio, por imitar a malícia paterna. Pois, tal não se pode dizer, mais dos filhos, que dos estranhos, punidos por pena semelhante à daqueles cujos pecados imitam. Logo, não parece sejam os filhos punidos pelos pecados próprios, mas antes, pelos dos pais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ez 18, 20): o filho não carregará com a iniquidade do pai.

SOLUÇÃO. — Se nos referirmos à pena satisfatória, aceita voluntariamente, pode um sofrê-la por outro, enquanto de certo modo unificados, como já se disse (a. 7). Se porém nos referirmos à pena infligida por causa do pecado, enquanto essencialmente pena, então cada qual só é punido pelo seu pecado, pois o ato pecaminoso, tem cunho pessoal. — Se enfim nos referirmos à pena, como remédio, nesse caso um pode ser punido pelo pecado de outro. Pois, como dissemos, o detrimento sofrido nos bens corpóreos, ou mesmo no próprio corpo, são uns remédios penais ordenados à salvação da alma. Por onde, nada impede seja alguém punido, com tais penas, pelo pecado de outrem, quer por Deus, quer pelos homens. Tal se dá quando os filhos são punidos pelos pais e os súbditos pelo senhor, enquanto são, de algum modo, coisas a eles pertencentes. Mas isso de modo que, se o filho ou o súbdito for participante da culpa, esse padecimento penal sê-lo-á essencialmente, tanto em relação ao punido como aquele pelo qual é punido. Se porém não for participante da culpa, será penal, relativamente aquele por quem é punido; mas quanto ao punido, exercerá só o papel de remédio, e só por acidente implicará a pena, em si mesma, se o punido tiver consentido no pecado alheio; pois, se a sofrer pacientemente, a pena se lhe ordenará ao bem da alma.

As penas espirituais, por seu lado, não são medicinais, por o bem da alma não se ordenar a outro bem melhor. Por isso, nesses bens ninguém sofre detrimento sem culpa própria. Por onde, como diz Agostinho, com tais penas ninguém pode ser punido em lugar do outro; pois, a alma do filho não é nada de pertencente ao pai. E por isso o Senhor, dando a razão disto, diz (Ez 18, 4): Todas as almas são minhas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ambos os textos citados parece se refiram às penas temporais ou corpóreas, enquanto os filhos pertencem aos pais e os sucessores, aos predecessores. Ou, se forem referidos às penas espirituais, sê-lo-ão por causa da imitação da culpa; por onde, no Êxodo, se acrescenta — daqueles que me aborrecem. E o Evangelho: Acabai vós, pois, por encher a medida de vossos pais. Assim, os pecados dos pais são considerados como punidos nos filhos, por serem estes, educados nos pecados daqueles, mais inclinados a pecar, quer pelo costume, quer também pelo exemplo paterno, como que lhes obedecendo à autoridade. E também são dignos de maior pena se,

vendo as dos pais, não se corrigem. E quando o texto acrescenta — até a terceira e quarta geração — é por terem os homens à vida prolongada a ponto de verem a terceira e a quarta geração. E assim, tanto podem os filhos presenciar, para os imitar, os pecados dos pais, como os pais, para as sofrerem, as penas dos filhos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As penas infligidas pela justiça humana a um, pelo pecado de outro, são corporais e temporais. E são de certo modo remédios ou medicinas contra as culpas futuras, de maneira a levar os punidos ou os outros a se coibirem de culpas semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Consideram-se os pais mais que os estranhos, como punidos pelos pecados alheios. E isso porque as penas dos pais redundam, de certo modo, nos que pecaram, como já se disse; por ser o filho algo do pai; quer também porque os exemplos e as penas domésticas movem mais. Por onde, quem foi educado nos pecados dos pais, os imitará mais veementemente; e ficará mais obstinado, se não se amedrontar pelas penas por aqueles sofridas; por isso é digno de maior pena.

Questão 88: Do pecado venial e do mortal.

Em seguida, por se distinguirem entre si, quanto ao reato, o pecado venial e o mortal, devemos tratar deles. E, primeiro, devemos tratar do pecado venial, por comparação com o mortal. Segundo, do venial, em si mesmo.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o pecado venial se opõe convenientemente ao mortal.

(Supra, q. 72, a. 5; II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. CXXXIX; De Malo, q. 7, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial não se opõe convenientemente ao mortal.

1. — Pois, como diz Agostinho, pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei eterna. Ora, o ser contra a lei eterna constitui o pecado mortal. Logo, todo pecado é mortal e a este não se opõe o venial.

2. Demais. — O Apóstolo diz (1 Cor 10, 31): Logo ou vós comais ou bebais, ou façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus. Ora, contra este preceito age quem peca, pois não se comete pecado pela glória de Deus. E sendo pecado mortal agir contra o preceito, resulta que quem peca mortalmente o faz.

3. Demais. — Quem se apega com amor a algum bem, apegasse-lhe para dele fruir ou usar, segundo está claro em Agostinho. Ora, nenhum pecador se apega a um bem mutável para dele usar; pois, não o refere ao bem capaz de nos fazer felizes; e isso é propriamente usar, segundo Agostinho, no lugar aduzido. Logo, quem peca frui o bem mutável. Ora, a perversidade humana consiste em fruir as coisas que se devem usar, conforme Agostinho. E sendo a perversidade considerada pecado mortal, por consequência quem peca, mortalmente peca.

4. Demais. — Quem se apega a um termo, se afasta, por isso mesmo, de outro. Ora, quem peca se apega a um bem mutável. Logo, se afasta do bem imutável, e portanto peca mortalmente. Por onde, o pecado venial não se opõe convenientemente ao mortal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: crime é o que merece condenação; pecado venial é, ao contrário, o que não a merece. Ora, crime é denominação do pecado mortal. Logo, o pecado venial se opõe convenientemente ao mortal.

SOLUÇÃO. — Certas idéias não se opõem em sentido próprio, mas apenas metaforicamente consideradas. Assim, ser ridendo não se opõe a ser árido; mas há oposição entre essas idéias quando rir se diz metaforicamente de um prado, pelo seu aspecto florido e viridente. Do mesmo modo, mortal, tomado em sentido próprio, enquanto relativo à morte do corpo, não se opõe à venial, nem pertence ao mesmo gênero. Mas, tomado em sentido metafórico, aplicado aos pecados, mortal opõe-se a venial.

Pois, sendo o pecado uma enfermidade da alma, como estabelecemos (q. 71, a. 1 ad 3; q. 72, a. 5; q. 74, a. 9 ad 2), a sua denominação de mortal é por semelhança com a doença, assim chamada por implicar uma perda irreparável, pela privação de algum princípio, como já dissemos (q. 72, a. 5). Ora, o princípio da vida espiritual, concernente à virtude, é a ordem para o fim último, como se disse (q. 72, a. 5; q. 87, a. 3). E esta, destruída, não pode se separada por nenhum princípio intrínseco, mas só pelo poder divino, conforme estabelecemos (q. 87, a. 3). Pois as desordens relativas aos meios reparam-se pelo fim; assim como o erro relativo às conclusões, pela verdade dos princípios. Por onde, a privação da ordem, relativa ao último fim, não pode ser reparada por nada de superior a ele, assim como não o pode o erro

relativo aos princípios. Por isso, os pecados em questão chamam-se mortais por serem como irreparáveis. Ao contrário, os pecados, desordenados relativamente aos meios, conservada à ordem para o último fim, são reparáveis. E esses se chamam veniais. Pois o pecado é susceptível de vênua quando desaparece o reato da pena, que cessa com o cessar do pecado, segundo dissemos (q. 87, a. 6).

Portanto, mortal se opõe a venial como o reparável ao irreparável. E isto, digo, por um princípio interno; não por comparação com o poder divino, que pode curar qualquer doença, tanto corporal como espiritual. E por isso o pecado venial se opõe, convenientemente ao mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divisão do pecado em venial e mortal não é a divisão de um gênero em espécies, que de certo modo participam igualmente da essência genérica; mas de um análogo em partes de que ele se predica por anterioridade e posterioridade. E portanto, a noção perfeita do pecado, dada por Agostinho, convém ao pecado mortal. O pecado venial, porém é considerado pecado em acepção imperfeita e em ordem ao pecado mortal; assim como o acidente é considerado ser em acepção imperfeita, e relativamente à substância. Pois, o pecado venial não é contrário à lei; porque, quem peca venialmente não faz o proibido por lei, nem omite o a que a lei obriga preceptivamente; mas age fora da lei, por não observar o modo racional intencionado pela lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito citado do Apóstolo, sendo afirmativo, não obriga para sempre. Portanto, não age contra este preceito quem não refere atualmente à glória de Deus tudo quando faz. Pois basta referir-se a si mesmo e tudo o que tem, habitualmente, a Deus, para nem sempre pecar mortalmente, não referindo atualmente algum ato à glória de Deus. Ora, o pecado venial não exclui a ordem habitual dos atos humanos para a glória de Deus, senão só a atual; por não excluir a caridade, que ordena habitualmente para Deus. Donde se conclui o pecar venialmente quem peca mortalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem peca venialmente apega-se ao bem temporal, não como o fruindo, porque não o constitui último fim; mas, como dele usando e o referindo a Deus, não atual, mas habitualmente.

RESPOSTA À QUARTA. — O bem mutável não é considerado como termo contraposto ao imutável, senão quando é tomado como fim. Pois, o meio não tem a essência de termo.

Art. 2 — Se o pecado venial difere, em gênero, do mortal, de modo que tanto o mortal como o venial o sejam genericamente.

(II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 4; De Malo, q. 7, a. 1; q. 10, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado venial não difere, em gênero do mortal, de modo que tanto o mortal como o venial o sejam genericamente.

1. — Pois, o bem e o mal, genericamente considerados, dos atos humanos, dependem da matéria ou do objeto, como se disse (q. 18, a. 2). Ora, em relação a qualquer objeto ou matéria é possível pecar mortal e venialmente. Pois, o homem pode amar qualquer bem mutável, menos que Deus, e isso é pecar venialmente; ou mais que Deus, o que é pecar mortalmente. Logo, o pecado venial não difere do mortal genericamente.

2. Demais. — Como já se disse (a. 1; q. 72, a. 5; q. 87, a. 3), é considerado mortal o pecado irreparável e venial, o reparável. Ora, ser irreparável é próprio do pecado por malícia, considerado por certos, irremissível; ao contrário, ser reparável é próprio do pecado por fraqueza ou ignorância, considerado remissível. Logo, o pecado mortal difere do venial como o cometido por malícia, do cometido por

fraqueza e ignorância. Ora, por aí os pecados não diferem entre si genérica, mas só causalmente, como se disse (q. 77, a. 8 ad 1). Logo, o pecado venial não difere do mortal genericamente.

3. Demais. — Como já se estabeleceu (q. 74, a. 3 ad 3; q. 10), as moções súbitas, tanto da sensualidade como da razão, são pecados veniais. Ora, moções súbitas se encontram em qualquer gênero de pecado. Logo, não há pecados genericamente veniais.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera certos gêneros de pecados veniais, e certos outros, de mortais.

SOLUÇÃO. — Venial é chamado o pecado merecedor de vênia. Por onde, um pecado pode ser considerado venial, de um modo, por ter alcançado vênia. E neste sentido, diz Ambrósio, que todo pecado, pela penitência, torna-se venial; isto é, chama-se venial por causa de um evento. — Doutro modo, chama-se venial o que nada traz em si que impeça conseguir a vênia, quer total, quer parcialmente. — Parcialmente, quando encerra algum elemento diminutivo da culpa, como quando o pecado é cometido por fraqueza ou ignorância. E se chama então venial na sua causa. — Totalmente, por não destruir a ordem para o último fim; por isso não merece a pena eterna, mas a temporal. Ora, é do pecado venial neste sentido que agora tratamos.

Nos dois primeiros sentidos o pecado venial não pertence a nenhum gênero determinado. Pode sê-lo, porém, no terceiro sentido, sendo então considerado o pecado venial ou mortal genericamente, conforme é o gênero ou a espécie do ato determinado pelo objeto. Assim, quando a vontade é levada a algum ato em si repugnante à caridade, pela qual o homem se ordena para o último fim, há pecado mortal pelo seu objeto. E é mortal genericamente, quer seja contra o amor de Deus, como a blasfêmia, o perjúrio e outros; quer seja contra o amor do próximo, como o homicídio, o adultério e semelhantes. Tais pecados são pois mortais genericamente. Outras vezes porém a vontade do pecador é levada ao que, embora implicando uma certa desordem, não contraria o amor de Deus nem o do próximo; tal a palavra ociosa, o riso supérfluo e outros pecados genericamente veniais.

Mas, como os atos morais são bons e maus, não só pelo objeto, mas também por uma disposição do agente, como estabelecemos (q. 18, a. 4, a. 6), pode um pecado genericamente venial, em razão do seu objeto, vir a ser mortal por parte do agente, quer por este tê-lo erigido em fim último, quer por tê-lo ordenado a um pecado genericamente mortal. Tal o caso de quem aplicasse uma palavra vã à comissão do adultério. Semelhantemente, também por parte do agente um pecado genericamente mortal pode vir a ser venial, por ser o ato imperfeito, i. é, não racionalmente deliberado, o que é o princípio próprio do mau ato, como dissemos, ao tratar dos movimentos súbitos de infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem escolhe o repugnante à divina caridade manifesta, por isso mesmo que o prefere a essa caridade, e por conseguinte, que ama tal objeto mais que Deus. Portanto, certos pecados genéricos em si mesmos repugnantes à caridade, supõem o amor de um objeto, de preferência a Deus. E assim são genericamente mortais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao pecado venial na sua causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede no concernente ao pecado venial pela imperfeição do ato.

Art. 3 — Se o pecado venial é uma disposição para o mortal.

(IIª-IIªª, q. 24, a. 10; q. 186, a. 9, ad 1; I Sent., dist. XVII, q. 2, a. 5; II, dist. XXIV, q. 3, a. 6; De Malo, q. 7, a. 1, ad 7; a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial não é uma disposição para o mortal.

1. — Pois, um contrário não dispõe para o outro. Ora, pecado venial e mortal se opõem, como se disse (a. 1). Logo, aquele não é disposição para este.

2. Demais. — Um ato dispõe para o que lhe é especificamente semelhante; e por isso Aristóteles diz: de atos semelhantes procedem disposições e hábitos semelhantes. Ora, o pecado mortal e o venial diferem genérica ou especificamente, como se disse (a. 2). Logo o venial não dispõe para o mortal.

3. Demais. — Se o pecado é chamado venial por dispor para o mortal, pecado venial será necessariamente tudo o disponente para o mortal. Ora, todas as boas obras dispõem para o pecado mortal; pois, diz Agostinho: a soberba arma ciladas às boas obras, para que pereçam. Logo, também as boas obras são pecados veniais, e isso é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 19, 1): aquele que despreza as coisas pequenas pouco a pouco cairá. Ora, quem peca venialmente despreza as coisas pequenas. Logo, a pouco e pouco se dispõe a cair totalmente no pecado mortal.

SOLUÇÃO. — O disponente é de certo modo causa. Portanto, como há duas espécies de causas, há duplo modo de disposições. Há uma causa motora direta para o efeito; tal é o caso do corpo cáldo, que aquece. Outra é a causa motora indireta, removendo o obstáculo; assim, dizemos que a remoção de uma coluna implica na remoção da pedra a ela sobreposta. E neste sentido o ato do pecado dispõe duplamente. — De um modo, diretamente, para um ato especificamente semelhante. E então, primariamente e por si mesmo, o pecado venial pode dispor, por uma certa consequência, ao pecado mortal por parte do agente. Pois, aumentada a disposição ou o hábito, pelos atos dos pecados veniais, o atrativo do pecado pode crescer tanto, de modo a o pecador erigir o pecado venial em fim próprio. Pois, o fim de quem tem um hábito, como tal, é agir de acordo com esse hábito. Por onde, pecando muitas vezes venialmente, dispõe-se para o pecado mortal.

De outro modo, um ato humano dispõe, removendo o obstáculo. E por aí o pecado genericamente venial pode dispor para o genericamente mortal. Pois, quem comete o pecado genericamente venial perturba uma certa ordem. Porque, acostumando a sua vontade, nas pequenas coisas, a se não submeter à ordem devida, dispõe-na a também não se submeter à ordem do fim último, escolhendo o pecado genericamente mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado venial não se opõe ao mortal, como duas espécies de um mesmo gênero, segundo dissemos (a. 1 ad 1); mas como o acidente se opõe à substância. Por onde, assim como o acidente pode ser uma disposição para a forma substancial, assim também o pecado venial, para o mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado venial não é especificamente semelhante ao mortal; genericamente porém o é, por implicar um e outro a falta da ordem devida, embora de maneiras diferentes, como dissemos (a. 1, a. 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma boa obra não é em si mesma disposição para o pecado mortal; pode porém acidentalmente ser matéria ou ocasião dele. Ao contrário, em si mesmo o pecado venial dispõe para o mortal, como dissemos.

Art. 4 — Se o pecado venial pode vir a ser mortal.

(a. 2, 6: II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 6; dist. XLII, q. 1, a. 4; De Malo, q. 7, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado venial pode vir a ser mortal.

1. — Pois, diz Agostinho, expondo aquilo da Escritura (Jo 3, 36), o que não crê no Filho não verá a vida: os pecados pequenos, i. é, veniais, se forem consentidos, matam. Ora, o pecado mortal assim se chama precisamente por matar a alma, espiritualmente. Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

2. Demais. — O movimento da sensualidade, anterior ao consentimento da razão, é pecado venial; mas, dado o consentimento, é mortal, como se disse (q. 74, a. 8 ad 2). Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

3. Demais. — O pecado venial e o mortal diferem como a doença curável, da incurável, segundo se disse (a. 1). Ora, a doença curável pode vir a ser incurável. Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

4. Demais. — A disposição pode vir a ser um hábito. Ora, o pecado venial é uma disposição para o mortal, como se disse (a. 3). Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

Mas, *em contrário*. — Coisas entre si infinitamente diferentes não se transformam umas nas outras. Ora, o pecado mortal difere infinitamente do venial, como do sobredito resulta. Logo, o venial não pode vir a ser mortal.

SOLUÇÃO. — De três modos é possível entender-se que o pecado venial pode vir a ser mortal. — De um modo, quando um mesmo ato, numericamente, primeiro, pecado venial venha depois, a ser mortal; e tal é impossível. Porque o pecado, como todo ato moral, consiste principalmente num ato da vontade. Por onde, não é considerado moral um ato quando a vontade mudou, embora uma ação seja por natureza continuada. Ora, se a vontade não mudar, não pode o venial vir a ser mortal. — De outro modo pode-se entender que o genericamente venial venha a ser mortal. E isto é certo possível, quando o pecado venial é erigido em fim, ou, quando referido a um pecado mortal como ao fim, conforme se disse (a. 2). — De terceiro modo pode-se entender que muitos pecados veniais venham a constituir um mortal. E tal é falso se isto significar, que de muitos pecados veniais se constitua integralmente um mortal. Pois, nem todos os pecados veniais do mundo podem implicar tão grande reato como o de um pecado mortal. O que resulta claro da duração; pois, o pecado mortal implica o reato da pena eterna; e o venial o da pena temporal, como se disse (q. 87, a. 3, a. 5). E isto também se conclui com clareza refletindo sobre a pena do dano; pois, o pecado mortal merece a privação da visão divina, a que nenhuma outra pena pode comparar-se, como diz Crisóstomo. E o mesmo se conclui ainda, considerando a pena do sentido, quanto ao verme da consciência; embora talvez, quanto à pena do fogo, as penas não sejam desproporcionadas. Se porém se entender, que muitos pecados veniais constituam dispositivamente um mortal, então é verdade, como já demonstramos (a. 3), quanto aos dois modos da disposição por que o pecado venial dispõe para o mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho fala no sentido em que muitos pecados veniais causam dispositivamente o mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O movimento mesmo da sensualidade, precedente ao consentimento da razão, nunca vem a ser pecado mortal; mas sim o ato, em si da razão consenciente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A doença corporal não é um ato, mas uma disposição permanente; e portanto, pode mudar-se, permanecendo a mesma. Ao passo que o pecado venial é um ato transitivo, impossível de repetir-se. Por onde, não há no caso símile.

RESPOSTA À QUARTA. — A disposição tornada habitual é como o que, numa mesma espécie, é imperfeito; assim, a ciência imperfeita tornar-se hábito, quando aperfeiçoada. Ao passo que o pecado venial é uma disposição de outro gênero, como o acidente relativamente à substância, na qual ele nunca pode transformar-se.

Art. 5 — Se a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

(IV Sent., dist. XVI, q. 3, a. 2, q^a 4; De Malo, q. 2, a. 8; q. 7, a. 4).

O quinto procede-se assim. — Parece que a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

1. — Pois, diz Agostinho, que a iracúndia prolongada e a embriaguez freqüente passam para o número dos pecados mortais. Ora, a ira e a embriaguez não são genericamente pecados mortais, mas veniais; do contrário, sempre seriam mortais. Logo, a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

2. Demais. — O Mestre das Sentenças diz, que se a deleitação for morosa, o pecado é mortal; Se porém não o for, é venial. Ora, a morosidade é uma circunstância. Logo, a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

3. Demais. — Mais difere o mal, do bem, que o pecado venial do mortal, males genericamente. Ora, a circunstância pode tornar mal um ato bom, como quando se dá esmola por vanglória. Logo, com maior razão, podem tornar mortal o pecado venial.

Mas, *em contrário*, sendo a circunstância um acidente, a ela não quantitativamente pode exceder a quantidade genérica do ato; pois, sempre o sujeito tem preeminência sobre o acidente. Se portanto o ato for genericamente pecado venial, a circunstância não poderá torná-lo mortal; pois, o pecado mortal excede de certo modo infinitamente a quantidade do venial, como do sobredito resulta (q. 72, a. 5 ad 1; q. 87, a. 5 ad 1).

SOLUÇÃO. — Como dissemos (q. 7, a. 1; q. 18, a. 5 ad 4, a. 10, a. 11), quando tratamos delas, as circunstâncias são, como tais, acidentes do ato moral. Mas podem também ser consideradas diferença específica desse ato; e então deixam de ser circunstâncias e constituem uma espécie do ato moral. E isto se dá quando a circunstância acrescenta ao pecado uma deformidade de outro gênero. Assim, o ato de quem coabita com mulher que não a sua, assume a deformidade oposta à castidade; mas se essa for além disso esposa de outrem, acrescenta-lhe a deformidade oposta à justiça, com a qual colide quem usurpa as coisas alheias. Por isso, tal circunstância constitui nova espécie de pecado, chamada adultério. Mas é impossível uma circunstância transformar o pecado venial, em mortal, salvo se causar uma deformidade de outro gênero. Pois, como se disse, a deformidade do pecado venial está em causar desordem relativa aos meios; ao passo que a do mortal é relativa ao fim último. Por onde e manifestamente, a circunstância, como tal, não pode tornar mortal o pecado venial; senão só quando lhe muda a espécie e se transforma, de certo modo, em diferença específica do ato moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A diuturnidade não é circunstância que mude a espécie do ato; do mesmo modo, nem a repetição ou freqüência, salvo acidentalmente, por algum elemento sobreveniente. Pois um ato não vem a ser de nova espécie por multiplicar-se ou protelar-se; salvo se sobrevier ao ato protelado ou multiplicado algum elemento capaz de lhe variar a espécie, como a desobediência ou o desprezo ou outro semelhante. — Devemos, pois concluir: sendo a ira um movimento da alma, conducente a fazer mal ao próximo, se esse mal, intencionado pelo ato da ira for genericamente pecado mortal — como o homicídio ou furto — tal ira é genericamente pecado mortal. Mas o ser pecado venial lhe advém da imperfeição do ato, enquanto movimento súbito da sensualidade. Se porém for diuturna, volta à natureza do seu gênero, pelo consentimento da razão. Mas, se o mal intencionado pelo movimento da ira for genericamente venial, como quando uma pessoa, irada contra outra, vai-lhe dizer alguma palavra leve e jocosa que lhe ofenda um tanto a ela, então não será pecado mortal, embora seja prolongada. E só por acidente poderá sê-lo, se, p. ex., daí nascer um grave escândalo ou coisa semelhante. — Quanto à embriaguez devemos admitir que pode, por essência, ser pecado mortal. Pois, tornar-se o homem incapaz, sem necessidade, só pelo prazer do vinho, de usar da sua razão, que o ordena para Deus e o faz evitar muitos pecados possíveis, isso contraria expressamente à virtude. Por outro lado, o ser pecado venial advém-lhe de algum ignorância ou fraqueza. Tal é o caso de quem ignora as virtudes do vinho, ou a debilidade própria, não pensando venha a embriagar-se. Pois então se lhe imputa por pecado, não a embriaguez, mas só o excesso na bebida. Se porém se embriaga freqüentemente não pode excusar-se, com essa ignorância, de que a sua vontade prefere, antes, entregar-se se à embriaguez, que abster-se do vinho supérfluo. E portanto o pecado volta à sua natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A deleitação morosa não é considerada pecado mortal senão quando tem como objeto o que o constitui, genericamente, tal. E em relação a esse objeto, a deleitação não morosa é pecado venial, isto é, pela imperfeição do ato, como dissemos, a respeito da ira. Pois, é a aprovação da razão deliberante que torna a ira diuturna e a deleitação, morosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só quando constitui uma espécie de pecado a circunstância transforma o ato bom em mau, como estabelecemos (q. 18, a. 5 ad 4).

Art. 6 — Se um pecado mortal pode tornar-se venial.

(Supra, a. 2; De Malo, q. 7, a. 1, ad 18; a. 3 ad 9).

O sexto discute-se assim. — Parece que um pecado mortal pode tornar-se venial.

1. — Pois, o pecado venial dista igualmente do mortal, e reciprocamente. Ora, o pecado venial pode vir a ser mortal, como se disse (a. 5). Logo, também o mortal pode vir a ser venial.

2. Demais. — O pecado venial e o mortal diferem assim: quem peca mortalmente ama a criatura mais que a Deus; e quem peca venialmente a ama menos que Deus. Ora, é possível, cometendo-se um pecado genericamente mortal, amar a criatura menos que Deus. Assim, quem fornicasse, ignorando ser a fornicação simples pecado mortal e contrário ao amor divino; mas, de modo a estar pronto a abandonar a fornicação por amor de Deus, se soubesse que, fornicando, vai contra esse amor. E em tal caso pecaria venialmente, transformando-se então, o pecado mortal em venial.

3. Demais. — Como se disse (q. 5 arg. 3), o bem difere mais do mal, que o pecado venial, do mortal. Ora, um ato em si mesmo mal pode tornar-se bom; assim, o homicídio pode tornar-se um ato de justiça como quando um juiz mata um ladrão. Logo, com maior razão, um pecado mortal pode vir a ser venial.

Mas, *em contrário*, o eterno nunca pode vir a ser temporal. Ora, o pecado mortal merece pena eterna; ao contrário, o venial, pena temporal. Logo, um pecado mortal nunca pode vir a ser venial.

SOLUÇÃO. — Venial e mortal diferem no gênero do pecado, como o perfeito, do imperfeito, segundo dissemos (a. 1 ad 1). Ora, o imperfeito, recebendo um acréscimo, poderá vir a ser perfeito. Por onde, o pecado venial, por se lhe acrescentar a deformidade, pertencente ao gênero do pecado mortal, torna-se mortal. Tal o caso de quem, dizendo uma palavra ociosa, fosse levado a fornicar. O perfeito porém não pode com nenhum acréscimo tornar-se imperfeito. Logo, um pecado mortal não pode tornar-se venial por se lhe acrescer qualquer deformidade, pertencente ao gênero do pecado venial. Assim, o pecado de quem fornicar não se lhe diminui, por dizer uma palavra ociosa, mas, ao contrário, se agrava com essa deformidade adjunta. — Pode, porém um pecado, genericamente mortal, ser venial por causa da imperfeição do ato. Pois a imperfeição o faz não constituir perfeita e essencialmente um ato moral, se não for deliberado, mas súbito, como do sobredito resulta (a. 2). O que se dá pela privação da razão deliberada. E como um ato se especifica pela razão deliberada, tal privação modifica a espécie.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O venial difere do mortal como o imperfeito, do perfeito; p. ex., como a criança, do homem. Pois, da criança faz-se o homem, mas não reciprocamente. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a ignorância for tal, como a do furioso ou do louco, que escuse absolutamente do pecado, quem cometer fornicção com essa ignorância não peca nem venial nem mortalmente. Se porém a ignorância não for invencível, então já em si mesma é pecado, e traz consigo a falta do amor divino, por ter o pecador descuidado de informar-se do que pudesse conservá-lo nesse amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o mal em si mesmo, não pode, por nenhum fim, vir a ser bem. Assim, o homicídio, consistente em matar um inocente, de nenhum modo pode vir a ser um bem. Mas o juiz que mata um ladrão, ou o soldado que mata um inimigo da república, não se consideram homicidas, como diz Agostinho.

Questão 89: Do pecado venial em si mesmo.

Em seguida devemos tratar do pecado venial em si mesmo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o pecado venial causa mácula na alma.

(III, q. 87, a. 2, ad3; IV Sent., dist. XVI, q. 2, a. 1, q^a 2, ad3; a. 2, q^a 1, ad 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial causa mácula na alma.

1. — Pois, diz Agostinho, que os pecados veniais, quando multiplicados, exterminam de tal modo a nossa beleza, que nos privam dos amplexos do esposo celeste. Ora, a mácula não é mais do que um detrimento da beleza. Logo, os pecados veniais causam mácula na alma.

2. Demais. — O pecado mortal causa mácula na alma pela desordem no ato e no afeto do pecador. Ora, o pecado venial é uma desordem no ato e no afeto. Logo, causa mácula na alma.

3. Demais. — A mácula da alma é causada pelo apegar-se a um objeto temporal, com amor, como se disse (q. 86, a. 1). Ora, pelo pecado venial a alma se apega com amor desordenado a um objeto temporal. Logo, o pecado causa mácula na alma. Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ef 5, 27): Para a apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, .i. é, comenta a Glosa, sem qualquer pecado criminal. Logo, parece ser próprio do pecado mortal o causar mácula na alma.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se colhe (q. 86, a. 1), a mácula implica detrimento na beleza, proveniente de algum contato. Isso bem o vemos nas coisas corpóreas, por semelhança com as quais se transferiu para a alma o nome de mácula. Ora, dupla é a beleza do corpo — a proveniente da disposição intrínseca dos membros e da cor, e a do esplendor externo que se lhe acrescenta. O mesmo se dá com a alma: uma é a sua beleza habitual, quase intrínseca; outra, a atual, um quase fulgor externo. Ora, o pecado venial macula certo a beleza atual, mas não a habitual, por não excluir nem diminuir o hábito da caridade e das outras virtudes, como a seguir se dirá (IIa IIae q. 24, a. 10; q. 133, a. 1 ad 2), mas por lhes só impedir o ato. E sendo a mácula algo de aderente ao ser maculado, conclui-se que ela implica detrimento, antes da beleza habitual, que da atual. Por onde, em sentido próprio, o pecado venial não causa mácula na alma. E só em certo sentido se pode dizer que a causa, por empanar o esplendor resultante dos atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao caso de muitos pecados veniais levarem, dispositivamente, ao mortal; pois do contrário, não poderiam impedir o amplexo do esposo celeste.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A desordem do ato pecaminoso mortal, corrompe o hábito da virtude; não porém a do pecado venial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pelo pecado mortal a alma busca com amor e como fim um bem temporal. E por isto totalmente perde o influxo do esplendor da graça, que desce sobre os unidos pela caridade, com Deus, como fim último. Ora pelo pecado venial o homem não se une a nenhuma criatura como ao fim último. Portanto, a comparação não colhe.

Art. 2 — Se os pecados veniais são designados convenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.

(IV Sent., dist. XXI. q. 1, a. 2, q^a 1, 2; dist. XLVI, q. 2, a. 3, q^a 3, ad 3; I Cor., cap. III, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que os pecados veniais se designam inconvenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.

1. — Pois, edifícios de madeira, de feno e palha se dizem levantados sobre um fundamento espiritual. Ora, os pecados veniais estão fora do edifício espiritual, assim como quaisquer falsas opiniões não constituem ciência. Logo, os pecados veniais não são convenientemente designados pela madeira, pelo feno e pela palha.

2. Demais. — Quem edifica com madeira, feno e palha, será salvo como por intervenção do fogo (1 Cor 3, 15). Ora, às vezes, quem comete pecados veniais não será salvo, mesmo pelo fogo. Tal o caso de quem morre em estado de pecado mortal e venial. Logo, os pecados veniais são designados inconvenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.

3. Demais. — Segundo o Apóstolo (1 Cor 3, 12), uns edificam edifícios de ouro, de prata e de pedras preciosas, i. é, agem levados pelo amor de Deus, do próximo e pela boas obras; outros jazem edifícios de madeira, de feno e de palha. Ora, pecados veniais os cometem mesmo os que amam a Deus e ao próximo, e fazem boas obras. Pois, a Escritura o diz (1 Jo 1, 8): Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Logo, essa tríplice designação não convém aos pecados veniais.

4. Demais. — Os graus e as diferenças dos pecados veniais são muito mais de três. Logo, é inconveniente reduzi-los às três classes supramencionadas.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (1 Cor 3, 15), que quem levanta sobre o fundamento edifício de madeira, de feno e de palha será salvo como por intervenção do fogo, sofrendo então pena, embora não eterna. Ora, o reato da pena temporal propriamente pertence ao pecado venial, como se disse (q. 87, a. 5). Logo, aquela tríplice distinção designa os pecados veniais.

SOLUÇÃO. — Alguns entenderam por fundamento a fé informe, sobre a qual certos edificam as boas obras figuradas pelo ouro, pela prata e pelas pedras preciosas. Outros porém, os pecados, mesmo mortais, figurados pela madeira, pelo feno e pela palha. — Mas, Agostinho refuta esta exposição, dizendo: segundo o Apóstolo (Gl 5, 21), quem pratica as obras da carne não possuirá o reino de Deus, i. é, não se salvará. Ora, o mesmo Apóstolo diz que quem levanta edifício de madeira, feno e palha, será salvo como por intervenção do fogo. Logo, não se podem considerar a madeira, o feno e a palha como designando os pecados mortais.

Outros então dizem que a madeira, o feno e a palha significam as boas obras, apoiadas certo nos fundamentos do edifício espiritual, mas vão de mistura com elas pecados veniais. Assim, se cuidando alguém dos seus interesses de família, se deixa levar do amor exagerado da esposa, dos filhos ou dos bens, embora com subordinação a Deus, de modo a não ter nenhuma vontade de praticar nenhum ato contra Ele. — Mas, esta interpretação também não é aceitável. Pois, como é manifesto, todas as boas obras se referem à caridade para com Deus e o próximo, sendo por isso designadas pelo ouro, pela prata e pelas pedras preciosas, e não pela madeira, pelo feno e pela palha.

Por onde, devemos pensar que os pecados veniais, que se imiscuem nas obras dos que buscam os bens terrenos, são os designados pela madeira, pelo feno e pela palha. Pois, assim como estes elementos agregam-se à casa, sem constituírem a substância do edifício, e podem queimar-se, permanecendo este;

assim também os pecados veniais podem multiplicar-se no homem, permanecendo o edifício espiritual. E por causa deles o pecador sofre a pena do fogo, quer das tribulações temporais desta vida, quer, depois desta, a do fogo do purgatório. E contudo consegue a salvação eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados veniais se os consideramos como apoiados, não quase diretamente, sobre um fundamento espiritual, mas, ao lado dele, conforme aquilo da Escritura (Sl 136, 1). — Junto dos rios de Babilônia — i. é, ao lado. Porque, como dissemos, os pecados veniais não destroem o edifício espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se diz de qualquer que levante edifício de madeira, feno e palha, que será salvo como por intervenção do fogo, mas só de quem edificar sobre o fundamento. E este não é a fé informe, como certos pensaram, mas a fé informada pela caridade, conforme aquilo (Ef 3, 17): arraigados e fundados em caridade. Portanto, quem morreu em estado de pecado mortal e de venial edificou certamente com a madeira, o feno e a palha, mas sem apoiar o edifício num fundamento espiritual. E por conseguinte, não será salvo como por intervenção do fogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os que abandonaram o cuidado das coisas temporais, embora às vezes pequem venialmente, cometem contudo pecados veniais leves, e frequentissimamente se purificam pelo fervor da caridade. Por isso, esses tais não levantam sobre o fundamento um edifício de pecados veniais, por pouco perdurarem neles. Ao contrário, os pecados veniais dos entregues às coisas terrenas permanecem mais tempo, por não poderem tão freqüentemente recorrer ao perdão desses pecados, pelo fervor da caridade.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz o Filósofo, todas as coisas se incluem nesta tríplice distinção: o princípio, o meio e o fim. E deste modo todos os graus dos pecados veniais se reduzem a estas três coisas: à madeira, que suporta longamente o fogo; à palha, que se consome muito rapidamente; e ao feno, que fica num meio termo. Pois, conforme os pecados veniais têm mais ou menos aderência e gravidade, assim são expurgados pelo fogo mais rápida ou mais demoradamente.

Art. 3 — Se o homem, no estado de inocência, podia pecar venialmente.

(II Sent., dest. XXI, q. 2, a. 3; De Malo, q. 2, a. 8, ad 1; q. 7, a. 7. a. 3. ad 13; a. 7).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o homem, no estado de inocência podia pecar venialmente.

1. — Pois, àquilo da Escritura (1 Tm 2, 14) — Adão não foi seduzido — diz a Glosa: Inexperiente da divina severidade podia ter-se enganado, de modo a crer que cometera um pecado venial. Ora, tal não teria crido se não pudesse pecar venialmente, sem pecar mortalmente.

2. Demais. — Agostinho diz: Não se deve pensar que o tentador teria feito cair o homem, se já não lhe existisse na alma um certo orgulho, que devia ser reprimido. Ora, esse orgulho precedente à queda, efetivada pelo pecado mortal, não poderia ser senão pecado venial. E semelhantemente, no mesmo lugar, Agostinho diz, um certo desejo de experimentar solicitou o homem, quando viu a mulher comer do pomo vedado, sem morrer. Ora, Eva cedeu a um movimento de infidelidade, por ter posto em dúvida a palavra de Deus, como o demonstra o seu dito (Gn 3, 3) — não suceda que morramos, que se lê na Escritura. E tudo isso constitui pecados veniais. Logo, o homem podia pecar venialmente, antes de tê-lo feito mortalmente.

3. Demais. — O pecado mortal se opunha, mais que o venial, à integridade do estado primitivo. Ora, não obstante essa integridade, o homem podia pecar mortalmente. Logo, também venialmente.

Mas, *em contrário*, a todo pecado é devida uma pena. Ora, no estado de inocência, nenhuma pena podia ser cabível, como diz Agostinho. Logo, não podia o homem cometer nenhum pecado que não o lançasse fora desse estado de integridade. E como o pecado venial não lhe mudava o estado, não podia pecar venialmente.

SOLUÇÃO. — Conforme a opinião comum, no estado de inocência o homem não podia pecar venialmente. Mas, isto não se deve entender como se o pecado, para nós venial, lhe fosse mortal, se o cometesse, dada a dignidade do seu estado. Pois, a dignidade de uma pessoa é circunstância agravante do seu pecado. Mas não lhe muda a espécie, salvo se sobrevier a deformidade da desobediência proveniente de um voto ou de coisa semelhante, o que, no caso vertente, não tem cabida. Por onde, não por causa da dignidade primitiva é que o pecado, em si mesmo, venial, deixaria de transformar-se em mortal. E portanto, devemos concluir, que Adão não podia pecar venialmente, por não poder cometer nenhum pecado, em si mesmo, venial, antes de, pecando mortalmente, ter perdido a integridade do estado primitivo.

E a razão é que nós podemos pecar venialmente, ou por imperfeição do ato, como é o caso dos movimentos súbitos, no gênero dos pecados mortais; ou pela desordem relativa aos meios, conservada a ordenação devida para o fim. Ora, ambos os casos implicam uma certa falta de ordem, por não estar firmemente contido no superior o inferior. Pois, se surgem em nós movimentos súbitos de sensualidade é por esta não se submeter completamente à razão. Se, em a nossa própria razão surgem movimentos súbitos, é pela execução do ato da mesma não se sujeitar à deliberação, que se inspira num bem mais elevado, como se disse (q. 74, a. 10). Que, por fim, a alma humana se desordene, quanto aos meios, conservando a ordenação devida para o fim, isso provém de não se ordenarem aqueles infalivelmente a este, que ocupa o primeiro lugar, sendo quase o princípio, na ordem dos desejos, como dissemos (q. 10, a. 1, a. 2 ad 3; q. 72, a. 5). Ora, no estado de inocência, conforme estabelecemos na Primeira Parte (q. 95, a. 1), era infalível a firmeza da ordem, de modo a sempre o inferior estar contido no superior, enquanto a parte do homem mais elevada estivesse submetida a Deus, como também o diz Agostinho. Logo e necessariamente, não haveria desordem no homem senão deixando de submeter-se a Deus o que ele tem de mais elevado; e tal se dá pelo pecado mortal. Por onde é claro que, no estado de inocência, o homem não poderia pecar venialmente, antes de havê-lo feito mortalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido venial não é tomado no sentido em que agora o tomamos, senão no sentido do que é facilmente remissível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse orgulho precedente, na alma do homem, foi o seu primeiro pecado mortal; e é considerado como precedente à queda no ato exterior do pecado. Pois, a esse orgulho se lhe seguiu o desejo de experimentar, e, na mulher, a dúvida. Pois, esta encheu-se logo de um certo orgulho, só por ter ouvido, da serpente, a menção do preceito, e como já não querendo se lhe submeter.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado mortal se opunha à integridade do estado primitivo, na medida em que lhe era possível corrompê-lo; o que não podia fazer o pecado venial. E como qualquer desordem era incompatível com a integridade desse estado, conseqüentemente, o primeiro homem não poderia pecar venialmente antes de ter cometido pecado mortal.

Art. 4 — Se um anjo bom ou mal pode pecar venialmente.

(De Malo, q. 7, a. 9).

O quarto discute-se assim. — Parece que um anjo bom ou mal pode pecar venialmente.

1. — Pois, o homem tem de comum com o anjo a parte superior da alma, chamada inteligência, conforme aquilo de Gregório: O homem entende, como os anjos. Ora, pela parte superior da alma o homem pode pecar venialmente. Logo, também o anjo

2. Demais. — Quem pode o mais pode o menos. Ora, o anjo podia amar o bem criado, mais que a Deus; e isso o fez, pecando mortalmente. Logo, também podia amar o bem criado, desordenadamente, embora menos que a Deus, pecando venialmente.

3. Demais. — Os anjos maus podem cometer certos pecados, genericamente veniais provocando o riso dos homens, e fazendo leviandades semelhantes. Ora, como se disse (a. 3), a circunstância pessoal não torna mortal o pecado venial, a menos de uma proibição especial sobreveniente, o que não se dá no caso vertente. Logo, o anjo pode pecar venialmente.

Mas, *em contrário*, maior era a perfeição do anjo que a do homem, no estado primitivo. Ora, neste estado, o homem não podia pecar venialmente. Logo, com maior razão nem o anjo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira parte (q. 58, a. 3; q. 79, a. 8), o intelecto do anjo não é discursivo, de modo a proceder dos princípios para as conclusões, entendendo aqueles e estas, separadamente, como nós. Por onde, sempre que consideram as conclusões, necessariamente as consideram como incluídas nos princípios. Ora, na ordem do nosso desejo, como já muitas vezes dissemos (q. 8, a. 2; q. 10, a. 1; q. 72, a. 5), os fins são como que os princípios, e os meios, as conclusões. Por onde, a mente angélica não escolhe os meios, senão enquanto compreendidos na ordem do fim. Por isso e por natureza, não pode haver nos anjos desordem relativa aos meios, sem haver simultaneamente a relativa ao fim, o que se dá pelo pecado mortal. Ora, os bons anjos não buscam os meios senão em ordem ao fim devido, que é Deus; e por isso, todos os seus atos são atos de caridade, e portanto, não pode haver neles pecado venial. Ao contrário, os anjos maus a nada se movem senão em ordem ao fim do pecado da própria soberba. Por isso, em tudo o que fazem por vontade própria pecam mortalmente. Mas o mesmo não se dá com o desejo do bem natural, que neles existe, como demonstramos na Primeira Parte (q. 63, a. 4; q. 64, a. 2 ad 5).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem tem certo de comum com os anjos a mente ou intelecto; mas deles difere no modo de entender, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo não podia amar a criatura menos que a Deus, senão simultaneamente referindo-a a Deus como ao último fim; ou a algum fim desordenado, pela razão já dada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos esses pecados considerados como veniais os demônios os provocam para atrair os homens à sua familiaridade, e assim fazê-los cair em pecado mortal. Por isso, sempre que provocam a tais pecados pecam mortalmente, por causa da intenção final.

Art. 5 — Se os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, são pecados mortais.

(De Malo, q. 7, a. 3; ad 17, a. 8; Quodl. IV, q. 11, a. 2; Ad. Rom., cap. VIII, lect. 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, são pecados mortais.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (Rm 8, 1), nada de condenação tem os que estão em Jesus Cristo, os quais não andam segundo a carne; referindo-se a concupiscência da sensualidade, como se colhe do que antes disse (Rm 7). Por onde, estarem em Jesus Cristo é a causa de não ser condenável a concupiscência dos que não andam segundo a carne, i. e, consentindo naquela. Ora, os infiéis não estão em Jesus Cristo. Logo, a concupiscência neles é condenável e portanto os primeiros movimentos da sensualidade são-lhes pecados mortais.

2. Demais. — Anselmo diz: Os que não estão em Cristo, sentindo o estímulo da carne, correm para a condenação, mesmo que não andem segundo a carne. Ora, só o pecado mortal é merecedor de condenação. Logo, como o homem sente a carne pelo movimento primeiro da concupiscência, resulta que o primeiro movimento desta é, nos infiéis, pecado mortal.

3. Demais. — Anselmo diz: O homem foi feito de modo a não dever sentir a concupiscência. Ora, essa condição devida-lhe é restaurada pela graça batismal, que os infiéis não têm. Logo, sempre que um infiel sente a concupiscência, mesmo sem consentir nela, peca mortalmente, agindo contra a condição em que deveria estar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (At 10, 34): Deus não faz acepção de pessoas. Logo, o que não imputa a um por pecado também não imputa a outro. Ora, não imputa aos fiéis para, condená-los, os movimentos primeiros da sensualidade; logo, nem aos infiéis.

SOLUÇÃO. — É irracional dizer que os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, sejam pecados mortais, se neles não consentirem. O que de dois modos se patenteia. — Primeiro, porque em si mesma a sensualidade não pode ser sujeito do pecado mortal como estabelecemos (q. 79, a. 4). Ora, a natureza dela é a mesma, tanto nos infiéis, como nos fiéis. Por onde, o só movimento da sensualidade, nos infiéis, não pode ser pecado mortal. — Em segundo lugar, o mesmo resulta do estado do próprio pecador. Pois, nunca a dignidade da pessoa diminui o pecado; antes, o aumenta, como do sobredito se colhe (q. 73, a. 10). Por onde, longe de ser o pecado menor, no fiel, que no infiel, é muito maior. Porque os pecados dos infiéis merecem muito mais perdão, por causa da ignorância, conforme aquilo da Escritura (1 Tm 1, 13): alcancei a misericórdia de Deus, porque o fiz por ignorância na incredulidade. E os pecados se agravam pelos sacramentos da graça, segundo aquilo (Heb 10, 29): quanto maiores tormentos credes vós que merece o que tiver em conta de profano o sangue do Testamento em que foi santificado?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo se refere à condenação devida ao pecado original, de que se livra pela graça de Jesus Cristo, embora permaneça o foco da concupiscência. Por onde, o estarem os fiéis sujeitos a esta não lhes é sinal da condenação do pecado original, como o é nos infiéis. E neste mesmo sentido devemos entender o lugar de Anselmo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela justiça original ao homem era natural a isenção da concupiscência. Por onde, não é o pecado atual, mas o original, que se lhe opõe a essa isenção natural.

Art. 6 — Se o pecado venial pode coexistir numa pessoa só com o original.

(II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 5, ad 7; De Verit., q. 24, a. 1, ad 2; De Malo, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, ad 8).

Parece que o pecado venial pode coexistir numa pessoa, só com o original.

1. — Pois, a disposição precede o hábito. Ora, o pecado venial é disposição para o mortal, como se demonstrou (q. 88, a. 3). Logo, existe, no infiel, a quem não foi perdoado o original, antes do mortal. E portanto, podem os infiéis estar em estado de pecado venial e original, ao mesmo tempo, sem estar no de mortal.

2. Demais. — O pecado venial tem menos conexão e conveniência com o mortal, do que um mortal, com outro. Ora, o infiel, sujeito ao pecado original, pode cometer um pecado mortal, sem cometer outro. Logo, também pode cometer o pecado venial sem cometer o mortal.

3. Demais. — Pode-se determinar o tempo em que a criança começa a ser capaz de praticar o pecado atual. E chegado há esse tempo, é-lhe possível, ao menos durante algum breve espaço dele, estar sem pecado mortal, pois isso também o é aos máximos celerados. Ora, durante esse espaço de tempo, por breve que seja, pode pecar venialmente. Logo, é possível o pecado venial coexistir numa pessoa, com o original, sem o mortal.

Mas, em contrario, por causa do pecado original, os homens são punidos no limbo das crianças, onde não há pena do sentido, como a seguir se dirá (IIa IIae q. 69, a. 6). Enquanto que eles caem no inferno por um só pecado mortal. Logo, não haverá lugar em que possa ser punido quem esteja manchado só do pecado venial e do original.

SOLUÇÃO. — É impossível estar-se em estado de pecado venial e de original, simultaneamente, sem estar no de mortal. E isso porque a falta de idade, que priva do uso da razão, excusa do pecado mortal quem ainda não chegou à idade de discernimento. E portanto, com maior razão, o excusa do pecado venial, se cometer algum que o seja genericamente. Quando porém começar a ter o uso da razão, não ficará absolutamente excusado da culpa do pecado venial e do mortal. Ora, nessa idade, o que primeiramente ocorre ao pensamento humano é deliberar sobre si mesmo. E então, se ordenar-se a si mesmo ao fim devido, conseguirá, pela graça, a remissão do pecado original. Se porém não se ordenar para esse fim, como está em idade capaz de discernimento, pecará mortalmente, não fazendo o que estava em si fazer. E portanto, em tal pessoa não haverá o pecado venial sem o mortal, senão depois que tudo lhe for perdoado pela graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado venial não é uma disposição precedente ao mortal, necessária, mas contingentemente. É como o trabalho que, às vezes, dispõe para a febre, e não, como o calor, que dispõe para a forma do fogo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede o pecado venial coexistir só com o original, por causa da distância ou da conveniência entre eles; mas o que o impede é a falta do uso da razão, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A criança, que começa a ter o uso da razão, pode por algum tempo abster-se de todos os pecados mortais, mas não pode livrar-se do pecado da omissão predita, sem que se converta a Deus, o mais prontamente possível. Ora, o que primeiramente ocorre ao homem, que tem discernimento, é o pensar sobre si mesmo, a quem, como o fim, ordena tudo o mais. Ora, o fim é o que vem primeiro na intenção. E esse é pois o tempo em que está sujeito à obrigação, conforme o preceito divino afirmativo, pelo qual o Senhor diz (Zc 1, 3): Converti-vos a mim e eu me converterei a vós.

Tratado da lei

Devemos, conseqüentemente, tratar dos princípios exteriores dos atos. Ora, o princípio externo, que inclina para o mal, é o diabo, de cuja tentação já tratamos na Primeira Parte. E o princípio externo, que move para o bem, é Deus, que nos instrui pela lei e nos ajuda pela graça.

Por onde, devemos tratar, primeiro, da lei e, segundo, da graça.

Ora, quanto à lei, devemos considerá-la, primeiro, em geral. Segundo, nas suas partes.

E, sobre a lei, em geral, há tríplice consideração a fazer. A primeira é sobre a essência dela. A segunda, sobre a diferença entre as leis. A terceira, sobre os efeitos da lei.

Questão 90: Da essência da lei.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei é algo de racional.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei nada tem de racional.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 7, 23): Sinto nos meus membros outra lei, etc. Ora, o racional não está nos membros, porque a razão não se serve de órgãos corpóreos. Logo, a lei nada tem de racional.

2. Demais. — A razão só inclui a potência, o hábito e o ato. Ora, a lei não é nenhuma potência da razão. E nem um hábito qualquer dela, porque os seus hábitos são as virtudes intelectuais, de que já se tratou (a. 57). Nem um ato, pois, se o fosse, cessando ele, como se dá com os adormecidos, cessaria a lei. Logo, a lei nada tem de racional.

3. Demais. — A lei move os que se lhe submetem, a agir retamente. Ora, mover à ação pertence propriamente à vontade, como resulta claro do que já foi dito (q. 9, a. 1). Logo, a lei não depende da razão, mas, antes, da vontade, conforme ao que também diz o Jurisperito: O que apraz ao príncipe tem força de lei.

Mas, *em contrário*, à lei pertence ordenar e proibir. Ora, ordenar é ato da razão, como já se demonstrou (q. 17, a. 1). Logo, a lei é algo de racional.

SOLUÇÃO. — A lei é uma regra e medida dos atos, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos. Pois, lei vem de ligar, porque obriga a agir. Ora, a regra e a medida dos atos humanos é a razão, pois é deles o princípio primeiro, como do sobredito resulta (q. 1, a. 1 ad 3). Porque é próprio da razão ordenar para o fim, princípio primeiro do agir, segundo o Filósofo. Ora, o que, em cada gênero, constitui o princípio é a medida e a regra desse gênero. Tal a unidade, no gênero dos números, e o primeiro movimento, no dos movimentos. Donde se conclui que a lei é algo de pertencente à razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a lei regra e medida, pode, de dois modos, ser aplicada. De um, como o que mede e regula. Ora, como isto é próprio da razão, deste modo, a lei só na razão existe. — De outro, como o que é regulado e medido. E, então existe em tudo o que em virtude dela tem alguma inclinação. De sorte que qualquer inclinação proveniente de uma lei pode ser

considerada lei, não essencial, mas, participativamente. E deste modo, também a inclinação dos membros para a concupiscência se chama lei dos membros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Podemos considerar, nos atos exteriores, a obra e o obrado, como, p. ex., a edificação e o edifício. Assim também podemos distinguir, nas obras da razão, o ato mesmo dela, que é inteligir e raciocinar; e algo de constituído por esse ato. E isto, no concernente à razão especulativa, é, primeiramente, a definição; depois, o enunciado; e, em terceiro lugar, o silogismo ou argumentação. Ora, mesmo a razão prática emprega no agir um certo silogismo, conforme já demonstramos (q. 13, a. 3; q. 76, a. 1), de acordo com o que ensina o Filósofo. Por onde, deve haver, na razão prática, o que esteja para as obras, como, na razão especulativa, está a proposição para as conclusões. Ora, tais proposições universais da razão prática, ordenadas para o ato, têm natureza de lei. E elas são, umas vezes, consideradas atualmente, e, outras possuídas habitualmente pela razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão tira o seu poder motor da vontade, como já se disse (q. 17, a. 1). Pois, é por querermos o fim que a razão ordena os meios. Mas para a vontade do que é ordenado vir a constituir lei é preciso seja regulada pela razão. E deste modo compreende-se que a vontade do príncipe tenha força de lei; do contrário seria antes iniquidade que lei.

Art. 2 — Se a lei se ordena sempre para o bem comum, como para o fim.

(Inira, q. 95, a. 4; q. 96, a. 1; III Sent., dist. XXXVII, a. 2, q^a 2, ad 5 V Ethic., lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei não se ordena sempre para o bem comum, como para o fim.

1. — Pois, é próprio da lei ordenar e proibir. Ora, a ordem visa um certo bem particular. Logo, o fim da lei nem sempre é o bem comum.

2. Demais. — A lei dirige o homem para agir. Ora, os atos humanos versam sobre o particular. Logo, também a lei se ordena a um bem particular.

3. Demais. — Isidoro diz: Se a lei participa da razão, será lei tudo o que desta participar. Ora, da razão participa o que é ordenado não só para o bem comum, mas também para o privado. Logo, a lei não se ordena só para o bem comum, mas também para o particular de cada um.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, que a lei é prescrita não para utilidade particular, mas para a utilidade comum dos cidadãos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), sendo a lei regra e medida, ela depende do que é o princípio dos atos humanos. Ora, como a razão é o princípio desses atos, também nela há algum primeiro princípio, que o é de tudo o mais. Por onde e necessariamente a este há de a lei pertencer, principal e maximamente. Ora, o primeiro princípio, na ordem das operações, à qual pertence a razão prática, é o fim último. E sendo o fim último da vida humana a felicidade ou beatitude, como já dissemos (q. 2, a. 7; q. 3, a. 1), há de por força a lei dizer respeito, em máximo grau, à ordem da beatitude. — Demais, a parte ordenando-se para o todo, como o imperfeito para o perfeito; e sendo cada homem parte da comunidade perfeita, necessária e propriamente, há de a lei dizer respeito à ordem para a felicidade comum. E, por isso, o Filósofo, depois de dar a definição do legal, faz menção da felicidade e da comunhão política. Assim, diz: consideramos como justo legal o que faz e conserva a felicidade, com tudo o que ela compreende, em dependência da comunidade civil. Ora, a comunidade perfeita é a cidade, como diz Aristóteles.

Porém, em qualquer gênero, o que é principal é princípio de tudo o mais que a esse gênero pertence, e que é considerado em dependência dele. Assim, o fogo, quente por excelência, é a causa do calor dos corpos mistos, considerados quentes na medida em que participam do fogo. Por onde e necessariamente a lei sendo por excelência relativa ao bem comum, nenhuma outra ordem, relativa a uma obra particular, terá natureza de lei, senão enquanto se ordena ao bem comum. Logo, a este bem se ordena toda lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma ordem supõe a aplicação da lei ao que é por ela regulado. Ora, o ordenar-se para o bem comum, que é próprio da lei, é aplicável a fins particulares. E a esta luz, também se podem dar ordens relativas a certos fins particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certamente, as obras dizem respeito ao particular. Mas este pode ser referido ao bem comum, não pela comunidade genérica ou específica, mas pela da causa final, enquanto que o bem comum é considerado como fim comum.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como na ordem da razão especulativa nada tem firmeza senão pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis, assim também nada a tem, na ordem da razão prática, senão pela ordenação ao fim último, que é o bem comum. Ora, o que deste modo participa da razão tem a natureza da lei.

Art. 3 — Se a razão particular pode legislar.

(Infra, q. 97, a. 3, ad 2; II^a-II^{aa}, q. 50, a. 1, ad 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que qualquer razão particular pode legislar.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 2, 14): Quando os gentios, que não tem lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei, esses tais a si mesmos servem de lei. Ora, isto é dito em geral de todos. Logo, quem quer que seja pode impor a si mesmo a sua lei.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a intenção do legislador é levar os homens à virtude. Ora, qualquer um pode fazê-lo. Logo, a razão de qualquer homem pode legislar.

3. Demais. — Assim como o chefe da cidade é o seu governador, assim qualquer pai de família é o governador da casa. Ora, o chefe da cidade pode legislar para ela. Logo, também qualquer pai de família pode legislar para a sua casa.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro, e está nas Decretais: A lei é a constituição do povo pela qual os patrícios, simultaneamente com a plebe, estabeleceram alguma disposição. Logo, qualquer um não pode legislar.

SOLUÇÃO. — A lei, própria, primária e principalmente, diz respeito à ordem para o bem comum. Ora, ordenar para o bem comum é próprio de todo o povo ou de quem governa em lugar dele. E portanto, legislar pertence a todo o povo ou a uma pessoa pública, que o rege. Pois, sempre, ordenar para um fim pertence a quem esse fim é próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (a. 1 ad 1), a lei está num sujeito, não só como em quem regula, mas também, participativamente, como em quem é regulado. E deste modo cada qual é para si mesmo a sua lei, enquanto participa da ordem de quem regula. Por isso o Apóstolo acrescenta: Os que mostram a obra da lei escrita nos seus corações.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um particular não pode levar eficazmente à virtude. Pode apenas advertir; mas, se a sua advertência não for aceita, não dispõe da força coativa, que a lei deve ter para levar eficazmente à virtude, como diz o Filósofo. Ao passo que o povo, ou a pessoa pública, a quem compete infligir as penas, tem essa força coativa, como a seguir se dirá (q. 92, a. 2 ad 3; *Ila Ilae* q. 64, a. 3). E portanto, só ele pode legislar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o homem faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade perfeita, segundo Aristóteles. Por onde, assim como o bem de um homem não é o fim último, mas se ordena ao bem comum; assim, o bem de uma casa se ordena ao de toda a cidade, que é uma comunidade perfeita. Portanto, quem governa uma família pode sem dúvida estabelecer certas ordens ou estatutos, mas que propriamente não constituem leis.

Art. 4 — Se a promulgação é da essência da lei.

(De Verit., q. 17, a. 3: Quodl. I, q. 9, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que a promulgação não é da essência da lei.

1. — Pois, a lei natural é a lei por excelência. Ora, ela não precisa de promulgação. Logo, o ser promulgada não é da essência da lei.

2. Demais. — Pertence propriamente à lei obrigar a fazer ou não fazer alguma coisa. Ora, são obrigados a cumprir a lei não só aqueles que lhe sabem da promulgação, mas também os outros. Logo, não é a promulgação da essência da lei.

3. Demais. — A obrigação da lei também liga para o futuro, pois, as leis impõem necessidades aos negócios futuros, como diz o direito. Ora, a promulgação é feita para os negócios presentes. Logo, não é da essência da lei.

Mas, *em contrário*, dizem as Decretais: As leis são instituídas quando promulgadas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei é imposta aos que lhe estão sujeitos, como regra e medida. Ora, a regra e a medida impõe-se aplicando-se aos regulados e medidos. Por onde, para a lei ter força de obrigar — o que lhe é próprio — é necessário seja aplicada aos homens, que por ela devem ser regulados. Ora, essa aplicação se faz por chegar a lei ao conhecimento deles, pela promulgação. Logo, a promulgação é necessária para a lei vir a ter força.

E assim, desses quatro elementos referidos podemos deduzir a definição da lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A promulgação da lei da natureza se dá por tê-la Deus infundido na mente humana, de modo a ser naturalmente conhecida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aqueles que não têm conhecimento da promulgação da lei são obrigados a observá-la, enquanto sabem ou podem saber, por meio de outrem, da promulgação dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A promulgação presente se aplica ao futuro pela persistência da escritura, que, de certo modo, está sempre promulgando a lei. E por isso Isidoro diz: A lei é assim chamada do verbo ler, está escrita.

Questão 91: Da diversidade das leis.

Em seguida devemos tratar da diversidade das leis.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se há uma lei eterna.

(Infra, q. 93, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há nenhuma lei eterna.

1. — Pois, toda lei é imposta a alguém. Ora, como só Deus existe abeterno, nenhuma lei pode abeterno ter sido imposta a ninguém. Logo, nenhuma lei é eterna.

2. Demais. — A promulgação é da essência da lei. Ora, esta não poderia sê-la abeterno porque ninguém há para tê-la promulgado abeterno. Logo, nenhuma lei pode ser eterna.

3. Demais. — A lei importa em ordenação para um fim. Ora, nada do que se ordena para um fim é eterno, porque só o último fim o é. Logo, nenhuma lei é eterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A Lei, que é chamada a razão suma, não pode deixar de ser considerada imutável e eterna por todo ser inteligente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2; a. 3, a. 4), a lei não é mais do que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita. Ora, supondo que o mundo seja governado pela Divina Providência, como estabelecemos na Primeira Parte (q. 22, a. 1, a. 2), é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, conforme a Escritura (Pr 8, 23), é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas que em si mesmas não existem, existem em Deus, enquanto por ele pré conhecidas e pré ordenadas, conforme aquilo da Escritura (Rm 4, 17): Que chama as coisas que não são como as que são. Assim, pois, o conceito eterno da lei divina tem a natureza de lei eterna, enquanto ordenada por Deus para o governo das coisas por ele preconhecidas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A promulgação se faz verbalmente e por escrito. E de ambos os modos, recebe a lei eterna promulgação, da parte de Deus, que a promulga. Pois, é eterno o Verbo divino e eterna é a escritura do livro da vida. Mas essa promulgação não pode ser eterna por parte da criatura que a ouve ou a observa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei implica, ativamente, ordem para um fim, enquanto por ela certas coisas se ordenam para este. Mas não passivamente, no sentido em que a própria lei se ordena para um fim; salvo, por acidente, no governador, cujo fim está fora dele, para o qual também necessariamente há de a sua lei se ordenar. Ora, o fim do governo divino é Deus mesmo, nem a sua lei dele difere. Portanto, a lei eterna não se ordena para outro fim.

Art. 2 — Se há em nós uma lei natural.

(IV Sent., dist. XXXIII: q. 1, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há em nós nenhuma lei natural.

1. — Pois, o homem é suficientemente governado pela lei eterna. Assim, Agostinho diz, que pela lei eterna torna-se justo o serem todas as coisas ordenadíssimas. Ora, a natureza não abunda no supérfluo, assim como não falha no necessário. Logo, não há no homem nenhuma lei natural.

2. Demais. — Pela lei o homem ordena os seus atos para o fim, como já se estabeleceu (q. 90, a. 2). Ora, a ordenação dos atos humanos para o fim não se faz por natureza, como se dá com as criaturas irracionais que buscam o fim pelo só apetite natural. Pois, o homem busca o fim pela razão e pela vontade. Logo, não há nenhuma lei natural no homem.

3. Demais. — Quanto mais somos livres, tanto menos estamos sujeitos à lei. Ora, o homem é mais livre que todos os animais, por causa do livre arbítrio que, ao contrário deles, possui. Por onde, não estando eles sujeitos à lei natural, nem o está o homem.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura (Rm 2, 14) – Porque quando os gentios, que não tem lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei – diz a Glosa: Embora sem a lei escrita, tem contudo a Lei natural, pela qual todos tem entendimento e consciência do bem e do mal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1), sendo a lei regra e medida, pode de dois modos estar num sujeito: como no que regula e mede, e como no regulado e medido; pois, na medida em que um ser participa da regra ou da medida, nessa mesma é regulado ou medido. Ora, todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna, como do sobredito resulta (a. 1). Por onde é manifesto, que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. Por isso, depois do Salmista ter dito (Sl 4, 6) – Sacrificai sacrifício de justiça – continua, para como que responder aos que perguntam quais sejam as obras da justiça: Muitos dizem – quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta dá a resposta: Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, querendo assim dizer que o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. Por onde é claro, que a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se a lei natural fosse algo diverso da lei eterna; ora, ela não é mais do que uma participação desta, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Toda operação da nossa razão e da nossa vontade deriva do que é segundo a natureza, como dissemos (q. 10, a. 1). Pois, todo raciocínio deriva de princípios evidentes; e todo desejo dos meios deriva do desejo natural do fim último. Por onde e necessariamente, a direção primeira dos nossos atos para o fim há de depender da lei natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo os animais irracionais participam, a seu modo, da razão eterna, como a criatura racional. Mas como esta dela participa intelectual e racionalmente, por isso essa participação da lei eterna pela criatura racional chama-se propriamente lei; pois, a lei é algo de racional, como já

dissemos (q. 90, a. 1). Ora, a lei eterna não é participada racionalmente pela criatura irracional; portanto, só por semelhança pode-se chamar lei a essa participação.

Art. 3 — Se há uma lei humana.

(Infra, q. 95, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há nenhuma lei humana.

1. — Pois, a lei natural é uma participação da lei eterna, como já se disse (a. 2). Ora, pela lei eterna, todas as coisas são ordenadíssimas, como diz Agostinho. Logo, a lei natural basta para ordenar todas as coisas humanas, e portanto, não há necessidade de nenhuma lei humana.

2. Demais. — A lei é essencialmente medida, como se disse (q. 90, a. 1). Ora, a razão humana não é a medida das coisas, mas antes inversamente, como diz Aristóteles. Logo, nenhuma lei pode proceder da razão humana.

3. Demais. — A medida deve ser certíssima, como está em Aristóteles. Ora, o ditame da razão humana, no concernente à direção das coisas, é incerto, conforme àquilo da Escritura (Sb 9, 14): Os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as nossas providências. Logo, nenhuma lei pode proceder da razão humana.

Mas, *em contrário*, Agostinho ensina que há duas leis: uma eterna, e outra temporal, a que chama humana.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2), a lei é um ditame da razão prática. Ora, dá-se que o modo de proceder da razão prática é semelhante ao da especulativa, pois ambas procedem de certos princípios para certas conclusões, como antes ficou estabelecido. Por onde devemos concluir que, assim como a razão especulativa, de princípios indemonstráveis e evidentes tira as conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não existe em nós naturalmente, mas são descobertos por indústria da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. E estas disposições particulares, descobertas pela razão humana, observadas as outras condições pertencentes à essência da lei, chamam-se leis humanas como já dissemos (q. 90, a. 2, a. 3, a. 4). E por isso, Túlio, na sua Retórica, diz que a origem do direito está na natureza; daí, em razão da utilidade, nasceram certas disposições costumeiras; depois, o medo e a religião sancionaram essas disposições oriundas da natureza e aprovadas pelo costume.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão humana não pode participar plenamente do ditame da razão divina; mas o pode ao seu modo e imperfeitamente. Por onde, pela razão especulativa, por uma participação natural da sabedoria divina, temos o conhecimento de certos princípios comuns, mas não o conhecimento próprio de qualquer verdade, como a contém a sabedoria divina. Assim também, pela razão prática, o homem naturalmente participa da lei eterna relativamente a certos princípios comuns, mas não quanto a direções particulares de determinados atos, que contudo estão contidos na lei eterna. Por onde, é necessário, ulteriormente, que a razão humana proceda a certas disposições particulares das leis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão humana, em si mesma, não é a regra das coisas; mas os princípios, que lhe são naturalmente inerentes, são certas regras gerais, e medidas de tudo o que o homem deve fazer; do que a razão natural é a regra e a medida, embora não seja a medida do que é natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão prática versa sobre os atos, que são particulares e contingentes; não porém, sobre o que é necessário, como a razão especulativa. Por onde, as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências. Nem é necessário seja toda medida absolutamente infalível e certa, mas deve sê-lo enquanto isso lhe é genericamente possível.

Art. 4 — Se é necessário haver uma lei divina.

(I, q. 1. a. 1; II^a-II^{aa}, q. 22, a. 1, ad 1; III, q. 60, a. 5, ad 3; III Sent., dist. XXXVII, a. 1; In Psalm. XVIII; Ad Galat., cap. III, lect. VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é necessário haver nenhuma lei divina.

1. — Pois, como já se disse (a. 2), a lei natural é uma participação da lei eterna em nós. Ora, a lei eterna é a lei divina, como já se disse (a. 1). Logo, não é necessário haver uma lei divina, além da natural e das leis humanas dela derivadas.

2. Demais. — A Escritura diz (Sr 15, 14): Deus deixou o homem na mão do seu conselho. Ora, o conselho é ato de razão, como já se estabeleceu (q. 14, a. 1). Logo, o homem foi deixado ao governo da sua razão. Ora, o ditame da razão humana é a lei humana, como já se disse (a. 3). Logo, não é necessário seja o homem governado por nenhuma lei divina.

3. Demais. — A natureza humana é mais capaz do que a das criaturas irracionais. Ora, as criaturas irracionais não estão sujeitas a nenhuma lei divina, além da inclinação natural, que lhes é inerente. Logo, com maior razão, não deve a criatura racional estar sujeita a qualquer lei divina, além da natural.

Mas, *em contrário*, David pede a Deus que lhe imponha uma lei, dizendo (Sl 118, 33): Impõe-me por lei, Senhor, o caminho das tuas justificações.

SOLUÇÃO. — Além da lei natural e da humana, é necessário, para a direção da vida humana, haver uma lei divina. E isto por quatro razões. — Primeiro, porque pela lei o homem dirige os seus atos em ordem ao fim último. Ora, se ele se ordenasse só para um fim que lhe não excedesse a capacidade das faculdades naturais, não teria necessidade de nenhuma regra racional, superior à lei natural e à humana desta derivada. Mas como o homem se ordena ao fim da beatitude eterna, excedente à capacidade natural das suas faculdades, como já estabelecemos (q. 5, a. 5), é necessário que, além da lei natural e da humana, seja também dirigido ao seu fim por uma lei imposta por Deus. — Segundo, da incerteza do juízo humano, sobretudo no atinente às coisas contingentes e particulares, originam-se juízos diversos sobre atos humanos diversos; donde, por sua vez, procedem leis diversas e contrárias. Portanto, para poder o homem, sem nenhuma dúvida, saber o que deve fazer e o que deve evitar, é necessário dirija os seus atos próprios pela lei estabelecida por Deus, que sabe não poder errar. — Terceiro, porque o homem só pode legislar sobre o que pode julgar. Ora, não pode julgar dos atos internos, que são ocultos, mas só dos externos, que aparecem. E contudo, a perfeição da virtude exige que ele proceda retamente em relação a uns e a outros. Portanto, a lei humana, não podendo coibir e ordenar suficientemente os atos internos, é necessário que, para tal, sobrevenha a lei divina. — Quarto, porque, como diz Agostinho, a lei humana não pode punir ou proibir todas as malfeitorias. Pois, se quisesse eliminar todos os males, haveria conseqüentemente de impedir muitos bens, impedindo assim a utilidade do bem comum, necessário ao comércio humano. Por onde, afim de nenhum mal ficar sem ser proibido e permanecer impune, é necessário sobrevir a lei divina, que proíbe todos os pecados. — E essas quatro causas estão resumidas no salmo, que diz o seguinte (Sl 118, 8): A lei do Senhor que é imaculada, i. é, que não permite a torpeza de nenhum pecado; converte as almas, porque regula, não só

os atos externos, mas também os internos; o testemunho do Senhor é fiel, por causa da certeza da verdade e da retitude; e dá sabedoria aos pequeninos, ordenando o homem a um fim sobrenatural e divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela lei natural, o homem participa da lei eterna, proporcionalmente à capacidade da sua natureza. Mas importa que, de modo mais alto, seja levado ao fim último e sobrenatural. E por isso se lhe acrescenta a lei dada por Deus, pela qual a lei eterna é participada de modo mais elevado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O conselho é uma perquisição e, portanto, há de proceder de certos princípios. Não basta porém que proceda de princípios naturalmente ínsitos, que são os da lei natural, pelas razões já expostas. Mas é necessário que outros se lhes acrescentem e tais são os preceitos da lei divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As criaturas irracionais não se ordenam a um fim mais elevado do que o proporcionado à capacidade natural delas. Logo, a comparação não colhe.

Art. 5 — Se há só uma lei divina.

(Infra, q. 107, a. I; Ad Galat., cap. I, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que a lei divina é uma só.

1. — Pois, no mesmo reino, só uma é a lei do rei. Ora, todo o gênero humano está para Deus como para um rei, conforme àquilo da Escritura (Sl 46, 8): Deus é o rei de toda a terra. Logo, há uma só lei divina.

2. Demais. — Toda lei se ordena ao fim que o legislador visa relativamente aqueles para os quais legisla. Ora, em relação aos homens, Deus visa uma mesma coisa, segundo a Escritura (1 Tm 2, 4): Quer que todos os homens se salvem, e que cheguem a ter o conhecimento da verdade. Logo, só uma é a lei divina.

3. Demais. — A lei divina parece estar mais próxima da lei eterna, que é una, do que a lei natural, por ser mais elevada a revelação dá graça do que o conhecimento da natureza. Ora, a lei natural é a mesma para todos os homens. Logo, Com maior razão, a lei divina.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 7, 12): Mudado que seja o sacerdócio, é necessário que se faça também mudança da lei. Ora, como no mesmo lugar se diz, duplo é o sacerdócio: o levítico e o de Cristo. Logo, também dupla há de ser a lei divina; a antiga e a nova.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte (q. 30, a. 3), a distinção é a causa do número. Ora, de dois modos podem as coisas se distinguir. — De um, quando absoluta e especificamente diversas, como o cavalo e o boi. — De outro, como o perfeito se distingue do imperfeito, dentro da mesma espécie; assim, a criança, do homem. Ora, é deste modo que a lei divina se distingue em lei antiga e nova. Por onde, o Apóstolo (Gl 3, 24-25) compara o estado da lei antiga ao da criança dirigida por um mestre; e o da lei nova, ao do homem perfeito, que já não precisa de mestre.

Ora, a perfeição e imperfeição da lei se fundam nas suas três funções, já antes expostas. — Assim, primeiramente, pertence à lei ordenar para o bem comum, como para o fim, segundo já dissemos (q. 90, a. 2). E esse bem pode ser duplo. Um é o bem sensível e terreno, ao qual ordenava diretamente a lei antiga. Por isso, logo no princípio dela, o povo é convidado ao reino terrestre dos cananeus. O outro é o bem inteligível e celeste, ao qual ordena a lei nova. Por isso, Cristo, logo no princípio da sua pregação,

convida para o reino dos céus, dizendo (Mt 4, 17): Fazei penitência, porque está próximo o reino dos céus. Donde o dizer Agostinho, que as promessas das coisas temporárias estão contidas no Antigo Testamento, que, por isso, se chama antigo; ao passo que a promessa da vida eterna pertence ao Novo Testamento. Em segundo lugar, à lei pertence dirigir os atos humanos conforme à ordem da justiça. No que também a lei nova extravaga da antiga, ordenando os atos internos da alma, conforme àquilo da Escritura (Mt 5, 20): Se a vossa justiça não for maior e mais perfeita do que a dos Escribas e dos Fariseus, não entrareis no reino dos céus. E, por isso se diz, que a lei antiga coíbe as mãos, a nova, a alma. — Em terceiro lugar, à lei pertence levar os homens à observância dos mandamentos. E isto, que a lei antiga fazia, pelo temor das penas, a nova o faz pelo amor, infundido em nossos corações pela graça de Cristo, conferida na lei nova, e figurada apenas, na antiga. Donde o dizer Agostinho: O temor e o amor, eis a breve diferença entre a Lei e o Evangelho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na casa o pai de família propõe uma ordem aos filhos e outra, aos adultos. Assim também o mesmo rei, Deus, dá, no seu reino, uma lei aos homens, que ainda vivem na imperfeição, e outra, mais perfeita, aos que pela lei anterior chegaram à capacidade maior das coisas divinas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A salvação dos homens não podia vir senão de Cristo, conforme à Escritura (At 4, 12): Nenhum outro nome foi dado aos homens pelo qual nós devamos ser salvos. Por onde, a lei, que perfeitamente conduz todos à salvação, não podia ser dada senão depois do advento de Cristo. Mas antes dela, era necessário fosse dada ao povo, do qual Cristo havia de nascer, uma lei preparatória para recebê-lo, em que já se achassem contidos certos rudimentos da justiça salvífica.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei natural dirige o homem por certos preceitos gerais, em que convêm tanto os perfeitos como os imperfeitos. Por isso é a mesma para todos. Ao passo que a lei divina o dirige mesmo em certas particularidades, em que os perfeitos não se comportam do mesmo modo que os imperfeitos. Por isso, a lei tinha que ser dupla, como ficou dito.

Art. 6 — Se há uma lei constituída pelo estímulo da sensualidade.

(Infra. q. 93. a. 3; Ad Rom., cap. VII. lect. IV).

O sexto discute-se assim. — Parece que não há uma lei constituída pelo estímulo da sensualidade.

1. — Pois, como diz Isidoro, a lei consiste na razão. Ora, o estímulo da sensualidade, longe de consistir na razão, desvia dela. Logo, não tem a natureza de lei.

2. Demais. — Toda lei é obrigatória, de modo que são considerados transgressores os que não a observam. Ora, não é transgressor quem não se submete ao estímulo da sensualidade, mas, ao contrário, quem lhe obedece. Logo, ele não tem natureza de lei.

3. Demais. — A lei se ordena para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, o estímulo da sensualidade não inclina para esse bem, mas antes, para o particular. Logo, não tem natureza de lei.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 7, 23): Sinto nos meus membros outra lei, que repugna à lei do meu espírito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 2; q. 90, a. 1 ad 1), a lei está essencialmente no sujeito que regula e mede; e, participativamente, no que é medido e regulado. De modo que toda inclinação ou ordenação, existente em quem está sujeito à lei, chama-se lei participativamente, como do sobredito resulta (a. 2;

q. 90, a. 1 ad 1). Ora, de duas maneiras pode existir uma inclinação nos súbditos da lei, provinda do legislador. Ou porque este neles causa diretamente uma inclinação e inclina, às vezes, diversos para atos diversos; podendo-se, deste modo, dizer que uma é a lei dos soldados e outra, a dos mercadores. Ou, indiretamente, quando o legislador, destituindo um seu súbdito de uma dignidade, falo, por consequência, passar para outra ordem, ficando como que sujeito a outra lei. Assim, o soldado, destituído da milícia, ficará sujeito à lei dos lavradores ou dos mercadores.

Assim, pois, sob Deus legislador, criaturas diversas têm inclinações naturais diversas, de modo que aquilo que para uma é, de certo modo, lei, para outra é contrário à lei. Por exemplo, ser bravo é de certo modo a lei do cão; mas é contra a lei da ovelha ou de outro animal de índole mansa. Ora, a lei do homem, que lhe coube por ordenação divina, de acordo com a sua condição, é obrar de conformidade com a razão. E tanta força tinha essa lei, no estado primitivo, que nada de preterracional ou de irracional podia surpreender o homem. Mas quando ele se afastou de Deus, incorreu na pena de ser arrastado pelo ímpeto da sensualidade. O que se dá com cada um em particular, quanto mais se afastar da razão; que, assim, de certo modo se assemelha aos brutos, levados pelo ímpeto da sensualidade, conforme àquilo da Escritura (Sl 48, 21): O homem, quando estava na honra, não o entendeu: foi comparado aos brutos irracionais, e se fez semelhante a eles. Por onde, a inclinação mesma de sensualidade, chamada estímulo, tem nos brutos, absolutamente, natureza de lei; do modo, porém, porque, em relação a eles se pode falar em lei no sentido de inclinação direta. Ao contrário, relativamente ao homem, essa inclinação não tem natureza de lei, sendo antes, um desvio da lei da razão. Mas, por ter sido o homem, pela justiça divina, destituído da justiça original, e perdido o vigor da razão, o ímpeto mesmo da sensualidade, que o arrasta, tem natureza de lei, mas penal e, por lei divina, inseparável do homem, destituído da dignidade que lhe era própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto ao estímulo da sensualidade, em si mesmo considerado, e como inclinação para o mal. Pois, em tal sentido, não tem natureza de lei, como já se disse, ao passo que a terá enquanto resultante da justiça da lei divina. Tal como se disséssemos ser lei que a um nobre, por sua culpa, se permitisse ser submetido a obras servis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à lei como regra e medida; pois, assim, os que dela desviam vêm a ser transgressores. Mas, nesse sentido, o estímulo da sensualidade não é uma lei mas, sim, por uma certa participação, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente ao estímulo da sensualidade, quanto à sua inclinação própria; não porém, quanto à sua origem. E contudo, considerada a inclinação da sensualidade, tal como existe nos brutos, ela se ordena para o bem comum, i. é, para a conservação da natureza da espécie ou do indivíduo. O que também se dá com o homem, desde que a sensualidade esteja sujeita à razão. — Mas se chama estímulo da sensualidade na medida em que foge à ordem da razão.

Questão 92: Dos efeitos da lei.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da lei. E nesta questão dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o efeito da lei é tornar os homens bons.

(II Cont. Gent., cap. CXVI: X Ethic., Irect., lect. XIV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o efeito da lei não é tornar os homens bons.

1. — Pois, os homens são bons pela virtude, que torna bom quem a tem, como diz Aristóteles. Ora, a virtude do homem vem-lhe de Deus, que a produz em nós, sem nós, como se disse a propósito da definição da virtude (q. 55, a. 4). Logo, não compete à lei tornar os homens bons.

2. Demais. — A lei não é útil ao homem se ele não lhe obedecer. Ora, já é por bondade que o homem obedece à lei. Logo, antes da lei, é-lhe necessária a bondade. Logo, não é ela que torna os homens bons.

3. Demais. — A lei se ordena para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, certos, que procedem retamente no atinente ao bem comum, não o fazem em relação ao próprio. Logo, não pertence à lei tornar os homens bons.

4. Demais. — Certas leis são tirânicas, como diz o Filósofo. Ora, o tirano não busca o bem dos súbditos, mas a utilidade própria. Logo, não pertence à lei tornar os homens bons.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: A vontade de todo legislador é tornar os cidadãos bons.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2; a. 3, a. 4), a lei não é senão o ditame da razão do chefe, que governa os súbditos. Ora, a virtude de todo súbdito está em submeter-se bem àquele por quem é governado; assim como a virtude do irascível e do concupiscível consiste em serem bem obedientes à razão. E assim, a virtude de qualquer súbdito está em sujeitar-se bem ao que governa, como diz o Filósofo. Pois, toda lei é estabelecida para ser obedecida pelos súbditos. Por onde é manifesto, que é próprio da lei levar os súbditos a serem virtuosos. Ora, como é a virtude que torna bom quem a tem, segue-se que é efeito próprio da lei tornar bons, absoluta ou relativamente, aqueles para os quais foi dada. Assim, se a intenção do legislador visar o verdadeiro bem, que é o bem comum; regulado pela justiça divina, resulta que, pela lei, os homens se tornarão absolutamente bons. Se for, porém, a intenção do legislador o bem não absoluto, mas o útil, o deleitável ou o que repugna à justiça divina, então a lei tornará os homens bons, não absoluta, mas relativamente, em ordem a um determinado regime. Por onde, existe bem, ainda nos que são, em si mesmos, maus; assim, chama-se bom ladrão o que age bem em vista dos seus fins.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dupla é a virtude, como do sobredito se colhe (q. 63, a. 2): a adquirida e a infusa. Ora, para uma e outra contribui o agir costumeiro, mas diversamente; pois, causa a virtude adquirida, dispõe para a infusa, e conserva e promove a já adquirida. E como a lei é dada para dirigir os atos humanos, na medida em que eles levam para a virtude, nessa mesma a lei torna bons os homens. Donde o dizer o Filósofo: Os legisladores tornam os cidadãos bons, imprimindo-lhes bons hábitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem sempre obedecemos à lei pela bondade de uma virtude perfeita; mas umas vezes, pelo temor da pena, outras, pelo só ditame da razão, que é um princípio de virtude, como já estabelecemos (q. 63, a. 1).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A bondade da parte é considerada relativamente à do todo; por isso, diz Agostinho, é má toda parte que não se coaduna com o todo. Sendo pois cada homem parte da cidade, é impossível seja bom sem ser bem proporcionado ao bem comum; nem o todo pode ter boa consistência senão pelas partes, que lhe sejam proporcionadas. Por onde, é impossível manter-se o bem comum da cidade sem os cidadãos serem virtuosos, ao menos aqueles a quem cabe governar. Pois basta, para o bem da comunidade, que os cidadãos sejam virtuosos na medida em que obedecem às ordens do chefe. E por isso o Filósofo diz: A virtude do chefe e a do bom cidadão é a mesma; mas não é a mesma que a do bom cidadão a virtude de um cidadão qualquer.

RESPOSTA À QUARTA. — A lei tirânica, não estando de acordo com a razão, não é, absolutamente falando, lei; antes, é uma perversão dela. E contudo, na medida em que participa da essência da lei, tende a tornar bons os cidadãos. Ora, da essência da lei não participa, senão na medida em que é um ditame de quem governa os seus súbditos e tende a que eles sejam obedientes à lei. O que é torná-los bons, não absolutamente, mas em relação ao regime.

Art. 2 — Se os atos da lei estão convenientemente assinalados na expressão: são atos da lei ordenar, proibir, permitir e punir.

O segundo discute-se assim. — Parece que os atos da lei não estão convenientemente assinalados na expressão: são atos da lei ordenar, proibir, permitir e punir.

1. — Pois, toda lei é um preceito geral, como diz o jurisconsulto. Ora, ordenar é a mesma coisa que preceituar. Logo, os três outros membros da enumeração tornam-se supérfluos.

2. Demais. — O efeito da lei é levar os súbditos para o bem, como já se disse (a. 1). Ora, o conselho visa um bem melhor que o do preceito. Logo, à lei pertence, antes aconselhar que mandar.

3. Demais. — Assim como o homem é incitado ao bem pelas penas, também o é pelos prêmios. Logo, se punir é considerado efeito da lei, também o premiar deve sê-lo.

4. Demais. — A intenção do legislador é tornar bons os homens, como já se disse (a. 1). Ora, quem só por medo das penas obedece à lei não é bom. Pois embora pelo temor servil, que é o temor das penas, alguém possa fazer o bem, não o faz contudo bem, como diz Agostinho. Logo, parece não ser próprio da lei punir.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Toda lei ou permite alguma coisa, p. ex., que o homem forte busque o prêmio; ou proíbe, p. ex., que a ninguém é lícito desposar uma virgem consagrada; ou pune, p. ex., com pena capital quem cometeu uma morte.

SOLUÇÃO. — Como um enunciado é um ditame da razão expresso pela enunciação, assim a lei o é, expresso a modo de preceito. Ora, é próprio à razão passar de uma proposição para outra. Por onde, assim como nas ciências demonstrativas a razão leva a assentirmos na conclusão, em virtude de certos princípios, assim também leva a assentirmos no preceito de lei, por alguns princípios.

Ora, as ordens da lei regulam atos humanos, que ela dirige, como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2; q. 91, a. 4), e que são de diferentes espécies. Pois, segundo já ficou dito (q. 18, a. 8), certos atos são genericamente bons, e são os das virtudes. E em relação a estes se diz que é ato da lei preceituar ou ordenar, porque a lei preceitua todos os atos das virtudes, como diz Aristóteles. — Outros atos são genericamente maus, como os atos viciosos. E estes a lei os proíbe. — Outros ainda são genericamente indiferentes; e estes ela os permite. Também podem considerar-se indiferentes todos os atos que são

pouco bons ou pouco maus. — Enfim, o meio pelo qual a lei se faz obedecer é o temor da pena. E por aqui se considera como efeito dela punir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como cessar o mal é de certo modo bem; assim, a proibição tem de certo modo natureza de preceito. E a esta luz, tomando em sentido lato a palavra preceito, a lei é universalmente chamada preceito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aconselhar não é ato próprio da lei, e pode pertencer mesmo a um particular, que não pode legislar. Por isso, o próprio Apóstolo, ao dar um conselho, disse: Eu é que digo, não o Senhor. Por isso, não é considerado como efeito da lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também o premiar pode pertencer a qualquer pessoa, ao passo que punir não cabe senão ao ministro da lei, por cuja autoridade a pena é aplicada. Por isso, premiar não é considerado como ato da lei, mas só punir.

RESPOSTA À QUARTA. — Começando alguém a acostumar-se a evitar o mal e a fazer o bem, pelo temor da pena, é levado às vezes a praticá-lo por vontade própria e com prazer. E assim, a lei, mesmo punindo, leva os homens a se tornarem bons.

Questão 93: Da lei eterna.

Em seguida devemos tratar das leis, em particular. E primeiro, da lei eterna. Segundo, da lei natural. Terceiro, da lei humana. Quarto, da lei antiga. Quinto, da lei nova, que é a lei do Evangelho. E quanto à sexta lei, que é a do estímulo, basta o que já foi dito quando tratamos do pecado original.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei eterna é a razão suma existente em Deus.

(Supra, q. 91, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é a lei eterna a razão suma existente em Deus.

1. — Pois, a lei eterna é uma só. Ora, as razões das coisas na mente divina são várias; assim, Agostinho diz, que Deus fez todas as coisas com razões próprias. Logo, parece que a lei eterna não é o mesmo que a razão existente na mente divina.

2. Demais. — É da natureza da lei ser promulgada verbalmente, como já se disse (q. 90, a. 4). Ora, em Deus o Verbo é considerado pessoalmente, como se estabeleceu na Primeira Parte (q. 34, a. 1); ao passo que a razão o é essencialmente. Logo, a lei eterna não é o mesmo que a razão divina.

3. Demais. — Agostinho diz: A lei, que é chamada verdade, aparece como estando acima da nossa mente. Ora, a lei existente como superior à nossa mente é a lei eterna. Logo, a verdade é a lei eterna. Mas a verdade e a razão não têm a mesma essência. Logo, a lei eterna não é o mesmo que a razão suma.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A lei eterna é a razão suma, a que sempre devemos obedecer.

SOLUÇÃO. — Assim como em todo artífice preexiste à razão do que ele faz, com a sua arte, assim também, em todo governante é necessário preexistir à razão da ordem daquilo que devem fazer os que lhe estão sujeitos ao governo. E como a razão das coisas, que devem ser feitas pela arte, chama-se arte ou exemplar das coisas artificiais, assim a razão de quem governa os atos dos súbditos assume a natureza de lei, salvo tudo quanto já foi dito a respeito da essência da lei (q. 90). Ora, Deus, com sua sabedoria, é o criador da universidade das coisas, para as quais está como o artífice, para as coisas artificiais, conforme na Primeira Parte foi estabelecido (q. 14, a. 8). Pois, também é o governador de todos os atos e moções de cada criatura, segundo também se estabeleceu na Primeira Parte (q. 103, a. 5). Por onde, assim como a razão da sabedoria divina tem, como criadora de todas as coisas, natureza de arte, exemplar ou idéia; assim a razão dessa mesma sabedoria, que move todas as coisas para o fim devido, tem natureza de lei. E sendo assim, a lei eterna não é mais que a razão da sabedoria divina, enquanto diretiva de todos os atos e moções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere, no passo aduzido, às razões ideais, que respeitam às naturezas próprias de cada coisa. Por isso há nelas uma certa distinção e pluralidade, conforme as diversas relações com as coisas, como se estabeleceu na Primeira Parte (q. 15, a. 2). Porém a lei é considerada como diretiva dos atos em relação ao bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, coisas entre si diversas consideram-se como unificadas, quando se ordenam para algo de comum. Portanto, a lei eterna é uma, ela que é a razão da referida ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas considerações podem ser feitas a propósito de qualquer palavra: sobre a palavra mesma, e o que ela exprime. Ora, a palavra vocal é proferida pela boca humana; e por ela se

exprimem as coisas significadas pelas palavras humanas. E a mesma é a essência do verbo mental humano, que não é senão um conceito da mente, pela qual o homem exprime mentalmente aquilo que pensa. Por onde, em Deus, o Verbo, que é o conceito do intelecto paterno, significa uma pessoa; mas tudo o que está na ciência do Pai, seja o que é essencial, ou pessoal, ou ainda as obras de Deus, exprime-se por esse Verbo, como está claro em Agostinho. E entre outras expressões, por esse Verbo também se exprime a lei eterna. Mas daqui não se segue que a lei eterna seja considerada como algo de pessoal, em Deus. Pois ela é apropriada ao Filho, por causa da conveniência que a razão tem com o Verbo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão do intelecto divino tem com as coisas uma relação diferente da que com elas tem a do intelecto humano. Pois, o intelecto humano é medido pelas coisas, de modo que um conceito humano não é verdadeiro em si mesmo, senão pela sua conformidade com as coisas. Porque segundo uma coisa é ou não, a nossa opinião é verdadeira ou falsa. Ao contrário, o intelecto divino é a medida das coisas; porque cada uma delas é verdadeira na medida em que imita o intelecto divino, como na Primeira Parte se disse (q. 16, a. 1). E portanto, o intelecto divino é verdadeiro em si mesmo. Por onde, a sua razão é a verdade mesma.

Art. 2 — Se a lei eterna é conhecida de todos.

(Supra, q. 19, a. 4, ad 3; In Iob, cap. XI, lect. I).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei eterna não é conhecida de todos.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Co 2, 11), as coisas de Deus ninguém as conhece senão o Espírito de Deus. Ora, a lei eterna é uma razão existente na mente divina. Logo, é desconhecida de todos, menos de Deus.

2. Demais. — Como diz Agostinho, pela lei eterna é justo que todas as coisas sejam ordenadíssimas. Ora, nem todos sabem como todas as coisas são ordenadíssimas. Logo, nem todos conhecem a lei eterna.

3. Demais. — Agostinho diz: A lei eterna é a de que os homens não podem julgar. Ora, no dizer de Aristóteles, cada qual julga bem aquilo que conhece. Logo, a lei eterna de nós não é conhecida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O conhecimento da lei eterna está impresso em nós.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um objeto ser conhecido: em si mesmo; e no seu efeito, onde se encontra alguma semelhança dele. Assim, quem não vê o sol na sua substância conhece-o pela irradiação. Por onde, deve-se dizer que a lei eterna ninguém pode conhecê-la como em si mesma é, senão só os bem-aventurados, que vêem a Deus em essência. Mas toda criatura racional a conhece por alguma maior ou menor irradiação dela. Pois, todo conhecimento da verdade é uma certa irradiação e participação da lei eterna, que é a verdade imutável, como diz Agostinho. Ora, a verdade todos de certo modo a conhecem, pelo menos quanto aos princípios comuns da lei natural. Quanto aos outros, uns participam mais e outros, menos do conhecimento da verdade; e assim também conhecem mais ou menos a lei eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas de Deus não podem, em si mesmas, ser conhecidas de nós, mas se manifestam pelos seus efeitos, conforme àquilo da Escritura (Rm 1, 20): As coisas invisíveis de Deus se vêem, consideradas pelas obras que foram feitas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora cada um conheça a lei eterna segundo a sua capacidade, do modo por que acabamos de dizer, ninguém contudo pode compreendê-la, porque ela não pode manifestar-se totalmente pelos seus efeitos. Por onde, não é necessário, que quem conhece a lei eterna, da maneira predita, conheça toda a ordem das coisas, pela qual todas elas são ordenadíssimas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O julgar das coisas pode ser entendido em duplo sentido. — De um modo, como a faculdade cognitiva julga do seu objeto próprio, conforme àquilo da Escritura (Jó 12, 11): Porventura o ouvido não julga das palavras e o paladar de quem come não julga do sabor? E conforme a este modo de julgar, o Filósofo diz que cada qual julga bem aquilo que conhece, i. é, julgando se o que lhe é proposto é verdade. — De outro modo, como o superior julga do inferior, por um juízo prático, i. é, se deve ser de tal maneira e não de tal outra. E assim, ninguém pode julgar da lei eterna.

Art. 3 — Se toda lei deriva da lei eterna.

O terceiro discute-se assim. — Parece que nem toda lei deriva da lei eterna.

1. — Pois, há uma lei do estímulo, como já se disse (q. 91, a. 6). Ora, não deriva da lei divina, que é eterna, porque a ela pertence à prudência da carne, da qual diz o Apóstolo (Rm 8, 7), que não é sujeito da lei eterna.

2. Demais. — Nada de iníquo pode proceder da lei eterna, pois, como já se disse (a. 2 arg. 2), pela lei eterna é justo que todas as coisas sejam ordenadíssimas. Ora, certas leis são iníquas, conforme aquilo da Escritura (Is 10, 1): Ai dos que estabelecem leis iníquas. Logo, nem toda lei procede da lei eterna.

3. Demais. — Agostinho diz: A lei escrita para governar o povo permite, retamente, muitas coisas que são castigadas pela Providência Divina. Ora, a razão da Providência Divina é a lei eterna, como já se disse (q. 93, a. 1). Logo, nem mesmo toda lei reta procede da lei eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Pr 8, 15): Por mim reinam os reis, e por mim decretam os legisladores o que é justo. Ora, a razão da divina sabedoria é a lei eterna, como já se disse (a. 1). Logo, todas as leis procedem da eterna.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2), a lei implica uma certa razão diretiva dos atos para um fim. Ora, em todos os motores ordenados, é necessário que a força do motor segundo derive da força do primeiro; pois aquele não move senão enquanto movido por este. E vemos o mesmo se passar com todos os governantes: a razão do governo deriva do primeiro governante para os segundos; assim como a razão do que deve, na cidade, ser feito, deriva do rei, por meio de um preceito, para os administradores subalternos. E também nas artes, a razão dos atos artísticos deriva do mestre de obras para os artífices inferiores, que obram manualmente. Por onde, sendo a lei eterna a razão do governo no supremo governador, é necessário que todas as razões do governo, existentes nos governantes inferiores, derivem dela. Ora, todas essas razões dos governantes inferiores são leis outras que não a lei eterna. Portanto, todas as leis, na medida em que participam da razão reta, nessa mesma derivam da lei eterna. E por isso Agostinho diz: Nada há de justo e legítimo, nas leis temporais, que os homens não tivessem para si ido buscar na lei eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O estímulo tem no homem natureza da lei, enquanto pena resultante da divina justiça, e sendo assim é manifesto que deriva da lei eterna. Mas enquanto

inclina para o pecado, contraria a lei de Deus e não tem natureza de lei, como do sobredito resulta (q. 91, a. 6).

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei humana tem natureza de lei, na medida em que é conforme a razão reta; e assim é manifesto, que deriva da lei eterna. Mas, na medida em que se afasta da razão, é considerada lei iníqua; e então, não tem natureza de lei, mas antes, de violência. E contudo, a própria lei iníqua, na medida em que guarda uma semelhança com a lei, pela ordem do poder de quem a fez, nessa mesma medida também deriva da lei eterna; pois, não há potestade que não venha de Deus, no dizer do Apóstolo (Rm 13, 1).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a lei humana permite certas coisas, não pelas aprovar, mas pelas não poder dirigir. Pois, muitas coisas, das dirigidas pela lei divina, não o podem ser pela lei humana, porque o domínio da lei superior é mais vasto que o da inferior. Por onde, o mesmo não intrrometer-se a lei humana naquilo que não pode dirigir, provém da ordem da lei eterna. O contrário se daria se aprovasse o que a lei eterna reprova. Por isso daqui não se conclui, que não derive a lei humana da eterna, mas sim, que não pode ter perfeita conformidade com ela.

Art. 4 — Se o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna.

O quarto discute-se assim. — Parece que o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna.

1. — Pois, tudo o que é racional está sujeito à razão. Ora, a vontade divina, sendo justa, é racional. Logo, está sujeita à razão. Ora, a lei eterna é a razão divina. Portanto, a vontade de Deus está sujeita à lei eterna. E como a vontade de Deus é algo de eterno, resulta que também o eterno e o necessário estão sujeitos à lei eterna.

2. Demais. — Tudo o que está sujeito ao rei, está sujeito à lei do mesmo. Ora, o Filho, no dizer da Escritura (1 Co 15, 28-29), quando lhe tiver entregado o reino, estará sujeito a Deus e ao Padre. Logo, o Filho, que é eterno, está sujeito à lei eterna.

3. Demais. — A lei eterna é a razão da Divina Providência. Ora, muitas coisas necessárias estão sujeitas a ela, como as substâncias incorpóreas e os corpos celestes permanentes. Logo, o necessário também está sujeito à lei eterna.

Mas, *em contrário*. — O necessário, sendo impossível sofrer mudança, não precisa de coibição. Ora, a lei é imposta ao homem para coibi-lo do mal, como do sobredito resulta (q. 92, a. 2). Logo, o necessário não está sujeito à lei.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei eterna é a razão do governo divino. Por onde, tudo o que está sujeito ao governo divino o está também à lei eterna; e o que não está sujeito a esse governo, nem à lei eterna o está. E esta distinção pode se fundar nas coisas que nos circundam. Assim, ao governo humano está sujeito o que pode ser feito pelos homens; o que porém pertence à natureza humana, como ter alma, mãos ou pés, não depende do governo humano. Por onde, à lei eterna estão sujeitas todas as coisas criadas por Deus, quer contingentes, quer necessárias; não está sujeito porém a essa lei o que pertence à natureza ou à essência divina, que constitui realmente a lei eterna mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade de Deus podemos considerá-la de dois modos. — De um modo, em si mesma. E então, sendo a vontade de Deus a essência mesma dele, não está sujeita ao governo divino, nem à lei eterna, com a qual se identifica. — De outro modo podemos considerá-la em relação àquilo que Deus quer das criaturas, as quais estão sujeitas à lei eterna, por

terem a sua razão na sabedoria divina. E por isso dizemos, que a vontade de Deus é racional. Pois, do contrário, em si mesma, deveria ser considerada, antes como a própria razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filho não foi feito por Deus, mas é dele naturalmente gerado. Por isso, não está sujeito à Providência Divina, nem à lei eterna; antes, por uma certa apropriação, ele mesmo é a lei eterna, como claramente o diz Agostinho. E dizemos que está sujeito ao Pai, em virtude da natureza humana, pela qual também dizemos que o Pai é maior que ele.

À TERCEIRA OBJEÇÃO CONCEDEMOS. — Por proceder do necessário criado.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz o Filósofo, certas coisas necessárias têm, a causa da sua necessidade; e assim, a mesma impossibilidade de existirem de outro modo provém-lhes de outro ser; e isso mesmo é uma certa e eficacíssima coibição. Pois, tudo o que é coibido, em geral, dizemos que o é, na medida em que não pode agir diferentemente da disposição que tem.

Art. 5 — Se os contingentes naturais estão sujeitos à lei eterna.

O quinto discute-se assim. — Parece que os contingentes naturais não estão sujeitos à lei eterna.

1. — Pois, a promulgação é da essência da lei, como já se disse (q. 90, a. 4). Ora, a promulgação não pode ser feita senão para criaturas racionais, a que alguma coisa pode ser anunciada. Logo, só as criaturas racionais estão sujeitas à lei eterna, e portanto não o estão os contingentes naturais.

2. Demais. — O que obedece à razão dela participa, de certo modo, como diz Aristóteles. Ora, a lei eterna é a razão suma, como já se disse (a. 1). Logo, como os contingentes naturais não participam de nenhum modo da razão, mas ao contrário, são irracionais, parece que não estão sujeitos à lei eterna.

3. Demais. — A lei eterna é eficacíssima. Ora os contingentes naturais são susceptíveis de deficiências. Logo, não estão sujeitos à lei eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Pr 8, 29): Quando circunscrevia ao mar o seu termo, e punha lei às águas para que não passassem os seus limites.

SOLUÇÃO. — O que se diz da lei humana não é o mesmo que o dito da lei eterna, que é a lei de Deus. Pois, a lei humana se estende somente às criaturas racionais sujeitas ao homem. E a razão é que a lei é diretiva dos atos próprios aos súbditos de um governo; por isso, ninguém, propriamente falando, impõe lei aos próprios atos. Ora, tudo o que o homem faz, usando dos seres irracionais, que lhe estão sujeitos, ele o faz por um ato próprio, que move tais seres. Pois, essas criaturas irracionais não agem por si mesmas, mas são levadas por outras, como já se disse (q. 1, a. 2). Por onde, o homem não pode impor lei aos seres irracionais, embora lhe estejam sujeitos. Mas o pode para os seres racionais, que lhe estão sujeitos, imprimindo-lhes no espírito, por um preceito ou um anúncio qualquer, uma certa regra, que é o princípio do agir.

Ora, assim como o homem, por um enunciado, imprime um princípio interior aos atos de quem lhe está sujeito, assim também Deus imprime a toda a natureza os princípios dos atos próprios dela. E assim sendo, dizemos que Deus põe preceito para toda a natureza, conforme a Escritura (Sl 148, 6): Preceito pôs e não se quebrantará. E por esta mesma razão, todos os movimentos e ações de toda a natureza estão sujeitos à lei eterna. Por onde, é de outro modo que as criaturas irracionais estão sujeitas à lei eterna: enquanto movidas pela Divina Providência e não, pela inteligência do preceito divino, como as criaturas racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A impressão ativa de um princípio intrínseco está para as coisas naturais, assim como a promulgação da lei está para os homens. Porque a promulgação da lei imprime nos homens um princípio diretivo dos seus atos, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As criaturas irracionais não participam da razão humana, nem lhe obedecem; participam porém, a modo de obediência, da razão divina. Pois, o poder da razão divina tem maior extensão que o da razão humana. E assim como os membros do corpo humano movem-se pelo império da razão, mas dela não participam, porque não têm nenhuma apreensão ordenada para a razão, assim também as criaturas irracionais são movidas por Deus, sem por isso virem a ser racionais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As deficiências ocorrentes nos seres naturais, embora estejam fora da ordem das causas particulares, não escapam contudo, à das causas universais. E principalmente não escapam à ordem da causa primeira, que é Deus, a cuja Providência nada pode fugir, como dissemos na Primeira Parte (q. 22, a. 2). E sendo a lei eterna a razão da Divina Providência, como já dissemos (a. 1), as deficiências dos seres naturais estão sujeitas à lei eterna.

Art. 6 — Se todas as coisas humanas estão sujeitas à lei eterna.

O sexto discute-se assim. — Parece que nem todas as coisas humanas estão sujeitas à lei eterna.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Gl 5, 18): Se vós sois guiados pelo espírito, não estais, debaixo da lei. Ora, os homens justos, filhos de Deus por adoção, são levados pelo espírito de Deus, conforme àquilo da Escritura (Rm 8, 14): Os que são levados pelo espírito de Deus, estes são filhos de Deus. Logo, nem todos os homens estão sujeitos à lei eterna.

2. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 8, 7): A sabedoria da carne é inimiga de Deus, pois não é sujeita à lei de Deus. Ora, há muitos homens em quem domina a sabedoria da carne. Logo, à lei eterna, que é a lei de Deus, não estão sujeitos todos os homens.

3. Demais. — Agostinho diz: Pela lei eterna é que os maus merecem a miséria e os bons, a vida feliz. Ora, os homens já bem-aventurados ou condenados não estão mais em estado de merecer. Logo, não estão sujeitos à lei eterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho: De nenhum modo, qualquer ser pode fugir às leis do sumo Criador e Ordenador, que estabelece a paz do universo.

SOLUÇÃO. — Duplo é o modo por que um ser está sujeito à lei eterna, como do sobredito resulta (a. 5). De um modo, enquanto pelo conhecimento participa da lei eterna; de outro, pela ação e pela passividade, participando dela como de princípio motivo interno. Ora, é deste segundo modo que à lei eterna estão sujeitas as criaturas irracionais, como já dissemos (a. 5). Mas a natureza racional tendo, além do que lhe é comum com todas as criaturas, algo de próprio, como racional que é, está sujeita à lei eterna de um e de outro modo. Pois, de um lado, tem de certa maneira a noção da lei eterna, segundo já dissemos (a. 2); e de outro, em toda criatura racional existe uma inclinação natural para o que está de acordo com a lei eterna, pois, é-nos natural possuir as virtudes, como diz Aristóteles.

Ambos esses modos, porém, são nos maus, imperfeitos, e de certa maneira, corruptos. Pois, além de terem a inclinação natural para a virtude depravada pelos hábitos viciosos, o próprio conhecimento natural do bem lhes está entenebrecido pelas paixões e pelos hábitos pecaminosos. Ao contrário, nos bons um e outro modo existe da maneira mais perfeita, porque ao conhecimento natural do bem se lhes

acrescenta o da fé e da sapiência; e à inclinação natural para o bem, o motivo interior da graça e da virtude.

Por onde, os bons estão perfeitamente sujeitos à lei eterna, por agirem sempre de acordo com ela. Os maus, por seu lado também lhe estão sujeitos, embora imperfeitamente, pelas suas ações, pela conhecerem imperfeitamente, e deste mesmo modo se inclinarem ao bem. Mas o que lhes falta na ação é-lhes suprido pela paixão, pois, na medida em que deixaram de fazer o que exigia a lei eterna, nessa mesma não de sofrer o que ela deles demanda. Donde o dizer Agostinho: Penso que os justos agem sujeitos à lei eterna. E, noutra obra: Deus, por justa comiseração das almas que o abandonam, soube ordenar com leis convenientíssimas as partes inferiores da sua criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado do Apóstolo pode ser entendido em duplo sentido. Num, aquele que está sujeito à lei está, contra a sua vontade, sujeito à obrigação que ela impõe, como se suportasse um peso. Donde o dizer a Glosa: Está sujeito à lei quem se abstém das más obras, pelo temor do suplício, que a lei comina, e não, pelo amor da justiça. E deste modo, os homens espirituais não estão sujeitos à lei porque, pela caridade, que o Espírito Santo lhes infunde nos corações, cumprem voluntariamente a exigência legal. — Noutro, o lugar citado pode ser entendido como querendo significar, que as obras do homem levado pelo Espírito Santo são consideradas, mais, como do Espírito Santo, que do homem mesmo. Por onde, o Espírito Santo, não estando sujeito à lei, como não o está o Filho, segundo já foi dito (a. 4 ad 2), segue-se que as obras em questão, enquanto do Espírito Santo, não estão sob o império da lei. O que está conforme ao dito do Apóstolo (2 Cor 3, 17): Onde há o Espírito do Senhor aí há liberdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sabedoria da carne, não pode estar sujeita à lei de Deus, no concernente à ação, pois inclina a ações contrárias à lei divina. Mas lhe está sujeita, no concernente à paixão, porque merece sofrer uma pena segundo a lei da divina justiça. Contudo, em nenhum homem a sabedoria da carne domina a ponto de corromper totalmente o bem da natureza. Por isso, permanece no homem a inclinação para agir de conformidade com a lei eterna. Pois, como já ficou estabelecido (q. 85, a. 2), o pecado não priva totalmente do bem da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que conserva um ser no seu fim, também o move para ele. Assim, o corpo pesado a gravidade falo repousar no lugar inferior, e também o move para esse lugar. Por onde, devemos dizer que, os que, pela lei eterna, merecem a beatitude ou a miséria, também são, pela mesma lei, conservados naquela ou nesta. E assim sendo, os bem-aventurados e os condenados estão sujeitos à lei eterna.

Questão 94: Da lei natural.

Em seguida, devemos tratar da lei natural. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei natural é um hábito.

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece que a lei natural é um hábito.

1. — Pois, como diz o Filósofo, “é tríplice o que há na alma: a potência, o hábito e a afecção”. Ora, a lei natural não é uma das potências da alma e nem uma das afecções, o que é patente se forem estas enumeradas uma a uma. Portanto, a lei natural é um hábito.

2. Demais — Além disso, Basílio diz que a consciência ou sindérese é “a lei do nosso intelecto”, o que não se pode entender senão da lei natural. Ora, a sindérese é certo hábito. Portanto, a lei natural é um hábito.

3. Demais — Além disso, a lei natural permanece sempre no homem, como adiante se tornará patente. Ora, nem sempre a razão do homem, à qual pertence, pensa na lei natural. Logo, a lei natural não é um ato, mas um hábito.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “um hábito é algo de que se utiliza quando é necessário”. Ora, não é assim a lei natural, pois é inerente aos recém-nascidos e aos condenados, que por ela não podem agir. Portanto, a lei natural não é um hábito.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que algo pode ser dito hábito de dois modos. De um modo, própria e essencialmente e, assim, a lei natural não é hábito. Foi dito acima que a lei natural é algo constituído pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão. Ora, não é idêntico o que alguém faz e o por que alguém age: assim, alguém, pelo hábito da gramática, produz uma oração correta. Dado pois ser o hábito aquilo “por que” alguém age, não pode ocorrer que alguma lei seja hábito própria e essencialmente. De outro modo, pode dizer-se hábito aquilo que se possui por meio de um hábito, como se diz fé aquilo que se possui pela fé. E, desse modo, porque os preceitos da lei natural são por vezes considerados em ato pela razão; por vezes, porém, são-lhe inerentes de modo somente habitual, pode dizer-se do segundo modo ser a lei natural um hábito. Da mesma forma, os princípios indemonstráveis dos atos especulativos não são o próprio hábito dos princípios, mas são os princípios aos quais se refere o hábito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, na passagem, o Filósofo intenciona investigar o gênero da virtude: e como é manifesto ser a virtude certo princípio do ato, relaciona apenas os princípios dos atos humanos: as potências, os hábitos, as afecções. Todavia, além destes, há na alma outros três a considerar: certos atos, como o querer é naquele que quer e aquilo que se conhece no conhecedor e também as propriedades naturais da alma são-lhe inerentes, como, por exemplo, a imortalidade e outras semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a sindérese diz-se lei do nosso intelecto, enquanto é o hábito que contém os princípios da lei natural, que são os primeiros princípios das obras humanas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão alegada conclui que a lei natural é algo de que se é dotado habitualmente. E isto, nós o concedemos. No que concerne à objeção *em sentido contrário*, deve dizer-se que alguém pode, por vezes, não usar o que lhe é habitualmente inerente por força de algum impedimento, como um homem não pode usar o hábito

da ciência em razão do sono. E também, a criança não pode usar o hábito de inteligência dos princípios e mesmo da lei natural, que lhe é habitualmente inerente, por causa da deficiência própria à idade.

Art. 2— Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só.

No que concerne ao segundo artigo, assim se procede. Parece que a lei natural não contém muitos preceitos, mas somente um.

1. – Com efeito, a lei está contida no gênero do preceito. Se houvesse, portanto, múltiplos preceitos da lei natural, seguir-se-ia haver também múltiplas leis naturais.

2. Demais – Além disso, a lei natural é conseqüente à natureza do homem. Ora, a natureza humana é uma em seu todo, embora seja múltipla em suas partes. Assim, pois, ou é um apenas o preceito da lei da natureza, por causa da unidade do todo, ou são muitos, por causa da multiplicidade das partes da natureza humana. E assim será necessário que também as inclinações próprias ao concupiscível pertençam à lei natural.

3. Demais – Além disso, a lei é algo pertinente à razão. Ora, a razão é, no homem, somente uma. Logo, só há um preceito da lei natural.

Há, *em sentido contrário*, que no homem os preceitos da lei natural estão para as obras a realizar-se como estão os primeiros princípios da demonstração. Ora, os primeiros princípios indemonstráveis são múltiplos. Portanto, são também múltiplos os preceitos da lei da natureza.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática do mesmo modo que os princípios primeiros da demonstração estão para a razão especulativa: uns e outros são princípios conhecidos por si mesmos. Ora, algo diz-se por si mesmo conhecido duplamente: de um modo, em si; de outro modo, quanto a nós. Em si, qualquer proposição diz-se por si conhecida se o seu predicado é da razão do sujeito. Ocorre porém que, para aquele que ignora a definição do sujeito, tal proposição não será conhecida por si mesma. Assim, esta proposição: “o homem é racional”, é por si mesma conhecida segundo sua natureza, pois quem diz homem, diz racional. Todavia, para quem ignora o que é o homem, esta proposição não é por si conhecida. Disto segue-se, como o diz Boécio, há dignidades ou proposições conhecidas por si mesmas comumente a todos e são tais aquelas proposições cujos termos são conhecidos por todos, como “qualquer todo é maior que sua parte” e “os que são iguais a um terceiro, são iguais entre si”.

Há, porém, certas proposições conhecidas por si mesmas apenas para os sábios, os quais intelgem o significado de seus termos: assim àquele que entende que um anjo não é corpo, é conhecido por si mesmo não ser circunscrito a um lugar, o que não é manifesto aos rudes, que não o captam. Ora, entre aquelas proposições ao alcance da apreensão de todos há, porém, certa ordem. Pois o que primeiro cai sob a apreensão é o ente, cuja inteligência está inclusa em tudo que alguém apreende. Eis por que o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode simultaneamente afirmar e negar, que está fundado sobre a razão do ente e do não ente. Sobre este princípio todos os demais estão fundamentados, como se diz na *Metafísica*. Ora, assim como o ente é aquilo que, primeiro, pura e simplesmente, cai sob a apreensão, assim também o bem é aquilo que primeiro cai sob a razão prática, a qual está ordenada para a obra, pois todo agente age em vista do fim e este é dotado da razão de bem. Dessa forma, o primeiro princípio da razão prática está fundamentado sobre a razão de bem e é o seguinte: “o bem é aquilo que todos apetecem”. Portanto, este é o primeiro preceito da lei: “o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado”. Sobre isso estão fundamentados todos os

demais preceitos da lei da natureza, de tal modo que tudo o que deve ser praticado ou evitado, que a razão prática naturalmente apreende ser bem humano, pertence aos preceitos da lei da natureza. Ora, porque o bem tem razão de fim e o mal razão de seu contrário, daí segue-se que tudo aquilo para que tem o homem uma inclinação natural, a razão naturalmente apreende como bom e, por conseguinte, como obra a ser praticada, e o seu contrário como mal a ser evitado. Assim, segundo a ordem das inclinações naturais, segue-se a ordem dos preceitos da lei da natureza. Pois é primeiro inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, qual seja, toda a substância apetece a conservação de seu ser segundo a sua natureza. E segundo essa inclinação pertence à lei natural tudo aquilo porque é conservada a vida do homem e que impede o que lhe é contrário. Em segundo lugar é inerente ao homem a inclinação para algo mais especial, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais.

E segundo isso, diz-se ser da lei natural “aquilo que a natureza ensinou a todos os animais”, como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e similares. Em terceiro lugar é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão que lhe é própria, como ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade. E segundo isto pertence à lei natural aquilo que diz respeito a esta inclinação como que o homem evite a ignorância, não ofenda a outros com os quais deve conviver, e tudo o mais que a isso diz respeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que todos esses preceitos da lei da natureza, na medida em que são referentes a um só primeiro preceito, têm a razão de uma única lei natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, como as do concupiscível e do irascível, segundo são reguladas pela razão, pertencem à lei natural, e são reduzidas a um primeiro preceito, como se disse. E, segundo isso, são múltiplos, em si mesmos, os preceitos da lei da natureza, os quais, entretanto, têm em comum uma só raiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão, embora seja em si una, é, todavia, a ordenadora de tudo o que diz respeito ao homem. E, segundo isto, está contido sob a lei da razão tudo o que pode ser regulado pela razão.

Art 3 — Se todos os atos das virtudes são de lei da natureza.

No que concerne ao terceiro artigo assim se procede. Parece que nem todos os atos das virtudes são da lei da natureza.

1. — Isto porque, é de razão da lei ordenar para o bem comum. Ora, certos atos das virtudes ordenam-se para o bem particular de alguém, como é patente, sobretudo, nos atos da temperança. Portanto, nem todos os atos das virtudes são subordinados à lei natural.

2. Demais — Além disso, todos os pecados opõem-se a alguns atos virtuosos. Se, pois, todos os atos das virtudes são da lei da natureza, parece, por conseguinte, serem todos os pecados contra a natureza. Ora, isto diz-se em especial de alguns pecados.

3. Demais — Além disso, todos estão de acordo quanto àquilo que é segundo a natureza. Mas nem todos estão de acordo quanto aos atos das virtudes. Com efeito, algo é virtuoso para um, é vicioso para outros. Portanto, nem todos os atos as virtudes pertencem à lei da natureza.

Há *em contrário* o que diz Damasceno: “as virtudes são naturais”. Portanto, também os atos virtuosos são subordinados à lei da natureza.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que podemos falar duplamente dos atos virtuosos. De um modo, enquanto são virtuosos; de outro modo, enquanto são tais atos considerados em suas espécies próprias. Se falamos dos atos das virtudes enquanto são virtuosos, dessa forma todos os atos virtuosos pertencem à lei da natureza. Foi dito, com efeito, que pertence à lei da natureza tudo aquilo para que o homem se inclina segundo sua natureza. Ora, cada qual se inclina para a operação que lhe é conveniente segundo a sua forma, como o fogo para aquecer. Donde, por ser a alma racional a forma própria do homem, a inclinação natural é inerente a qualquer homem em vista de agir segundo a razão e isto é precisamente o agir segundo a virtude. Donde, segundo isto, todos os atos das virtudes são da lei natural, pois a própria razão dita a cada um precisamente isto: agir virtuosamente. Mas se falamos dos atos virtuosos segundo eles próprios, na medida em que são considerados em suas próprias espécies, então nem todos os atos virtuosos são da lei da natureza. Com efeito, muito se faz, segundo a virtude, para o que a natureza não inclina, em primeiro lugar, mas que os homens vieram a descobrir mediante a pesquisa da razão como sendo útil para o bem viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a temperança concerne às concupiscências naturais do alimento, da bebida e do sexo, as quais se ordenam ao bem comum da natureza, assim como outras matérias legais ordenam para o bem comum moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que se pode dizer natureza do homem de um lado a que é própria ao homem, e, quanto a isto, todos os pecados, por serem contra a razão, são também contra a natureza, como é patente na argumentação de Damasceno no “Sobre a fé ortodoxa”. De outro lado, a que é comum aos homens e aos outros animais e, quanto a isto, alguns pecados especiais dizem-se ser contra a natureza, como, por oposição à união do macho e da fêmea, que é natural a todos os animais, há o coito dos machos que se diz especialmente vício contra a natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão alegada procede da consideração dos atos em si mesmos. Assim sendo, por causa das diversas condições dos homens, ocorre que alguns atos sejam virtuosos para alguns enquanto são-lhes proporcionados e convenientes, os quais, entretanto, são viciosos para outros, por não lhes serem proporcionados.

Art. 4 — Se a lei da natureza é uma em todos.

No que concerne ao quarto artigo assim se procede. Parece que a lei da natureza não é uma em todos.

1. — Com efeito, diz-se nos Decretos que “o direito natural é o que está contido na lei e no Evangelho”. Ora, isto não é comum para todos, pois, como se diz na carta aos Romanos, “nem todos obedecem ao Evangelho”. Portanto, a lei natural não é a mesma para todos.

2. Demais — Além disso, “aquelas ações que são segundo a lei dizem-se justas”, como está escrito na Ética. Mas no mesmo livro diz-se que nada é de tal modo justo em todos, sem que seja diversificado em alguns. Portanto, também a lei natural não é a mesma em todos.

3. Demais — Além disso, à lei da natureza pertence aquilo para o que está inclinado o homem segundo sua natureza. Mas homens diversos inclinam-se naturalmente para bens diversos: alguns para a

concupiscência das volúpias, outros, para os desejos das honrarias, outros, para outros bens. Portanto, a lei natural não é uma em todos.

Em sentido contrário, há o que diz Isidoro: “o direito natural é comum a todas as nações”.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que, pertence à lei da natureza aquilo para que o homem naturalmente se inclina e nisto está incluído o que é próprio ao homem, inclinar-se para agir segundo a razão. Ora, pertence à razão proceder do comum ao próprio, como é patente na Física. Todavia, a este respeito, um é o comportamento da razão especulativa e outro o da razão prática. Assim, porque a razão especulativa trabalha sobretudo na esfera do necessário, ao qual é impossível ser de outro modo, descobre-se sem nenhuma falha a verdade nas conclusões próprias, como nos princípios comuns. Mas a razão prática trabalha com o contingente, no qual estão as operações humanas e, assim, embora no que é comum haja alguma necessidade, quanto mais se desce ao próprio, tanto mais se encontra falha. Dessa forma, portanto, no especulativo é a mesma a verdade para todos, tanto nos princípios quanto nas conclusões, embora, nas conclusões, a verdade não seja conhecida por todos, mas apenas nos princípios que se dizem concepções comuns. No que é operativo, porém, não é a mesma a verdade ou a retidão prática em todos quanto ao que é próprio, mas somente quanto ao que é comum, e mesmo para aqueles, para os quais é a mesma a retidão no que é próprio, não é ela igualmente conhecida por todos. Desse modo é patente que, quanto aos princípios comuns da razão especulativa ou prática, a verdade ou retidão é para todos a mesma e igualmente conhecida.

Quanto, porém, às conclusões próprias da razão especulativa, é a mesma a verdade para todos, mas não é por todos igualmente conhecida: para muitos, com efeito, é verdadeiro que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, embora isto não seja por todos conhecido. Mas quanto às conclusões próprias da razão prática, nem é a mesma para todos a verdade ou retidão, nem para aqueles para os quais é a mesma, é igualmente conhecida. Com efeito, para todos é reto e verdadeiro agir segundo a razão. Deste princípio segue-se uma conclusão própria: é obrigatório restituir os depósitos. E isto é verdadeiro na maioria dos casos; mas pode ocorrer em algum caso que seja danoso e, por conseguinte, contra a razão, que se restituam os depósitos, por exemplo, se alguém os reivindica para combater a pátria. Esta deficiência se manifesta tanto mais, quanto mais se desce ao particular, por exemplo, se se estipula que os depósitos devem ser restituídos com tal caução ou de tal modo: quanto mais numerosas forem as condições particulares apostas, tanto mais serão os modos segundo os quais se poderá falhar, de maneira que não seja reto dever-se ou não restituir. Assim, deve dizer-se que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento. Mas quanto ao que é próprio e como que as conclusões dos princípios comuns é a mesma para todas as mais das vezes, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento; mas em poucos casos pode ela falhar, seja quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos (como também as naturezas sujeitas à geração e à corrupção falham em uns poucos casos por causa de impedimentos), seja quanto ao conhecimento. Isto ocorre porque alguns têm a razão depravada pela paixão, por um mal costume ou por uma disposição má da natureza como, por exemplo, entre os antigos germanos o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza, como o relata Júlio César.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que tal palavra não deve ser entendida como se todos os preceitos que estão contidos na lei ou no Evangelho, sejam da lei da natureza, já que muito do que aí é transmitido está acima da natureza, mas no sentido de a lei da natureza ser aí transmitida de forma plena. Assim, ao dizer Graciano que “o direito

natural é o que está contido na Lei e no Evangelho”, de imediato acrescentou: “por força do qual, cada um recebe a ordem de fazer a outrem o que quer que lhe façam”.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a palavra do Filósofo deve entender-se do que é naturalmente justo, não enquanto princípios comuns, mas como certas conclusões destes derivadas, as quais são dotadas de retidão, as mais da vezes, e umas poucas vezes falham.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que, assim como a razão no homem domina as demais potências, assim também é necessário que todas as inclinações naturais, pertencentes às demais potências, sejam ordenadas segundo a razão. Donde ser comumente reto para todos que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão.

Art. 5 — Se a lei da natureza pode ser mudada.

No que concerne ao quinto artigo assim se procede. Parece que a lei da natureza pode ser mudada.

1. — Pois, sobre a passagem do Eclesiástico: “Acrescentou-lhes a disciplina e a lei da vida”, diz a glosa: “Quis fosse a lei escrita para a correção da lei natural”. Mas o que é corrigido é mudado. Portanto, a lei natural pode ser mudada.

2. Demais — Além disso, a morte de um inocente, o adultério e o furto são contra a lei natural. Ora, isto encontra-se mudado por Deus, seja quando Este ordenou a Abraão que matasse o filho inocente, conforme Gênesis, seja quando ordenou aos judeus que levassem consigo os vasos tomados de empréstimo aos egípcios, segundo Êxodo, seja quando ordenou a Oséias que recebesse por esposa uma prostituta. Portanto, a lei natural pode ser mudada.

3. Demais — Além disso, diz Isidoro no Livro das Etimologias que “a posse comum de todos os bens e igual liberdade é de direito natural”. Mas vemos que tais leis foram mudadas pelas leis humanas. Portanto, parece que a lei natural é mutável.

Em sentido contrário, há o que se diz nos Decretos: “o direito natural vigora desde a origem da criatura racional. Não varia no tempo, mas permanece imutável”.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que se pode entender a mudança da lei natural duplamente. De um modo, por meio de algo que se lhe acrescenta. Dessa forma, nada proíbe ser a lei natural mudada, pois muito foi acrescentado à lei natural, tanto pela lei divina, quanto por leis humanas para utilidade da vida humana. De outro modo se entende a mudança da lei natural a modo de subtração, de forma que algo deixe de ser de lei natural, que primordialmente vigorara segundo a lei natural. E, assim, quanto aos primeiros princípios da lei da natureza é esta de todo imutável. Quanto, porém, aos preceitos segundos, que dissemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios, nisto a lei natural não muda sem que as mais das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém. Pode, porém, mudar em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos, como se disse acima.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que se diz que a lei escrita foi dada para a correção da lei da natureza, ou porque pela lei escrita completou-se o que faltava à lei da natureza, ou porque a lei da natureza, quanto a alguns preceitos, corrompera-se nos corações de alguns, de modo tal a julgarem ser boas ações naturalmente más e tal corrupção necessitava de correção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, por morte natural comum, morrem todos, tanto os nocivos quanto os inocentes. Tal morte natural foi introduzida pelo poder divino em razão do pecado original, conforme se diz em Reis: “Deus faz morrer (e viver)”. Dessa forma, por mandado divino, pode infligir-se a morte a qualquer homem, nocivo ou inocente sem nenhuma injustiça. Da mesma forma, o adultério é o coito com a mulher de outrem, a qual é-lhe destinada segundo lei divinamente transmitida. Donde, se alguém tem acesso a qualquer mulher por mandado divino, não há adultério nem fornicção. E o mesmo vale para o furto, que é a tomada de coisa alheia. O que alguém recebe por mandado de Deus, que é o Senhor de tudo, não o recebe sem a vontade do Senhor, no qual consiste o furto. Mas não é só nas coisas humanas que, se algo é ordenado por Deus, isto é devido, mas também nas coisas naturais o que é obra de Deus é a seu modo natural, como se disse na Primeira Parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que algo diz-se de direito natural duplamente. De um modo, porque a natureza a isto inclina, como não se dever fazer injúria a outrem. De outro modo, porque a natureza não induziu o contrário, como podemos dizer que estar o homem nu é de direito natural, porque a natureza não o dotou de veste, mas inventou-a a arte. Desse modo “a posse comum de todos os bens e a igual liberdade de todos diz-se ser de direito natural”. Com efeito, a distinção das posses e a servidão não foram introduzidas pela natureza, mas pela razão dos homens, para utilidade da vida humana. E, assim, nisto a lei da natureza não foi mudada a não ser por uma adição.

Art. 6 — Se a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem.

No que concerne ao sexto artigo, assim se procede. Parece que a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem.

1. — Pois, sobre Romanos: “para os gentios, que não têm a lei...”, diz a glosa: “no homem interior, renovado pela graça, inscreve-se a lei da justiça, que a culpa apagara”. Ora, a lei da justiça é lei da natureza. Portanto, a lei da natureza pode apagar-se.

2. Demais — Além disso, a lei da graça é mais eficaz que a lei da natureza. Ora, a lei da graça é apagada pela culpa. Portanto, muito mais pode apagar-se a lei da natureza.

3. Demais — Além disso, aquilo que a lei estatui é estabelecido como justo. Ora, muito foi estatuído pelos homens contra a lei da natureza. Portanto, a lei da natureza pode abolir-se do coração do homem.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “A tua lei está escrita no coração do homem e nenhuma iniquidade pode apagá-la”. Ora, a lei inscrita no coração dos homens é a lei natural. Portanto, a lei natural não pode ser apagada.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que, como acima se disse, pertencem primeiro à lei natural certos preceitos generalíssimos, os quais são conhecidos por todos; além disso, há outros preceitos secundários mais particulares, que são como que conclusões próximas dos princípios. Assim, quanto a tais princípios comuns, a lei natural de nenhum modo pode ser abolida do coração humano de forma universal. É abolida, porém, em algo de operável, na medida em que a razão é impedida de aplicar o princípio geral ao operável particular por óbice da concupiscência ou de alguma outra paixão, como se disse acima. Quanto aos preceitos segundos, entretanto, pode ser a lei natural abolida dos corações dos homens, ou por força das más persuasões, do mesmo modo que, no especulativo, ocorrem erros a respeito das conclusões necessárias, ou ainda por causa dos maus costumes e hábitos corruptos. Dessa forma, por

exemplo, entre alguns não eram os latrocínios reputados pecados e também os vícios contra a natureza, como o diz o Apóstolo em Romanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a culpa abole a lei da natureza no particular, não no universal, a não ser talvez quanto aos preceitos segundos da lei da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, embora a graça seja mais eficaz do que a natureza, a natureza é mais essencial ao homem e, por isso, dotada de maior permanência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que aquela razão procede quanto a preceitos segundos da lei da natureza, contra os quais alguns legisladores produziram alguns estatutos iníquos.

Questão 95: Da Lei humana

Em seguida devemos tratar da lei humana.

E primeiro, da lei humana em si mesma. Segundo, do seu poder. Terceiro, da sua mutabilidade.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se é útil terem os homens estabelecido leis.

(Supra, q. 91, a. 3; X Ethic., lect XIV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é útil terem os homens estabelecido leis.

1. — Pois, a intenção de qualquer lei é tornar os homens bons, como já se disse (q. 92, a. 1). Ora, eles são levados melhor ao bem, voluntariamente, por advertências, do que coagidos por leis. Logo, não é necessário estabelecê-las.

2. Demais. — O Filósofo diz: Os homens buscam o juiz, como sendo a justiça animada. Ora, a justiça animada é melhor que a inanimada, contida nas leis. Logo, melhor seria cometer a execução da justiça ao arbítrio dos juízes, do que legislar a esse respeito.

3. Demais. — Toda lei é diretiva dos atos humanos, como do sobredito resulta (q. 90, a. 1, a. 2). Ora, como os atos humanos versam sobre situações particulares, que são infinitas, o que respeita à direção dos atos humanos não pode ser levado em conta suficientemente, senão por alguém que tenha a ciência dos particulares. Logo, é melhor serem os atos humanos dirigidos pelo arbítrio dos prudentes, do que fazer leis para eles. Portanto, não é necessário estabelecer leis humanas.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz: As leis foram feitas para que, por medo delas, seja coibida a audácia humana, a inocência defendida contra os maus e dos próprios maus refreada a faculdade de fazer mal, pelo temor do suplício. Ora, tudo isto é em máximo grau necessário ao gênero humano. Logo, necessário é que se tenham estabelecido leis humanas.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 63, a. 1; q. 94, a. 3), o homem tem aptidão natural para a virtude; mas a perfeição mesma da virtude é forçoso adquirir-la por meio da disciplina. Assim, vemos que é por alguma indústria, que satisfaz às suas necessidades, p. ex., as do comer e do vestir-se. Dessa indústria já a natureza lhe forneceu o início, a saber, a razão e as mãos; não porém o complemento, como o fez para os outros animais, a que deu a cobertura dos pêlos e alimentação suficiente. Ora, para a disciplina em questão, o homem não se basta facilmente a si próprio. Pois, a perfeição da virtude consiste principalmente em retrai-lo dos prazeres proibidos, a que sobretudo é inclinado, e, por excelência, os jovens, para os quais a disciplina é mais eficaz. Logo, é necessário que essa disciplina, pela qual consegue a virtude, o homem a tenha recebido de outrem. Assim, para os jovens naturalmente inclinados aos atos de virtude, por dom divino, basta a disciplina paterna, que procede por advertências. Certos, porém, são protervos, inclinados aos vícios e se não deixam facilmente mover por palavras. Por isso é necessário sejam coibidos do mal pela força e pelo medo, para que ao menos assim, desistindo de fazer mal, e deixando a tranqüilidade aos outros, também eles próprios pelo costume sejam levados a fazer voluntariamente o que antes faziam por medo, e deste modo se tornem virtuosos. Ora, essa disciplina, que coíbe pelo temor da pena, é a disciplina das leis. Por onde é necessário, para a paz dos homens e para a virtude, que se estabeleçam leis. Pois, como diz o Filósofo, o homem se, aperfeiçoado pela virtude, é o melhor dos animais, afastado da lei e da justiça, é o pior de todos. Porque tem as armas da razão, para satisfazer as suas paixões e crueldades, que os outros animais não têm.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os homens bem dispostos são melhor induzidos à virtude por advertências, que voluntariamente aceitam, do que pela coação. Certos, porém, mal dispostos, não se deixam levar à virtude, senão coagidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, é melhor que tudo seja regulado por lei, do que entregue ao arbítrio de juízes. E isto por três razões. — Primeiro, por ser mais fácil encontrar uns poucos homens prudentes, suficientes para fazer leis retas, do que muitos que seriam necessários, para julgar bem de cada caso particular. — Segundo, porque os legisladores, com muita precedência consideram sobre o que é preciso legislar; ao contrário, os juízos sobre fatos particulares procedem de casos nascidos subitamente. Ora, mais facilmente pode o homem ver o que é reto, depois de ter refletido muito, do que apoiado só num único fato. — Terceiro, porque os legisladores julgam em geral e para o futuro; ao passo que os homens, que presidem ao juízo, julgam do presente, apaixonados pelo amor ou pelo ódio, ou por qualquer cobiça; o que lhes deprava o juízo. — Portanto, como, a justiça animada do juiz não se encontra em muitos e é flexível, é necessário, sempre que for possível, seja determinado por lei como se deva julgar, deixando pouquíssima margem ao arbítrio humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É necessário cometer a juízes certos casos particulares, que a lei não pode abranger, conforme o Filósofo o diz, no mesmo lugar; p. ex., saber se um fato se deu ou não, ou coisas semelhantes.

Art. 2 — Se toda lei feita pelos homens é derivada da lei natural.

(III Cont. Gent., cap. CXXIII; III Sent., dist. XXXVII, a. 3; IV, dist. XV, q. 3, a. 1, q^a 4; a. 2, q^a 1; V Ehtic., lect. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que nem toda lei feita pelos homens é derivada da lei natural.

1. — Pois, diz o Filósofo: Ao justo legal é inicialmente indiferente vir a ser de um ou de outro modo. Ora, tal indiferença não existe no que depende da lei natural. Logo, nem tudo o que é estabelecido pelas leis humanas deriva da lei natural.

2. Demais. — O direito positivo divide-se, por oposição, do direito natural, como se vê claramente em Isidoro, e no Filósofo. Ora, o que deriva dos princípios comuns da lei natural, como conclusão, pertence à lei natural, como já se disse (Q. 94, a. 4). Logo, o que é de lei humana não deriva da lei natural.

3. Demais. — A lei da natureza é a mesma para todos; pois, no dizer do Filósofo, o justo natural tem em toda parte o mesmo vigor. Ora, se as leis humanas derivassem da lei natural, também haveriam de ser as mesmas para todos, o que é evidentemente falso.

4. Demais. — Ao que deriva da lei natural pode-se assinalar uma razão. Ora, nem de tudo o que foi estatuído pelas leis dos antepassados pode-se dar razão, como diz o jurisperito. Logo, nem todas as leis humanas derivam da lei natural.

Mas *em contrário*, diz Túlio: O temor das leis e a religião sancionaram o que, derivado da natureza, foi sancionado pelo costume.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, não é considerado lei o que não for justo. Por onde, uma disposição é justa na medida em que tem a virtude da lei. Ora, na ordem das coisas humanas, chama-se justo ao que é reto segundo a regra da razão. E como da razão a primeira regra é a lei da natureza, conforme do sobredito resulta (q. 91, a. 2 ad 2), toda lei estabelecida pelo homem tem natureza de lei na medida em

que deriva da lei da natureza. Se, pois, discordar em alguma coisa, da lei natural, já não será lei, mas corrupção dela.

Deve-se, porém, saber que, de dois modos pode ser a derivação da lei natural; como conclusões derivadas dos princípios, ou como determinações de certos princípios gerais. Ora, o primeiro modo é semelhante ao porque, nas ciências, derivam-se, dos princípios, conclusões demonstrativas. O segundo é semelhante ao que se dá com as artes, em que formas gerais se determinam em algo de especial. Assim, o artífice há de necessariamente determinar a forma geral, de modo a constituir a figura de uma casa. Por onde, certas disposições derivam dos princípios gerais da lei da natureza, a modo de conclusões; assim, o dever de não matar pode derivar, como conclusão, do princípio que a ninguém se deve fazer mal. Outras disposições derivam por determinação; assim, a lei da natureza estatui que quem peca seja punido; mas a pena com que deve sê-lo é uma determinação da lei da natureza.

Ora, ambos estes modos se encontram nas leis estabelecidas pelo homem. Porém, as disposições pertencentes ao primeiro modo estão contidas na lei humana, não só como estabelecidas por ela, mas também por elas receberem, da lei natural, algo do seu vigor. Ao passo que as disposições pertencentes ao segundo modo haurem o seu vigor só na lei humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere nesse lugar às disposições de lei, por uma certa determinação ou especificação dos preceitos da lei da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto ao que deriva da lei da natureza como conclusão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os princípios gerais da lei da natureza não podem ser aplicados a todos do mesmo modo, por causa da múltipla variedade das coisas humanas. E daí provém a diversidade das leis positivas dos diversos povos.

RESPOSTA À QUARTA. — A expressão do jurisperito deve ser entendida das disposições estabelecidas pelos antepassados e que versam sobre determinações particulares da lei natural. E a essas determinações se referem, como a uns princípios, o juízo dos peritos e dos prudentes, que logo vêm, assim, o que seja mais congruente determinar num caso particular. E por isso o Filósofo diz: em tais casos, é preciso atender ao juízo dos peritos, dos anciões ou dos prudentes, embora manifestado por enunciados e opiniões indemonstráveis, não menos que se fossem demonstrações.

Art. 3 — Se Isidoro expõe convenientemente a qualidade da lei positiva.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Isidoro expõe inconvenientemente as qualidades da lei positiva, dizendo: **A lei há de ser honesta, justa, possível, natural, conforme aos costumes pátrios, conveniente ao lugar e ao tempo, necessária, útil e também clara, de modo a não iludir pela obscuridade; escrita, não para a utilidade privada, mas para a utilidade comum dos cidadãos.**

1. — Pois, antes, atribuía à qualidade de lei três condições, dizendo: Lei será tudo o que estiver de acordo com a razão; que, ao menos, concorde com a religião, convenha à disciplina, aproveite à salvação. Portanto, é superfluamente que, depois, multiplica as condições da lei.

2. Demais. — A justiça faz parte da honestidade, como diz Túlio. Logo, depois de ter dito — honesta, superfluamente acrescenta — justa.

3. Demais. — A lei escrita, segundo Isidoro, divide-se do costume, por oposição. Logo, não devia dizer, na definição da lei — conforme ao costume pátrio.

4. Demais. — Necessário tem dupla acepção. Numa é o que, sendo-o absolutamente, não pode sofrer mudança; e esta necessidade, não dependendo do juízo humano, não pertence à lei humana. Mas, noutra acepção, necessário pode ser o que tende para um fim, e tal necessidade é o mesmo que utilidade. Logo, é supérfluo dizer — necessária e útil.

Mas, *em contrário*, é a autoridade do próprio Isidoro.

SOLUÇÃO. — A forma de um ser, que tende para um fim, há de necessariamente ser determinada por proporção com esse fim. Assim, a forma de uma serra há de ser tal que sirva para cortar, como está claro em Aristóteles. Assim também, tudo o que é reto e medido há de necessariamente ter a forma proporcionada à sua regra e medida. Ora, uma e outra coisa se encontra na lei humana; pois, ordena-se a um fim; e é uma regra ou medida, regulada ou medida por uma medida superior. E esta é dupla a saber, a lei divina e a lei da natureza, como do sobredito resulta (a. 2; q. 93, a. 3). Ora, o fim da lei humana é a utilidade dos homens, como também o diz o jurisperito. Por isso Isidoro discriminou, em primeiro lugar, três condições da lei: ser concorde com a religião, enquanto proporcionada à lei divina; conveniente a disciplina, enquanto proporcionada à lei da natureza; aproveitar à salvação enquanto; proporcionada à utilidade humana.

E a estas três se reduzem todas as outras condições, referidas em seguida. Assim, a denominação de honesta se refere a ser concorde com a religião; o que acrescenta — justa, possível, natural, conforme aos costumes pátrios, conveniente ao lugar e ao tempo, tudo se reduz a ser conveniente à disciplina. Pois, a disciplina humana se refere, primeiro, à ordem da razão, que está incluída na palavra — justa. Segundo, à faculdade do agente. Pois, a disciplina deve convir a cada um, segundo a sua possibilidade, observada a possibilidade da natureza. Assim, não se pode impor às crianças o mesmo que se impõe aos homens perfeitos. E deve ela ser conforme aos costumes humanos, pois, o homem não pode, só, viver em sociedade, sem conformar os seus costumes com os dos outros. Terceiro quanto às circunstâncias devidas, Isidoro diz — conveniente ao lugar e ao tempo. E o que acrescenta — necessária, útil, etc. — se refere ao que importa à salvação. De modo que a necessidade se refere à remoção dos males; a utilidade, à consecução dos bens; a clareza acautela contra danos que poderiam provir da própria lei. E, ordenando-se a lei para o bem comum, como já dissemos (q. 90, a. 2), esta mesma condição está exposta na última parte da enumeração.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se Isidoro estabelece convenientemente a divisão das leis humanas ou do direito humano.

(V Ethic., lect. XII).

O quarto discute-se assim. — Parece que Isidoro estabelece inconvenientemente a divisão das leis humanas, ou do direito humano.

1. — Pois, neste direito compreende o direito das gentes, assim chamado, como ele próprio o diz, porque por eles se regem todos os povos. Ora, como diz ainda o mesmo, o direito natural é comum a todas as nações. Logo, o direito das gentes não está contido no direito positivo humano, mas antes, no direito natural.

2. Demais. — Causas que têm a mesma virtude não diferem formal, mas só, materialmente. Ora, as leis, os plebiscitos, os senatus-consultos e outras disposições legais, que o autor enumera, têm todos a

mesma virtude. Logo, parece que só hão de diferir materialmente. Ora, não se deve, na arte, levar em conta essa distinção que pode se dividir ao infinito. Logo, é inconveniente estabelecer tal divisão das leis humanas.

3. Demais. — Como há, na cidade, príncipes, sacerdotes e soldados, há também muitos outros ofícios humanos. Logo, parece que, assim como se introduz de certo modo um direito militar e um direito público exercido pelos sacerdotes e pelos magistrados, assim também devem se introduzir outros direitos e outros ofícios próprios da cidade.

4. Demais. — Deve-se preterir o acidental. Ora, uma lei pode, acidentalmente, ser feita por um ou outro indivíduo. Logo, é inconveniente estabelecer uma divisão das leis humanas fundada em os nomes dos legisladores, de modo que, p. ex., uma se chame Cornélia, outra, Falcídia, etc.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade de Isidoro.

SOLUÇÃO. — Uma divisão pode ser feita, essencialmente, pelo que constitui a essência do ente a ser dividido. Assim, a essência do animal compreende a alma, que pode ser racional ou irracional. Por onde, própria e essencialmente, o animal é dividido em racional e irracional, e não em branco e preto, totalmente estranhos à sua essência. Ora, há muitos elementos constitutivos da essência da lei humana, segundo os quais qualquer pode ser, própria e essencialmente, dividida.

Assim, primeiramente, é da sua essência ser derivada da lei natural, como do sobredito resulta (a. 2). E, a esta luz, o direito positivo se divide em direito das gentes e direito civil, conforme aos dois modos porque se dá a derivação da lei natural, como já antes se disse (a. 2). Pois, ao direito das gentes pertence o que deriva da lei natural como as conclusões derivam dos princípios; tais as justas compras, vendas e outras transações sem as quais os homens não podem ter convivência, que é de direito natural, porque o homem é um animal naturalmente social, como o prova Aristóteles. O que, porém, deriva da lei da natureza, por determinação particular, pertence ao direito civil, pelo qual cada Estado determina o que lhe é acomodado.

Em segundo lugar, da essência da lei humana é ordenar-se ao bem comum da cidade. E, a esta luz, a lei humana pode se dividir conforme à diversidade dos que especialmente trabalham para o bem comum. Assim, os sacerdotes, orando a Deus pelo povo; os príncipes, governando o povo; e os soldados, pugnando pela salvação dele. Por onde, a estes homens se aplicam certos direitos especiais.

Em terceiro lugar, é da essência da lei humana ser instituída pelo governador da comunidade civil, como já dissemos. E assim sendo, as leis humanas se distinguem conforme aos diversos regimes da cidade. — Dos quais um, segundo o Filósofo, se chama reino, i. é, quando a cidade é governada por um só chefe. Ao qual correspondem as constituições. Outro regime é o chamado aristocracia, que é o principado dos melhores ou optimatas. E a estes correspondem as respostas dos prudentes e também os senatus-consultos. — Outro é a oligarquia, i. é, o principado de poucos, ricos e poderosos ao qual corresponde o direito pretoriano, também chamado honorário. — Outro, ainda, é o regime do povo chamado democracia, ao qual correspondem os plebiscitos. — Outro por fim é o tirânico, absolutamente corrupto, e por isso nenhuma lei lhe corresponde. — Mas há também um regime composto de todos esses, que é o melhor. E a esse corresponde a lei, estabelecida simultaneamente pelos patrícios e pelos plebeus, como diz Isidoro.

Enfim, em quarto lugar, é da essência da lei humana ser diretiva dos atos humanos. E a esta luz, conforme aos assuntos diversos para os quais as leis foram estabelecidas, assim se distinguem as leis, às vezes denominadas pelos nomes dos seus autores. Tais são as distinções de lei Júlia, sobre os adultérios;

lei Cornélia, sobre os sicários, e assim por diante, não por causa dos seus autores, mas por causa dos seus objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O direito das gentes, sendo racional, é, de certo modo, natural ao homem, enquanto derivado da lei natural, a, modo de conclusão não muito remota dos princípios; por isso os homens facilmente se põem de acordo relativamente a ele.

Distingue-se, contudo, do direito natural, sobretudo do que é comum a todos os animais.

Pelo que foi dito se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OUTRAS OBJEÇÕES.**

Questão 96: Do poder da lei humana.

Em seguida devemos tratar do poder da lei humana.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei humana deve ser feita para o bem comum ou antes, para o particular.

(V Ethic., lect XVI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei humana não deve ser feita para o bem comum, mas antes, para o particular.

1. — Pois, o Filósofo diz: Legal é a lei estabelecida para casos particulares; e também os decretos que regulam, como o legal, casos particulares, pois são expedidos para se aplicarem a atos particulares. Logo, a lei não é feita só para o bem comum, mas também para o particular.

2. Demais. — A lei é diretiva dos atos humanos, como já se disse (q. 90, a. 1, a. 2). Ora, os atos humanos versam sobre o particular. Logo, a lei humana deve ser feita, não para o bem comum, mas antes, para o particular.

3. Demais. — A lei é a regra e a medida dos atos humanos, como já se disse (q. 90, a. 1, a. 2). Ora, a medida deve ser certíssima, como diz Aristóteles. Logo, nos atos humanos, não podendo haver nada a tal ponto certo que não falhe em casos particulares, parece que as leis devem ser feitas, não para o bem geral, mas para o particular.

Mas, *em contrário*, diz o jurisperito: O direito deve ser constituído para regular o que freqüentemente se dá e não, para o que acontece fortuitamente.

SOLUÇÃO. — Tudo o que existe para um fim deve ser-lhe proporcionado. Ora, o fim da lei é o bem comum; pois, como diz Isidoro, a lei deve ser estabelecida para a utilidade comum dos cidadãos, e não, para a utilidade privada. Por onde, devem as leis humanas ser proporcionadas ao bem comum. Ora, este consta de muitos elementos, que portanto, a lei há de necessariamente visar; no concernente às pessoas, aos atos e aos tempos. Pois, a comunidade civil é composta de muitas pessoas, cujo bem é buscado por meio de muitas ações. Nem a lei é instituída para durar pouco tempo, mas para perdurar longamente, através da sucessão dos cidadãos, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo distingue três partes na justiça legal, que é o direito positivo. Pois certas leis são, em si mesmas, estabelecidas para o bem geral; e são as leis gerais. E a esta luz, diz: ao legal é indiferente vir a ser de um ou de outro modo mas já não o é, quando está estabelecido: p. ex., que os prisioneiros sejam resgatados por um certo preço estatuído. — Outras são gerais, sob certo respeito e particulares, sob outro. E essas se chamam privilégios, quase leis privadas, porque respeitam pessoas singulares, embora o seu vigor se estenda a muitos outros casos. E por isso acrescenta: além disso, todas as leis feitas para casos particulares. — Certas determinações também se chamam legais, não por serem leis, mas por constituírem aplicação das leis comuns a certos fatos particulares; e tais são os decretos, tidos como leis. E, por isto, acrescenta: os decretos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é diretivo deve sê-lo de muitas coisas. Por isso, o Filósofo diz, que tudo o pertencente a um mesmo gênero é medido pelo que é primeiro nesse gênero. Pois, se fossem as regras ou as medidas tantas quantas as coisas medidas ou reguladas, cessaria por certo a utilidade

daquelas, que consiste em podermos conhecer muitas coisas por meio de uma só. E assim, nenhuma utilidade teria a lei, se não abrangesse senão um ato particular. Ora, para dirigir atos particulares são estabelecidos os preceitos singulares dos prudentes. A lei, ao contrário, é um preceito comum, como já se disse (q. 92, a. 2 arg. 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não devemos buscar em tudo a mesma certeza, diz Aristóteles. Por onde, nas coisas contingentes, como as naturais e as humanas, basta uma certeza tal, que seja um princípio verdadeiro, na maior parte dos casos, embora, em alguns possa a não vir a sê-lo.

Art. 2 — Se à lei humana pertence coibir todos os vícios.

(Supra, q. 91, a. 4; q. 93, a. 3, ad 3; infra, a. 3, ad 1; q. 98, a. 1; II^a-II^{aa}, q. 69, a. 2, ad 1; q. 77, a. 1 ad 1; q. 78, a.1, ad 3; D Malo, q. 13, a. 4. ad 6; Quodl. II, q. 5, a. 2, ad 1, 2; In Iob, cap. XI, lect. I; In Psalm., XVIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que à lei humana pertence coibir todos os vícios.

1. — Pois, diz Isidoro: As leis são feitas para, sendo temidas, coibirem a audácia. Ora, esta não será suficientemente coibida, sem que todos os vícios sejam por aquela coibidos. Logo, a lei humana deve coibi-los a todos.

2. Demais. — A intenção do legislador é tornar os cidadãos virtuosos. Ora, ninguém pode ser virtuoso se se não coibir de todos os vícios. Logo, à lei humana pertence coibir de todos eles.

3. Demais. — A lei humana deriva da lei natural, como já se disse (q. 95, a. 2). Ora, todos os vícios repugnam à lei natural. Logo, ela deve coibi-los a todos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parece-me que esta lei, escrita para governar o povo, permite retamente tais coisas e vindica a Providência Divina. Ora, a Providência Divina não vingará senão os vícios. Logo, se não os coíbe, a lei humana permite, retamente, certos vícios.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2), a lei é posta como uma certa regra e medida dos atos humanos. Ora, a medida deve ser homogênea com o medido, como diz Aristóteles: pois, coisas diversas têm medidas diversas. Por onde e necessariamente, também as leis hão de ser impostas aos homens segundo a condição deles; pois, como Isidoro diz, a lei deve ser possível, quanto à natureza e quanto aos costumes pátrios. Ora, a faculdade de agir procede do hábito ou disposição interior; pois, o mesmo não é possível tanto ao que não tem o hábito da virtude como ao virtuoso, assim como a mesma coisa não é possível à criança e ao homem feito. E por isso não se estabelece a mesma lei para as crianças e para os adultos, e muitas coisas permitidas aquelas são, por lei, punidas ou ainda vituperadas nestes. Semelhantemente, muitas coisas se permitem ao homem de virtude imperfeita, que se não tolerariam em homens virtuosos. Ora, a lei humana é feita para a multidão dos homens, composta na sua maior parte de homens de virtude imperfeita. Por isso ela não proíbe todos os vícios, de que se os virtuosos abstêm, mas só os mais graves, dos quais é possível à maior parte da multidão abster-se. E principalmente os que causam dano a outrem, ou aqueles sem cuja proibição a sociedade humana não pode subsistir; assim, a lei humana proíbe o homicídio, o furto e atos semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — À audácia é próprio atacar os outros. Por onde, entra principalmente em o número dos pecados que causam injúria ao próximo e são proibidos pela lei humana, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei humana visa dirigir os homens para a virtude, não súbita, mas gradativamente. Por isso não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos o que só é próprio dos virtuosos, de modo que se abstenham de todos os vícios. Do contrário, os imperfeitos, não podendo observar tais preceitos, cairiam em piores males, como diz a Escritura (Sl 30, 33): Aquele que com força espreme a teta para tirar leite faz sair desta o sangue; e noutro lugar (Mt 9, 17): Se deitarem vinho novo, i. é, preceitos da vida perfeita, em odres velhos, i. é, em homens imperfeitos, vai-se o vinho e se perdem os odres, i. é, os preceitos são desprezados e os homens, do desprezo, caem em piores males.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei natural é uma participação da lei eterna em nós; ao passo que a lei humana é deficiente em relação à eterna. Pois, diz Agostinho: A lei estabelecida para reger a cidade permite e deixa impunes muitos atos, que são vingados pela Providência Divina. Mas nem por deixar de fazer tudo há de se lhe reprovar o que faz. Por onde, também a lei humana não pode proibir tudo o que a lei da natureza proíbe.

Art. 3 — Se a lei humana ordena os atos de todas as virtudes.

(Infra, q. 100, a. 2; V Ethic., lect II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não ordena a lei humana os atos de todas as virtudes.

1. — Pois, aos atos virtuosos se opõem viciosos. Ora, não proíbe a lei humana todos os vícios, como já se disse (a. 2). Logo, também não ordena os atos de todas as virtudes.

2. Demais. — Os atos virtuosos procedem da virtude. Ora, a virtude é o fim da lei; a ponto que não pode cair sob o preceito da lei o concernente à virtude. Logo, não ordena a lei humana os atos de todas as virtudes.

3. Demais. — A lei humana se ordena para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, certos atos virtuosos não se ordenam para o bem comum, mas para o particular. Logo, não ordena a lei os atos de todas as virtudes.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: A lei preceitua a prática de atos de fortaleza, de temperança e de mansidão; e semelhantemente, no referente às outras virtudes e malícias, ordena uns atos e proíbe outros.

SOLUÇÃO. — As virtudes se especificam pelos seus objetos, como do sobredito resulta (q. 54, a. 2; q. 60, a. 1; q. 62, a. 2). Ora, todos os objetos das virtudes podem se referir ao bem particular de alguém, ou ao bem comum da multidão. P. ex., podemos praticar atos de fortaleza para a conservação da cidade ou dos direitos de um amigo; e assim por diante. Ora, como dissemos (q. 90, a. 2), a lei se ordena para o bem comum. Logo, não há nenhuma virtude cujos atos a lei não os possa ordenar. Contudo não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas só dos ordenados para o bem comum. E isto imediatamente, como quando alguma coisa se faz diretamente para o bem comum; ou, mediatamente, como quando o legislador estabelece certas disposições pertinentes à boa disciplina, que informe os cidadãos, para conservarem o bem comum da justiça e da paz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não proíbe a lei humana todos os atos viciosos, com obrigação de preceito, assim como desse modo, também não ordena todos os atos virtuosos. Proíbe, porém, os atos de certos vícios particulares, assim como ordena os de certas e determinadas virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos pode um ato ser considerado virtuoso. — De um modo, porque o homem pratica atos virtuosos; assim, o ato da virtude da justiça consiste em agir retamente; o da fortaleza, em agir corajosamente. E dessa maneira a lei ordena certos atos de virtude. — De outro modo, quando alguém pratica atos virtuosos, como os que pratica o virtuoso. E tais atos sempre procedem da virtude, nem caem sob o preceito da lei; mas é o fim a que o legislador pretende levar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há nenhuma virtude cujos atos se não ordenem ao bem comum, mediata ou imediatamente, como já dissemos.

Art. 4 — Se a lei humana obriga no foro da consciência.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei humana não obriga no foro da consciência.

1. — Pois, o poder inferior não pode impor lei ao juízo do poder superior. Ora, o poder humano, que faz a lei humana, é inferior ao poder divino. Logo, a lei humana não pode impor lei ao juízo divino, que é o juízo da consciência.

2. Demais. — O juízo da consciência depende sobretudo dos mandamentos divinos. Ora, às vezes os mandamentos divinos são contraditos pelas leis humanas, conforme a Escritura (Mt 15, 6): Tendes feito vão o mandamento de Deus pela vossa tradição. Logo, a lei humana não obriga ao homem no foro da consciência.

3. Demais. — As leis humanas freqüentemente danificam e oprimem o homem, conforme àquilo da Escritura (Is 10, 1 ss): Ai dos que estabelecem leis iníquas, e, escrevendo, escrevam injustiça, para oprimirem os pobres em juízo, e fazerem violência à causa dos fracos do meu povo. Ora, é lícito a todos evitar a violência e a opressão. Logo, as leis humanas não obrigam ao homem no foro da consciência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Pd 2, 19): Isto é uma graça, se alguém, pelo conhecimento do que deve a Deus, sofre moléstias, padecendo injustamente.

SOLUÇÃO. — As leis estabelecidas pelos homens são justas ou injustas. — Se justas, têm, da lei eterna, donde derivam, força para obrigar no foro da consciência, conforme àquilo da Escritura (Pr 8, 15): Por mim reinam os reis e por mim decretam os legisladores o que é justo. Ora, as leis se consideram justas: pelo fim, i. é, quando se ordenam para o bem comum; pelo autor, i. é, quando a lei feita não excede o poder do seu autor; e pela forma, i. é, quando, por igualdade proporcional, impõe ônus aos governados, em ordem ao bem comum. Ora, como cada homem e parte da multidão, cada um é da multidão por aquilo mesmo que é e que tem; assim como qualquer parte, por aquilo mesmo que a constitui, pertence ao todo; por isso, se a natureza faz sofrer à parte algum detrimento, é para salvar o todo. E assim sendo, as leis, que impõem tais ônus proporcionais, são justas, obrigam no foro da consciência e são leis legais.

Por outro lado, as leis injustas podem sê-lo de dois modos. — Por contrariedade com o bem humano, de modo oposto às razões que as tornam justas, antes enumeradas. Pelo fim, como quando um chefe impõe leis onerosas aos súbditos, não pertinentes à utilidade pública, mas antes, à cobiça ou à glória próprias deles; ou também pelo autor, quando impõe leis que ultrapassam o poder que lhe foi cometido; ou ainda pela forma, p. ex., quando impõe desigualmente ônus à multidão, mesmo que se ordenem para o bem comum. E estas são, antes, violências, que leis, pois, como diz Agostinho, não se considera lei o que não for justo. Por onde, tais leis não obrigam no foro da consciência, salvo talvez para evitar escândalo ou perturbações, por causa do que o homem deve ceder mesmo do seu direito, segundo a Escritura: E se qualquer te obrigar a ir carregando mil passos, vai com ele ainda mais outros

dois mil; e ao que tirar-te a tua túnica, larga-lhe também a capa. — De outro modo, as leis podem ser injustas por contrariedade com o bem divino. Tais as leis dos tiranos, obrigando à idolatria, ou ao que quer que seja contra a lei divina. E tais leis de nenhum modo se devem observar, porque, como diz a Escritura (At 5, 29), importa obedecer antes a Deus que aos homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Apóstolo (Rm 13, 1-2), não há potestade que não venha de Deus; e portanto, aquele que resiste à potestade, no que lhe concerne à ordem, resiste à ordenação de Deus. E assim, torna-se réu, quanto a sua consciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto às leis humanas que ordenam o contrário dos mandamentos de Deus; ao que se não pode estender a ordem do poder. Por isso, em tais casos, não se deve obedecer à lei humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede quanto à lei que impõe injusto gravame aos súbditos; ao que também não pode estender-se a ordem do poder concedido por Deus. Por onde, também nesses casos o homem não está obrigado a obedecer à lei e, sem escândalo ou maior detrimento, pode resistir-lhe.

Art. 5 — Se todos estão sujeitos à lei.

(Ad Rom., cap. XII, lect I).

O quinto discute-se assim. — Parece que nem todos estão sujeitos à lei.

1. — Pois, só estão sujeitos à lei aqueles para quem ela foi feita. Ora, o Apóstolo diz (1 Tm 1, 9): A lei não foi posta para o justo. Logo, o justo não está sujeito à lei humana.

2. Demais. — Urbano II, Papa, diz, conforme está nas Decretais: Nenhuma razão exige que seja governado por uma lei pública quem o é por uma lei particular. Ora, pela lei particular do Espírito Santo são governados todos os homens espirituais, que são filhos de Deus, segundo àquilo da Escritura (Rm 8, 14): Todos os que são levados pelo Espírito de Deus estes tais são filhos de Deus. Logo, nem todos os homens estão sujeitos à lei humana.

3. Demais. — O jurisperito diz: O príncipe está a salvo da lei. Ora, quem está a salvo da lei a ela não está sujeito. Logo, nem todos estão sujeitos à lei.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 13, 1): Todo homem está sujeito às potestades superiores. Ora, não está sujeito ao poder quem não o está à lei estabelecida por ele. Logo, todos os homens devem estar sujeitos à lei.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 90, a. 1, a. 2; a. 3 ad 2), duas coisas a lei é por essência: regra dos atos humanos e dotada de força coativa. Logo, de dois modos pode um estar sujeito à lei. — Primeiro, como o regulado à regra. E deste modo, todos os que estão sujeitos ao poder o estão à lei, que ele estabelece. De duas maneiras, porém, pode dar-se que alguém não esteja sujeito à lei. Ou por estar absolutamente livre da sua sujeição; por isso os que fazem parte de um Estado ou reino não estão sujeitos às leis nem ao domínio do chefe de outro Estado ou reino. Ou por ser governado por uma lei superior; assim, quem está sujeito a um procónsul deve regular-se pelas suas ordens, não porém naquilo que lhe ordena o imperador; no que não está sujeito à ordem de um poder inferior, desde que é mandado por um superior. E assim, pode dar-se que quem, absolutamente falando, está sujeito à lei, não o está, de algum modo, desde que é governado por uma lei superior. — De outra maneira, diz-se

que alguém está sujeito à lei como o coagido o está a quem coage. E deste modo, os homens justos e virtuosos não lhe estão sujeitos, mas só os maus. Pois, o coagido e violento é contrário à vontade. Ora, a vontade dos bons submetem-se à lei, à qual não se submetem a dos maus. Por onde, assim sendo, os bons não estão sujeitos à lei, mas só os maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto à sujeição a modo de coação. Pois, assim, a lei não foi posta para os justos, que são a sua própria lei, porque mostram a obra da lei, escrita nos seus corações, como diz o Apóstolo (Rm 2, 14-15). Por onde, para eles a lei não tem força coativa, como para os maus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei do Espírito Santo é superior a toda lei posta pelo homem. Por isso, os homens espirituais, enquanto levados pela lei do Espírito Santo, não estão sujeitos à lei, enquanto ela repugne à direção desse Espírito. Mas é a direção mesma do Espírito Santo que leva os homens espirituais a serem sujeitos à lei humana, conforme àquilo da Escritura (1 Pd 2, 13): Submetei-vos pois, a toda humana criatura, por amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que o príncipe está a salvo da lei, quanto a força coativa dela. Pois ninguém pode ser obrigado por si mesmo; e a lei não tem força coativa senão pelo poder do príncipe. Por onde, diz-se que o príncipe está a salvo da lei, porque ninguém pode pronunciar contra ele um juízo condenatório, se agir contra ela. Por isso, àquilo da Escritura — Contra ti só pequei, etc. — diz a Glosa: Não há homem que possa julgar as ações do rei. Mas quanto à força diretiva da lei, o príncipe, por vontade própria, a ela está sujeito, conforme esta disposição: Quem estabeleceu uma lei para outrem também deve se lhe submeter. E a autoridade do Sábio o diz: Obedece à lei que fizeste. E no Código os imperadores Teodósio e Valentiniano escrevem ao prefeito Volusiano: É palavra digna da majestade reinante, que o príncipe se considere ligado pelas leis; pois, da autoridade da lei depende a nossa autoridade. E por certo, é mais que o império sujeitar-se o principado às leis. E também o Senhor repreende os que dizem e não fazem, e os que impõem cargas pesadas e nem com o seu dedo as querem mover, como está no Evangelho (Mt 23, 3-4). Por onde, o príncipe não está a salvo do poder diretivo do juízo de Deus; mas deve cumprir a lei, não coagido, mas voluntariamente. Está ainda o príncipe acima da lei por poder mudá-la, se for conveniente, e dispensar dela conforme ao lugar e ao tempo.

Art. 6 — Se é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.

(IIª-IIª^e, q. 60, a. 5, ad 2, 3; q. 120, a. 1; q. 147, a. 4; III Sent., dist. XXXVII, a. 4; IV, dist. XV, q. 3, a. 2, q. 1, 2; V Ethic., lect. XVI).

O sexto discute-se assim. — Parece que não é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.

1. — Pois, diz Agostinho: Embora os homens julguem as leis temporais, quando as estabelecem, contudo uma vez instituídas e firmadas já não é lícito julgá-las, mas deve-se julgar de acordo com elas. Ora, quem omitir palavras da lei, dizendo conservar a intenção do legislador, julga a lei. Logo, não é lícito a quem está sujeito à lei omitir-lhe palavras, para conservar a intenção do legislador.

2. Demais. — Só pode interpretar as leis quem as pode fazer. Ora, a nenhum dos submetidos à lei é lícito fazê-las. Logo, não podem interpretar a intenção do legislador, mas devem agir sempre conforme às palavras da lei.

3. Demais. — Todo sapiente sabe explicar verbalmente as suas intenções. Ora, devem-se considerar sapientes os que estabeleceram leis; pois, diz a Sabedoria: Por mim reinam os reis e por mim decretam os legisladores o que é justo. Logo, não se deve julgar da intenção do legislador senão pelas palavras da lei.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: A inteligência das palavras deve fundar-se nas causas que as levaram a ser proferidas; pois, não é a realidade que deve depender da palavra, mas esta, daquela. Logo, devemos atender, antes à causa que moveu o legislador, do que às palavras mesmas da lei.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 4), toda lei se ordena ao bem comum dos homens, e nessa medida é que obtém força e razão de lei; e na medida em que assim não se ordene, nessa mesma não tem força para obrigar. Por isso, o jurisperito diz: Nenhuma razão de direito ou equitativa benignidade sofre, que as medidas salutares introduzidas para a conservação da sociedade, nós as transformemos em severidades, interpretando-as duramente, contra o que pede a comodidade humana. Acontece porém, muitas vezes, que uma medida quase sempre útil a ser observada, para o bem comum, seja nociva, por exceção, em algum caso particular. Por onde, como o legislador não pode prever todos os casos particulares, propõe a lei para os casos mais freqüentes, dirigindo a sua intenção para a utilidade comum. Portanto, se surgir um caso em que seja danosa ao bem comum a observância de uma lei, esta não deve ser observada. Assim, se for estabelecido que todas as portas de uma cidade sitiada devam ficar fechadas, isso é útil para o bem comum, na maior parte dos casos. Se porém acontecesse, que os inimigos perseguissem certos cidadãos, pelos quais a cidade é conservada, seria danosíssimo para ela se as portas se lhes não abrissem. Por onde, em tal caso, as portas se deveriam abrir, contra a letra da lei, para se conservar a utilidade comum, que o legislador tinha em vista.

Devemos porém considerar, que se a observância da letra da lei não implicar um perigo súbito, a que é preciso imediatamente obviar, não é lícito a quem quer que seja interpretar o que seja útil ou inútil à cidade. Mas isso só pertence aos chefes, que, por causa de tais casos, têm a autoridade para dispensar na lei. Se porém o perigo for súbito e não sofra demora, de modo a se poder recorrer ao superior, a própria necessidade traz consigo a dispensa, porque a necessidade não está sujeita à lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem, em caso de necessidade, age fora da letra da lei, julga, não da lei, mas de um caso particular, onde vê que se não deve observar a letra da lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem segue a intenção do legislador não interpreta, absolutamente, falando, a lei. Mas assim o faz, em caso em que seja manifesto, pela evidência do dano, que o legislador tinha outra intenção. Se porém houver dúvida, deve agir segundo as palavras da lei, ou consultar o superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De nenhum homem é tão grande a sabedoria a ponto de poder prever todos os casos particulares; e portanto, ninguém poderá suficientemente exprimir, com palavras, o que convém ao fim intencionado. E mesmo que o legislador pudesse prever todos os casos, não deveria exprimi-los todos, para evitar confusão. Mas deve fazer a lei para o que comumente se dá.

Questão 97: Da mudança das leis.

Em seguida devemos tratar da mudança das leis. E nesta questão discutem-se quatro artigos;

Art. 1 — Se a lei humana deve de algum modo ser mudada.

(Infra, q. 104, a. 3, ad 2; Ad. Galat., cap. I, lect. II. V Ethic., lect. XII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei humana de nenhum modo deve ser mudada.

1. — Pois, a lei humana deriva da lei natural, como já se disse (q. 95, a. 2). Ora, a lei natural perdura imutável. Logo, também a lei humana deve permanecer imutável.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a medida deve, por excelência, ser permanente. Ora, a lei humana é a medida dos atos humanos, como já se disse (q. 90, a. 1, a. 2). Logo, deve permanecer imutável.

3. Demais. — Da essência da lei é ser justa e reta, como já se disse (q. 95, a. 2). Ora, o que é uma vez reto o é sempre. Logo, o que foi uma vez lei deve sê-lo sempre.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A lei temporal, embora justa, pode, no decurso do tempo, ser justamente mudada.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 91, a. 3), a lei humana é um ditame da razão por que se dirigem os atos humanos. E assim, por dupla causa pode a lei humana ser justamente mudada: uma fundada na razão; outra, proveniente dos homens, cujos atos são regulados por lei.

Uma é fundada na razão, porque à razão humana é natural ascender gradualmente do imperfeito para o perfeito. Por isso vemos, nas ciências especulativas, que os primeiros filósofos transmitiram aos seus sucessores umas doutrinas imperfeitas, que estes por sua vez transmitiram aos seus sucessores mais aperfeiçoadas. Ora, o mesmo se dá na ordem das ações. Assim, os primeiros que intencionaram descobrir mais útil disposição para a comunidade humana, não podendo prever tudo, por si mesmos, fizeram certas instituições imperfeitas e falhas em muitos casos, que os pósteros modificaram, estabelecendo por sua vez certas outras, que, em alguns casos, podem não realizar a utilidade comum.

Por outro lado, por parte do homem, cujos atos são regulados por lei, esta pode retamente mudar-se, por causa da mudança das condições dos homens, aos quais convêm coisas diversas segundo as suas diversas condições. Assim Agostinho dá o exemplo seguinte. Se um povo for de boa moderação, grave e guarda diligentíssimo da utilidade comum, a lei é justamente feita para que a tal povo seja lícito estabelecer os seus magistrados, que administrem a república. Mas se, depravado esse povo paulatinamente, venha a tornar venal o seu sufrágio e entregar o governo a homens flagiciosos e celerados, é justo cassar-lhe o poder de distribuir as honras, e transferi-lo ao arbítrio de uns poucos bons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei natural é uma participação da lei eterna, como já se disse (q. 91, a. 2), e por isso permanece imutável; e essa imutabilidade ela a tem da perfeição da razão divina, que institui a natureza. Ao contrário, a razão humana é mutável e imperfeita. E portanto, a sua lei é mutável. Além disso, a lei natural contém certos preceitos universais, que sempre permanecem; ao passo que a lei estabelecida pelo homem contém preceitos particulares, provocados pelos casos emergentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A medida deve ser permanente quanto possível. Mas na ordem das coisas mutáveis nada pode haver que permaneça imutável. Por onde, a lei humana não pode ser absolutamente imutável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na ordem das coisas materiais a retidão é considerada absolutamente; e por isso permanece na sua essência. Ao passo que a retidão da lei é considerada em relação à utilidade comum, a qual não é sempre proporcionada uma mesma realidade, como já se disse. Por isso essa retidão é susceptível de mudança.

Art. 2 — Se a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições.

(II Polit., lect. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições.

1. — Pois, as leis humanas são fundadas na razão humana, assim como também as demais artes. Ora, nestas, muda-se o que estava estabelecido, se aparecer algo de melhor. Logo, o mesmo se deve fazer com as leis humanas.

2. Demais. — Pelo passado podemos prever o futuro. Ora, se as leis humanas não mudassem com a superveniência de melhores instituições, daí resultariam muitos inconvenientes, porque segundo parece, as leis antigas eram muito rudes. Logo, as leis hão-se de mudar, sempre que for possível fazer melhores instituições.

3. Demais. — As leis humanas são feitas para governar atos particulares dos homens. Ora, na ordem dos atos particulares, não podemos alcançar conhecimento perfeito senão pela experiência, que exige tempo, como diz Aristóteles. Logo, parece que, no decurso do tempo, pode ser que ocorra algo de melhor a ser estatuído.

Mas, *em contrário*, dizem as Decretais: É ridículo e desonra bastante abominável sofrer a destruição das tradições que recebemos, desde a antiguidade, dos nossos antepassados.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei humana pode ser retamente mudada, na medida em que essa mudança responda a uma utilidade pública. Mas a mudança, em si mesma, da lei, acarreta um certo detrimento para o bem da comunidade. Porque para a observância da lei contribui muito o costume; a ponto de o que se faz contra o costume geral, embora em si mesmo leve, ser, na verdade, grave. Por onde, mudada, a lei perde da sua força obrigatória, na medida em que se destrói o costume. Portanto, nunca deve ser mudada a lei humana, a menos que, por outro lado, haja compensação, para o bem comum, correlativa à parte de rogada da lei. E isto se dá: ou porque, da nova disposição legal, provém alguma utilidade máxima e evidentíssima; ou porque havia máxima necessidade de mudança; ou porque a lei costumeira continha manifesta iniquidade ou a sua observância era nociva para muitos. Por isso, o jurisperito diz: No constituir uma nova ordem de coisas deve ser evidente a utilidade para nos afastarmos da lei tida diuturnamente como justa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que pertence à arte tem uma eficácia fundada só na razão; e portanto, sempre que ocorrer qualquer melhora, deve-se mudar o que antes estava estabelecido. Ora, as leis tiram do costume a sua máxima virtude, como diz o Filósofo. De aí o não deverem ser facilmente mudadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção conclui, que as leis se devem mudar; não porém para darem lugar a qualquer melhoria; mas por causa de alguma grande utilidade ou necessidade, como já se disse.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se o costume pode obter força de lei e abrogar a lei.

(IIª-IIªª, q. 79, a 2; ad 2; IV Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 1; Quodl. II, q. 4, a. 3; IX, q. 4, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o costume não pode obter força de lei nem abrogar a lei.

1. — Pois, a lei humana deriva da lei da natureza e da lei divina, como do sobredito resulta (q. 93, a. 3; q. 95, a. 2). Ora, o costume dos homens não pode mudar a lei da natureza, nem a lei divina. Logo, também não pode mudar a humana.

2. Demais. — Muitos males não podem fazer um bem. Ora, quem primeiro começou a agir contra a lei fez mal. Logo, a multiplicação de atos semelhantes nada poderá fazer de bom. Ora, a lei, sendo regra dos atos humanos, é um bem. Portanto, o costume não pode abrogar a lei, de modo que obtenha força de lei.

3. Demais — Legislar é próprio de pessoas públicas, a quem pertence governar a comunidade; por isso pessoas particulares não podem fazer leis. Ora, o costume se avigora por atos de particulares. Logo, o costume não pode obter força tal que abrogue a lei.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: o costume do povo de Deus e as instituições dos maiores devem ser considerados como lei. E assim como os prevaricadores contra as leis divinas, assim também os contentores dos costumes eclesiásticos devem ser reprimidos.

SOLUÇÃO. — Toda lei procede da razão e da vontade do legislador: a divina e a natural, da vontade racional de Deus; a humana, da vontade do homem, regulada pela razão. Ora, a razão e a vontade se manifestam, não só pela palavra, quanto aos atos que o homem vai praticar, mas também pelos próprios atos. Pois, cada um pratica o que considera bom. Ora, é claro, pela palavra humana a lei não só pode ser mudada, mas também exposta, manifestando o movimento interior e o conceito da razão humana. Por onde, também atos, sobretudo multiplicados, e geradores do costume podem mudar e expor a lei, e mesmo produzir uma disposição com força de lei. Pois por atos exteriores e multiplicados revela-se efficacissimamente o movimento interior da vontade e o conceito da razão. Porque se considera proveniente do juízo deliberado da razão o que se faz mui repetidamente. E sendo assim, o costume tanto pode ter força de lei, como abrogá-la e interpretá-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei natural e a divina procedem da vontade divina, como já se disse. Por isso não pode ser mudada pelo costume procedente da vontade humana, mas só por autoridade divina. Por onde, nenhum costume pode ter força de lei contra a lei divina ou a natural. Pois, diz Isidoro: Ceda o uso à autoridade; o mau uso estirpe a lei e a razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos (q. 96, a. 6), as leis humanas são deficientes em certos casos. Por isso é possível às vezes, em caso de deficiência da lei, agir fora dos seus termos, sem ser mau o ato assim praticado. Ora, a multiplicação de tais casos, por alguma mudança existente nos homens, manifesta, pelo costume, que a lei já não é útil, assim como isso mesmo se manifestaria se uma lei contrária fosse verbalmente promulgada. Se, porém ainda permanecer a mesma razão, pelo qual a primeira lei era útil, não é o costume que suplanta a lei, mas a lei, o costume. Salvo talvez se a lei for

considerada como inútil só por não ser exequível, de acordo com o costume pátrio, o que era uma das condições dela. Pois, é difícil remover o costume do povo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O povo, em que se realiza o costume, pode ter dupla condição. — Se for livre e capaz de legislar, vale mais o consenso de toda a multidão, para o fim de se observar alguma disposição manifestada pelo costume, do que a autoridade do chefe, que não tem o poder de legislar senão enquanto representa a personalidade do povo. Por onde, embora pessoas singulares não possam legislar, contudo a totalidade do povo o pode. — Outro caso é o do povo que não tem poder livre de legislar para si ou de remover a lei estabelecida por um poder superior. Em tal caso, contudo, o próprio costume, que prevalece na multidão, obtém força de lei, por ser tolerado por aqueles a quem pertence impor a lei ao povo. Pois, por isso mesmo são considerados como tendo aprovado o que o costume introduziu.

Art. 4 — Se os chefes do povo podem dispensar nas leis humanas.

(Supra, q. 96. a. 6; infra, q. 100. a. 8; II^a-II^{aa}, q. 88, a. 10; q. 89. a. 9; q. 717, a. 4; III Sent., dist. XXXVII, a. 4; IV. dist. XV, q. 3, a. 2, q^a 1; dist. XXVII, q. 3, a. 3, ad 4; III Cont. Gent., cap. CXXV).

O quarto discute-se assim. — Parece que os chefes do povo não podem dispensar nas leis humanas.

1. — Pois, a lei é estabelecida para a utilidade geral, como diz Isidoro. Ora, o bem comum não pode ser preterido em benefício da utilidade particular de ninguém. Porque, no dizer do Filósofo, o bem da nação é mais divino que o de um só homem. Logo, parece que não se deve dispensar ninguém de modo a poder contrariar o bem comum.

2. Demais. — Aos constituídos como chefes a Escritura preceitua (Dt 1, 17): Do mesmo modo ouvireis o pequeno que o grande, nem tereis acepção de pessoa alguma, porque este é o juízo de Deus. Ora, conceder a um o que se nega a todos, comumente, é fazer acepção de pessoas. Logo, sendo isto contra o preceito da lei divina, os chefes do povo não podem conceder tais dispensas.

3. Demais. — A lei humana, quando reta, há de estar de acordo com a lei natural e a divina; do contrário não estaria de acordo com a religião, nem conviria com a disciplina, o que entretanto a lei exige, como diz Isidoro. Ora, na lei natural e divina ninguém pode dispensar. Logo nem na lei humana.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 9, 17): A dispensação me veio só a ser encarregada.

SOLUÇÃO. — A dispensa, propriamente, implica a comensuração entre o comum e o particular. Por onde, também o chefe de família se chama dispensador, por distribuir a cada membro dela, com peso e medida, as obras e o necessário à vida. Assim também, em qualquer povo, diz-se que dispensa quem ordena como cada preceito geral há de ser cumprido pelos particulares.

Ora, pode acontecer que um preceito correspondente, na maior parte dos casos, à utilidade da multidão, não convenha a uma determinada pessoa ou a um determinado caso. E isso, quer por ser impedimento do melhor, quer por provocar algum mal, como do sobredito se colhe (q. 96, a. 6). Ora, seria perigoso cometer tal dispensa ao juízo de qualquer, salvo se houver perigo evidente e súbito, como antes se disse (q. 96, a. 6). Por onde, quem tem o múnus de governar a multidão tem o poder de dispensar na lei humana, que se lhe apóia na autoridade. De modo que, nas pessoas ou nos casos em que a lei é deficiente, dê licença para não se observar o preceito dela.

Se porém, der tal licença, sem a mencionada razão, e só por sua vontade, não será fiel na dispensação, ou será imprudente. Infiel, se não visar intencionalmente o bem comum; imprudente, se ignorar a razão de dispensar. Pelo que diz o Senhor (Lc 12, 42): Quem crês que é o dispenseiro fiel e prudente que faz o senhor sobre a sua família?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não deve ser em prejuízo do bem comum que alguém seja dispensado de observar a lei geral; mas com a intenção de isso aproveitar a tal bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não há acepção de pessoas se não se estabelecem situações iguais para pessoas desiguais. Por onde, quando a condição de uma pessoa exige que racionalmente se observe para com ela alguma disposição especial, não há acepção de pessoas, se lhe fizer uma graça especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei natural, por conter preceitos gerais, que nunca falham, não é susceptível de dispensa. Mas às vezes o homem pode dispensar nos outros preceitos, que são umas quase conclusões dos preceitos comuns. Por exemplo, que não se restitua o mútuo ao traidor da pátria, ou coisa semelhante. Quanto à lei divina, cada homem está para ela, como uma pessoa privada, para a lei pública, a que está sujeito. Por onde, assim como ninguém pode dispensar na lei pública humana, senão aquele de quem ela tira a sua autoridade, ou quem dele receber permissão para tal, assim, ninguém, a não ser Deus, ou quem Ele especialmente determinar, pode dispensar nos preceitos do direito divino, procedentes de Deus.

Questão 98: Da lei antiga.

Em seguida devemos tratar da lei antiga. E, primeiro, da lei em si mesma. Segundo, dos seus preceitos.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei antiga era boa.

(Art. seq., ad 1, 2; Ad Rom., cap. VII, lect. II, III; Ad Galat., cap. III, lect. VII, VIII; I Tim., cap. I, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei antiga não era boa.

1. — Pois, diz a Escritura (Ez 20, 25): Eu lhes dei uns preceitos não bons, e umas ordenanças nas quais eles não acharam a vida. Ora, uma lei não é considerada boa senão pela bondade dos preceitos que contém. Logo, a lei antiga não era boa.

2. Demais. — Pela sua bondade é que a lei é útil para o bem público, como diz Isidoro. Ora, a lei antiga não era salutar, mas antes, mortífera e nociva. Pois, diz o Apóstolo (Rm 7, 8): Sem a lei o pecado estava morto. E eu nalgum tempo vivia sem lei; mas quando veio o mandamento reviveu o pecado; e eu sou morto. E ainda (Rm 5, 20): Sobreveio a lei para que abundasse o pecado. Logo, a lei antiga não era boa.

3. Demais. — Pela sua bondade é que a lei é de observância possível, quanto à natureza e quanto ao costume humano. Ora, tal não era a lei antiga, conforme diz Pedro (At 15, 10): Porque tentais pôr um jugo sobre ascervizes dos discípulos, que nem nossos pais nem nós pudemos suportar. Logo, parece que a lei antiga não era boa.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 12): Assim que, a lei é na verdade santa, e o mandamento é santo, e justo, e bom.

SOLUÇÃO. — Sem nenhuma dúvida, a lei antiga era boa. Pois, assim como se manifesta verdadeira uma doutrina, por estar de acordo com a razão; assim, mostra ser boa uma lei, por estar de acordo com a razão reta. Ora, a lei antiga estava de acordo com a razão, pois reprimia a concupiscência, que lhe é contrária a ela, como o prova aquele mandamento (Ex 20, 17): Não cobiçaras os bens do teu próximo. E também proibia todos os pecados contrários à razão. Por onde é manifesto, que era boa. E esta é a razão do Apóstolo, quando diz (Rm 7, 22): Eu me deleito na lei de Deus, segundo o homem interior; e ainda (Rm 7, 16): consinto com a lei, tendo-a por boa.

Devemos porém notar que a bondade tem diversos graus, como diz Dionísio. Assim há uma bondade perfeita e outra, imperfeita. A perfeita relativamente aos meios consiste em ser um meio tal, que por si mesmo é conducente ao fim. A imperfeita consiste em praticarmos algum ato para a consecução do fim, mas não bastante a atingi-lo. Assim, o remédio perfeitamente bom nos cura; o imperfeito ajuda, mas não pode curar.

Ora, como sabemos um é o fim da lei humana, e outro, o da divina. O fim da lei humana é a tranqüilidade temporal da cidade. E esse fim a lei o consegue coibindo os atos exteriores, excluindo os males capazes, de perturbar a paz civil. Ao passo que a lei divina visa levar o homem ao fim da felicidade eterna, fim que todo pecado impede; e não só por atos externos, como também por internos. Portanto, o bastante à perfeição da lei humana, que é proibir os pecados e cominar a pena, não o é à perfeição da lei divina, que há de tornar o homem totalmente capaz de participar da felicidade eterna. Ora, isto não pode ser senão por graça do Espírito Santo, pela qual se difunde a caridade nos nossos corações, que cumpre a lei; pois, a graça de Deus é a vida eterna, como diz o Apóstolo (Rm 5, 5). Mas, esta graça a lei

antiga não a podia conferir, pois isso estava reservado a Cristo. Porque, como diz João, a lei foi dada por Moisés, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Donde vem, que a lei antiga era, por certo boa, mas imperfeita, conforme àquilo (Heb 7, 19): a lei nenhuma coisa levou à perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar citado o Senhor fala dos preceitos cerimoniais, chamados não bons por não conferirem a graça, que purifica os homens do pecado, embora por eles os homens se mostrassem pecadores. Por isso assinaladamente diz: e umas ordenanças nas quais eles não achavam a vida, i. é, pelas quais não podem obter a vida da graça. E depois acrescenta: E permiti que eles se manchassem nos seus dons, i. é, mostrei-os manchados, quando para expiação dos seus pecados ofereciam lodo o que rompe o claustro materno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a lei matava, não certo efetiva, mas, ocasionalmente, por causa da sua imperfeição, por não conferir a graça, pela qual os homens pudessem cumprir o que ela mandava e evitar o que proibia. E assim, essa ocasião não era dada, mas tomada pelos homens. E por isso o Apóstolo diz, no esmo lugar (Rm 5, 11): o pecado, tomando ocasião do mandamento, me enganou, e me matou pelo mesmo mandamento. E por esta razão diz: sobreveio a lei para que abundasse o pecado; onde se deve considerar a expressão — para que — não consecutiva, mas causalmente, i. é, porque os homens, tomando ocasião da lei, pecaram mais intensamente. Quer por ser o pecado mais grave, depois da proibição da lei; quer ainda porque a concupiscência aumentasse, pois, maior é a nossa concupiscência quando se trata do proibido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O jugo da lei não podia ser suportado sem a graça coadjuvante, que a lei não dava. Pois, diz o Apóstolo (Rm 9, 16): querer e correr nos preceitos de Deus não depende do que quer, nem do que corre, mas de usar Deus da sua misericórdia. Donde o dizer a Escritura (Sl 118, 32): Corri pelo caminho dos teus mandamentos, quando dilataste o meu coração, i. é, pelo dom, da graça e da caridade.

Art. 2 — Se a lei antiga procedia de Deus.

(Ad Hebr., cap. VII, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei antiga não procedia de Deus.

1. — Pois, diz a Escritura (Dt 32, 4): As obras de Deus são perfeitas. Ora, a lei antiga era imperfeita, como se disse (a. 1). Logo, não procedia de Deus.

2. Demais. — A Escritura diz (Ecle 3, 14): Eu aprendi que todas as obras que Deus fez perseveram para sempre. Ora, a lei antiga não perseverou para sempre; pois, diz o Apóstolo (Heb 7, 18): O mandamento primeiro é na verdade abrogado pela fraqueza e inutilidade. Logo, a lei antiga não procedia de Deus.

3. Demais. — Do legislador sábio é próprio extirpar não só os males, como as suas ocasiões. Ora, a lei antiga era ocasião de pecado, como já se disse (a. 1 ad 2). Logo, não convinha a Deus, a quem nenhum é semelhante entre os legisladores, no dizer da Escritura (Jó 36, 22), impor tal lei.

4. Demais. — A Escritura diz (1 Tm 2, 4): Deus quer que todos os homens se salvem. Ora, a lei antiga não bastava para a salvação dos homens, como já se disse (a. 1). Logo, a Deus não convinha dar tal lei, e portanto a lei antiga não procedia de Deus.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, falando dos Judeus, a quem foi dada a lei antiga (Mt 15, 6): vós tendes feito vão o mandamento de Deus pela vossa tradição. E pouco antes tinha dito (Mt 15, 4): Honra a teu

pai e a tua mãe, o que, manifestamente, está contido na lei antiga (Ex 20, 12; Dt 5, 16). Logo, esta procedia de Deus.

SOLUÇÃO. — A lei antiga foi dada pelo Deus de bondade, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo. Pois, a lei antiga ordenava os homens para Cristo, de dois modos. — De um modo, dando testemunho de Cristo. Por isso, o Evangelho diz (Lc 24, 44): é necessário cumprir-se tudo o que de mim estava escrito na lei, nos Salmos e nos Profetas; e ainda (Jo 5, 46): Porque se vós crêsseis a Moisés, certamente me creríeis também a mim, porque ele escreveu de mim. — De outro modo, por uma como disposição, enquanto que, retraindo os homens do culto da idolatria, encerrava-os no culto do Deus único, que, por meio de Cristo, devia salvar o gênero humano. Por onde, diz o Apóstolo (Gl 3, 23): Antes que a fé viesse, estávamos debaixo da guarda da lei, encerrados para aquela fé que havia de ser revelada. Ora, é manifesto, que quem dispõe para o fim também conduz para ele; quero dizer que conduz por si mesmo, ou por meio de seus subordinados. Ora, o diabo não iria fazer uma lei, conducente dos homens a Cristo, por quem ele havia de ser lançado fora, conforme àquilo da Escritura (Mt 12, 26): se Satanás lança fora a Satanás, está ele dividido contra si mesmo. Logo, a lei antiga foi dada por Deus mesmo, donde veio a salvação aos homens, pela graça de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede o temporalmente perfeito não o ser, absolutamente. Assim, diz-se que uma criança é perfeita, não absolutamente, mas conforme a sua condição no tempo; e portanto, os preceitos impostos às crianças são perfeitos, não absolutamente, mas segundo a condição delas. E tais foram os preceitos da lei. Por isso o Apóstolo diz (Gl 3, 24): a lei nos serviu de pedagogo que nos conduziu a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Perseveram eternamente as obras de Deus, que ele fez para assim perseverarem; e essas são as obras perfeitas. Ora, a lei antiga foi rejeitada no tempo da perfeição da graça, não por má, mas como insuficiente e inútil para esse tempo; porque, como acrescenta o mesmo lugar, a lei nenhuma coisa levou à perfeição. Por onde, diz o Apóstolo (Gl 3, 24): Depois que veio a fé, já não estamos debaixo de pedagogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos (q. 79, a. 4), Deus às vezes permite certos caírem em pecado para desse modo se humilharem. Assim também, quis dar uma lei tal que, por suas próprias forças, os homens não pudessem cumprir, para, presumindo de si mesmos e reconhecendo-se pecadores, recorrerem, humilhados, ao auxílio da graça.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a lei antiga não bastasse para salvar os homens, contudo, simultaneamente com ela, Deus deu outro auxílio aos homens, com o qual poderiam salvar-se. E esse foi a fé no Mediador, pela qual se justificaram os padres antigos, como também nós nos justificamos. E assim, Deus não abandonava os homens, deixando-os sem os auxílios da salvação.

Art. 3 — Se a lei antiga foi dada pelos anjos, ou imediatamente por Deus.

(In Isaiam, cap. VI; Ad Galat., cap. III, lect. VII; Ad Coloss., cap. II, lect. IV; Ad Hebr., cap. II, lect. I).

Parece que a lei antiga não foi dada pelos anjos, mas imediatamente por Deus.

1. — Pois, anjo significando núncio, esse nome implica um ministério e não domínio, conforme àquilo da Escritura (Sl 102, 20-21): Bendizei ao Senhor, todos os anjos dele. Ora, a mesma Escritura diz, que a lei antiga foi dada pelo Senhor (Ex 33, 11): Falou o Senhor todas estas palavras; e acrescenta: Eu sou o

Senhor teu Deus. E o mesmo modo de falar é freqüentemente repetido no Êxodo e nos livros seguintes da lei. Logo, a lei foi imediatamente dada por Deus.

2. Demais. — A Escritura diz (Jo 1, 17): A lei foi dada por Moisés. Ora, este a recebeu de Deus, imediatamente, conforme ainda a Escritura (Ex 33, 11): O Senhor falava a Moisés cara a cara, bem como um homem costuma falar ao seu amigo. Logo, a lei antiga foi imediatamente dada por Deus.

3. Demais. — Só o chefe pode legislar, como se disse (q. 90, a. 3). Ora, só Deus é o chefe, no atinente à salvação das almas; os anjos são apenas espíritos administradores, como diz a Escritura (Heb 1, 14). Logo, a lei antiga não devia ser dada pelos anjos, pois se ordenava à salvação das almas.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 3, 19): a lei foi dada pelos anjos na mão dum Mediador; e ainda (At 7, 53): recebestes a lei por ministério dos anjos.

SOLUÇÃO. — A lei foi dada por Deus, por meio dos anjos. E além da razão geral assinalada por Dionísio, que as coisas divinas devem ser transmitidas aos homens por meio dos anjos, há uma razão especial pela qual era necessário fosse a lei antiga dada por meio deles. Pois, como já dissemos (a. 1, a. 2), a lei antiga era imperfeita, mas dispunha para a salvação perfeita do gênero humano, que haveria de vir de Cristo. Ora, vemos que em todas as faculdades e artes ordenadas, o superior pratica por si mesma o ato principal e perfeito, e, pelos seus ministros, os disponentes à perfeição última. Assim, o construtor de um navio o compõe por si mesmo; mas prepara o material diante artífices, trabalhando sob suas ordens. Por isso foi conveniente a lei perfeita do Novo Testamento ter sido dada imediatamente por Deus mesmo; e que a lei antiga fosse dada aos homens pelos ministros de Deus, i. é, pelos anjos. E deste modo o Apóstolo mostra a eminência da lei nova sobre a antiga; porque, em o Novo Testamento, Deus nos falou pelo Filho; ao passo que, no antigo, falou pelos anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Gregório, o anjo que se descreve como tendo aparecido a Moisés, é tido, ora, como anjo, ora, como o Senhor. Anjo porque, falando, exteriormente, servia; Senhor, por outro lado, porque, presidindo interiormente, dava eficácia à linguagem. E por isso, também o anjo representava a pessoa de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como explica Agostinho, o Êxodo diz: O Senhor falava a Moisés cara a cara; e pouco depois, acrescenta: Mostra-me a tua glória. Logo, sentia o que via e desejava o que não via. Logo, não via a essência mesma de Deus, e portanto não era instruído imediatamente por ela. Por onde, o dito da Escritura — falava com ele cara a cara — é de acordo com a opinião do povo, que pensava que Moisés falava cara a cara com Deus, por aparecer-lhe Deus e falar-lhe por meio de uma sua criatura, como o anjo e a nuvem. Ou, por essa visão da face se entende uma certa contemplação eminente e familiar, inferior à essência da visão divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só o chefe pode, por sua autoridade, instituir a lei; mas às vezes promulga instituída por outros. Assim, Deus institui a lei por sua autoridade, mas a promulgou pelos anjos.

Art. 4 — Se a lei antiga devia ter sido dada só ao povo judeu.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei antiga não devia ter sido dada só ao povo judeu.

1. — Pois, a lei antiga dispunha da salvação, que viria de Cristo, como se disse (a. 2, a. 3). Ora, essa salvação não havia de vir só para os judeus, mas para todas as gentes, conforme a Escritura (Is 49, 6): Pouco é que tu sejas meu servo para suscitar as tribos de Jacó e converter as fezes de Israel; eu te

estabeleci para Luz das gentes, a fim de seres tu a salvação que eu envio até a última extremidade da terra. Logo, a lei antiga devia ter sido dada a todas as gentes e não só ao povo judeu.

2. Demais. — Como diz a Escritura (At 10, 34-35), Deus não faz acepção de pessoas; mas em toda a nação aquele que o teme e obra o que é justo, esse lhe é aceito. Logo, não devia ter aberto o caminho da salvação a um povo de preferência a outro.

3. Demais. — A lei foi dada pelos anjos, como se disse (a. 3). Ora, o ministério dos anjos Deus sempre o deu, não só aos judeus, mas a todas as gentes, conforme a Escritura (Sr 17, 14): Ele estabeleceu a cada nação seu príncipe que a governasse. E todas as gentes também são favorecidas por bens temporais, de que Deus cura menos que dos espirituais. Logo, também devia ter dado a lei a todos os povos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 3, 1-2): Que tem, pois, demais o Judeu? Muita vantagem logra em todas as maneiras; principalmente porque lhes foram por certo confiados os oráculos de Deus. E noutra lugar (Sl 147, 9): Não fez assim a toda outra nação, e não lhes manifestou os seus juízos.

SOLUÇÃO. — Poder-se-ia dar uma razão de a lei ter sido outorgada antes ao povo judeu, do que aos outros povos, e é a seguinte. Enquanto os outros caíam na idolatria, só o povo judeu conservava o culto do Deus único; por isso eram aqueles indignos de receberem a lei, para não se darem as coisas santas aos cães.

Mas esta razão não pode ser considerada conveniente. Porque o povo judeu, mesmo depois de a lei lhe ter sido dada, caiu na idolatria, o que era mais grave, conforme está claro na Escritura (Ex 32; Am 5, 25-26): Porventura, ó casa de Israel; oferecestes-me vós algumas hóstias e sacrifícios no deserto onde estivestes quarenta anos? e levastes o tabernáculo ao vosso Moloch, e a imagem dos vossos ídolos, o astro do vosso Deus, coisas que fizestes por vossas mãos. E, noutra lugar, diz expressamente (Dt 9, 6): Sabe, pois, que não é pela tua justiça que o Senhor teu Deus te fará possuir esta terra tão excelente, pois que tu és um povo de cerviz duríssima.

Mas a razão está exposta no mesmo lugar: Porque o Senhor queria cumprir o que tinha prometido com juramento a teus pais Abraão, Isaac e Jacó. E qual fosse essa promessa o Apóstolo a indica (Gl 3, 16): as promessas foram ditas a Abraão e a sua semente. Não diz: E às sementes, como de muitos, senão como de um: E à tua semente, que é Cristo. Portanto, Deus deu ao povo judeu a lei e os outros benefícios especiais, por causa da promessa que lhes fora feita aos pais, para que deles nascesse Cristo. Pois convinha que o povo, donde Cristo haveria de nascer, fosse distinguido com uma santificação especial, conforme aquilo da Escritura (Lv 19, 2): Sede santos, porque eu sou santo. Nem foi pelo mérito de Abraão, que a promessa lhe foi feita, de Cristo haver de nascer da sua semente, mas por escolha e vocação gratuita de Deus. Donde o dizer a Escritura (Is 41, 2): Quem suscitou do Oriente o justo e o chamou para que o seguisse?

Por onde é claro que só por eleição gratuita os Patriarcas receberam a promessa e o povo, deles oriundo, recebeu a lei, segundo aquilo da Escritura (Dt 4, 36-37): tu ouviste as suas palavras do meio do jogo, porque amou a teus pais e escolheu depois deles a sua posteridade.

Se porém ainda se objetar a escolha de tal povo, e não outro, para Cristo nascer dele, é boa a resposta de Agostinho, onde diz: Porque chama a um e não a outro, não o queiras decidir se não queres errar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a salvação futura estivesse preparada para todos por Cristo, contudo era necessário nascesse ele de um povo, que por isso teve acima de todos,

prerrogativa, conforme a Escritura (Rm 9, 4): os judeus, dos quais é a adoção de filhos, e a aliança, e a legislação, cujos pais são os mesmos de quem descende de Cristo segundo a carne.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A acepção de pessoas tem lugar em relação ao que é dado por dívida; no que porém é conferido por vontade gratuita, não tem lugar. Assim, não faz acepção de pessoas quem por liberalidade dá do seu a um e não a outro; mas se fosse dispensador dos bens comuns e não os distribuísse equitativamente, segundo os méritos das pessoas, então haveria acepção delas. Ora, os seus benefícios salutareos Deus os confere ao gênero humano gratuitamente. Por onde, não faz acepção de pessoas, se os confere a uns de preferência a outros. Por isso, Agostinho diz: Todos os que Deus ensina, misericordiosamente os ensina; e os que não ensina, pelo seu juízo o faz; o que procede da danação do gênero humano, por causa do pecado do primeiro pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os benefícios da graça são subtraídos ao homem por causa da culpa; mas os benefícios naturais não o são. Entre os quais estão os ministérios dos anjos; pois a ordem mesma das naturezas exige, que as ínfimas sejam governadas pelas médias. E também os auxílios materiais, que Deus confere, não só aos homens, mas também aos brutos, conforme àquilo da Escritura (Sl 35, 7): Tu, Senhor, salvarás os homens e as bestas.

Art. 5 — Se todos os homens estavam obrigados a observar a lei antiga.

(In Math., cap. XXIII; Ad Rom., cap. II, lect. III; cap. VI, lect. III).

O quinto discute-se assim. — Parece que todos os homens estavam obrigados a observar a lei antiga.

1. — Pois, quem está sujeito ao rei há de necessariamente estar-lhe sujeito à lei. Ora, a lei antiga foi dada por Deus, que é o rei de toda a terra, como diz a Escritura (Sl 46, 8). Logo, todos os habitantes da terra estavam obrigados à observância da lei.

2. Demais. — Os judeus não podiam se salvar sem observarem a lei antiga. Pois, diz a Escritura (Dt 27, 26): Maldito o que não permanece firme nas ordenações desta lei, e que as não cumpre efetivamente. Se portanto, os outros homens podiam salvar-se sem a observância da lei antiga, pior que a deles seria a condição dos judeus.

3. Demais. — Os gentios eram admitidos ao rito judaico e à observância da lei, conforme a Escritura (Ex 12, 48): Se algum peregrino quiser passar para a vossa terra e celebrar a Páscoa do Senhor, circuncidem-se primeiro todos os seus varões, e então a celebrará como é devido e será como natural da mesma terra. Ora, inutilmente foram os estrangeiros admitidos, por ordem divina, à observância da lei, se sem esta pudessem salvar-se. Logo, ninguém podia salvar-se sem observar a lei.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que muitos gentios foram pelos anjos convertidos a Deus. Ora, é certo que os gentios não observavam a lei. Logo, sem esta observância certos puderam salvar-se.

SOLUÇÃO. — A lei antiga manifestava os preceitos da lei da natureza, acrescentando-lhes certos preceitos próprios. Por onde, todos estavam obrigados a observar todos os preceitos da lei antiga, que também o eram da lei natural; não por serem daquela, mas por pertencerem a esta. Mas ninguém, a não ser o povo judaico, estava obrigado a observar os preceitos que a lei antiga acrescentou. E a razão disso é que, como já dissemos (a. 4), a lei antiga foi dada ao povo judaico, para obterem uma certa prerrogativa de santidade, pela reverência a Cristo, que desse povo devia nascer. Ora, tudo o que é estatuído para a santificação especial de alguém, só a este obriga. Assim os clérigos, ligados pelo divino ministério, têm certas obrigações, que não têm os leigos. Semelhantemente, os religiosos estão em

virtude da sua profissão, obrigados a certas obras de perfeição, a que não estão os sacerdotes seculares. Assim, do mesmo modo, o povo judeu tinha certas obrigações especiais, que não tinham os outros povos. Por isso diz a Escritura (Dt 18, 13): Tu serás perfeito e sem mancha com o Senhor teu Deus. Pelo que também usavam de uma certa confissão, como se lê na Escritura (Dt 26, 3): Confesso hoje diante do Senhor teu Deus, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os sujeitos ao rei estão obrigados a observar a lei, que ele propõe a todos em geral. Mas, se instituir certas disposições a serem observadas pelos seus servidores particulares, os demais não estão obrigados a observá-las.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto mais o homem se une a Deus tanto mais melhora a sua condição. Por onde, quanto mais adstrito era ao culto divino o povo judaico, tanto mais sobrepunha os outros povos em dignidade. Por isso, diz a Escritura (Dt 4, 8): onde há outro povo tão célebre, que tenha cerimônias e ordenações cheias de justiça e toda uma lei? — E semelhantemente, também a este respeito são de melhor condição os clérigos, que os leigos e os religiosos, que os padres seculares.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os gentios mais perfeita e seguramente conseguiam a salvação na observância da lei, do que seguindo só a lei natural; por isso eram admitidos a observá-la. Assim como também, entre nós, os leigos entram para o estado clerical e os padres seculares, para as ordens religiosas, embora sem isso possam salvar-se.

Art. 6 — Se a lei antiga foi dada, no tempo conveniente, a Moisés.

(III, q. 70, a. 2, ad 2; IV Sent., dist. I, q. 1, a. 2, q^a 4; Ad Galat., cap. III, lect.VII).

O sexto discute-se assim. — Parece que a lei antiga não foi dada, no tempo conveniente, a Moisés.

1. — Pois, a lei antiga dispunha para a salvação, que haveria de vir de Cristo, como se disse (a. 2, a. 3). Ora, logo depois do pecado, o homem precisava do remédio dessa salvação. Logo, a lei antiga devia ter sido dada imediatamente depois do pecado.

2. Demais. — A lei antiga foi dada para a santificação daqueles de quem Cristo devia nascer. Ora, a Abraão começou a ser feita a promessa da semente, que é Cristo, como está na Escritura (Gl 3, 16). Logo, a lei devia ter sido dada imediatamente, no tempo de Abraão.

3. Demais. — Assim como Cristo não veio a nascer dos outros descendentes de Noé, mas, de Abraão, a quem a promessa foi feita, assim também não nasceu dos outros filhos de Abraão, senão de David, a quem, conforme a Escritura, a promessa foi renovada (2 Sm 23, 1): Disse o varão a favor do qual se decretou sobre o Cristo do Deus de Jacó. Logo, a lei antiga devia ter sido dada depois de David, como o foi depois de Abraão.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 3, 19): A lei foi posta por causa das transgressões, até que viesse a semente, a quem havia feito a promessa, ordenada por anjos na mão de um mediador, i. é, dada ordenadamente, como diz a Glosa. Logo, foi conveniente que a lei antiga fosse outorgada naquela época.

SOLUÇÃO. — Foi muito conveniente que a lei antiga tivesse sido dada no tempo de Moisés. E podemos assinalar disto dupla razão, fundada em ser toda lei imposta a dois gêneros de homens. — Ora, é imposta a homens duros e soberbos, para coibi-los e dominá-los. — Ora, é imposta também aos bons que, por ela instruídos, são ajudados a cumprir aquilo que visam.

Por onde, foi conveniente ter sido dada, no tempo em questão, a lei antiga, para conter a soberba dos homens. Pois, de duas coisas o homem se ensoberbecia: da ciência e do poder. — Da ciência, como se a razão natural lhe pudesse bastar para a salvação. E então, para lhe vencer a soberba, nesse ponto foi entregue ao regime da sua razão, sem o adminículo da lei escrita. E assim, pôde aprender experimentalmente, que sofria deficiência de razão, pois caíram os homens, no tempo de Abraão, até na idolatria e em vícios torpíssimos. Por onde, depois desse tempo, foi necessário dar-lhe a lei escrita, para remédio da sua ignorância; pois, pela lei conhecemos o pecado, como diz o Apóstolo (Rm 3, 20). — Mas, depois de ter sido o homem instruído pela lei, a sua soberba foi vencida pela fraqueza, por não poder cumprir a lei conhecida. Por isso, o Apóstolo conclui (Rm 8, 3-4), o que era impossível à lei, em razão de que se achava debilitada pela carne, enviou Deus a seu filho, para que a justificação da lei se cumprisse em nós.

Por outro lado, para os bons a lei foi dada como auxílio. E isso então era sobretudo necessário, quando a lei natural começava a obscurecer-se pela freqüência dos pecados. Assim, era necessário fosse tal auxílio dado numa certa ordem, para, pelo imperfeito, serem levados ao perfeito. Por onde, entre a lei da natureza e a da graça foi necessário ser dada a lei antiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Logo depois do pecado do primeiro homem, não era oportuno outorgar a lei antiga. Quer porque o homem, confiado na sua razão, ainda não se reconhecia necessitado dela; quer por não estar o ditame da lei da natureza ainda obscurecido pelo costume de pecar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei não deve ser dada senão ao povo, pois é um preceito comum, como já dissemos (q. 90, a. 2, a. 3). Por isso, no tempo de Abraão, foram impostos certos preceitos familiares, e quase domésticos, de Deus aos homens. Mas depois, multiplicada a sua posteridade, de modo a constituir um povo; e libertada da escravidão, a lei podia ser-lhe convenientemente outorgada. Pois, os escravos não fazem parte do povo, ou da cidade, a quem a lei deve ser aplicada, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como a lei devia ser dada a um povo, receberam-no, não só aqueles de que Cristo nasceu, mas, todo o povo foi marcado com o sinal da circuncisão, sinal da promessa feita a Abraão, e em que ele acreditou, como diz o Apóstolo. Logo, mesmo antes de David, foi necessário da a lei a um tal povo já constituído.

Questão 99: Dos preceitos da lei antiga.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da lei antiga. E primeiro, da distinção deles. Segundo, de cada um dos gêneros distintos.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei antiga continha só um preceito.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei antiga não continha senão um preceito.

1. — Pois, a lei não é senão um preceito, como já se disse (q. 90, a. 2, a. 3). Ora, a lei antiga é uma só. Logo, não contém senão um preceito.

2. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 13, 9): se há algum outro mandamento, todos eles vêm a resumir-se nesta palavra: Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Ora, este é um só mandamento. Logo, a lei contém só um mandamento.

3. Demais. — A Escritura diz (Mt 7, 12): tudo o que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles; porque esta é a lei e os profetas. Ora, toda a lei antiga está contida na lei e nos profetas. Logo, ela não tem senão um preceito.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (Ef 2, 15): Abolindo com os seus decretos a lei dos preceitos; referindo-se à lei antiga, como é claro pela Glosa a esse lugar. Logo, a lei antiga continha em si muitos mandamentos.

SOLUÇÃO. — O preceito da lei, sendo obrigatório, tem por objeto aquilo que deve ser feito. Ora, por força de um fim é que alguma coisa deve ser feita. Por onde é manifesto, que da essência de um preceito é ordenar-se para um fim, isto é, o preceituado deve ser necessário ou conveniente a um fim. Ora, a este podem muitas coisas ser necessárias ou convenientes. E assim sendo, podemos, para coisas diversas, dar preceito diversos, enquanto ordenados para um mesmo fim. Por onde, devemos concluir que todos os preceitos da lei antiga constituem um só preceito por serem ordenados a um mesmo fim. São porém muitos conforme a diversidade das coisas que se ordenam para esse fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a lei antiga é uma por ordenar-se a um fim único; e contudo, contém diversos preceitos, relativos à distinção das coisas ordenadas para esse fim. Assim como a arte da construção é uma pela unidade de fim, por visar à edificação da casa; e contudo, contém preceitos diversos, conforme a diversidade dos atos para esse fim ordenados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Apóstolo (1 Tm 1, 5), o fim do preceito é a caridade. Pois, toda a lei visa constituir a amizade dos homens entre si, ou deles para com Deus. Por isso, toda lei está completa neste só mandamento — Amarás a teu próximo como a ti mesmo — que é como o fim de todos os mandamentos. Pois, no amor do próximo também se inclui o de Deus, quando ele é amado por amor de Deus. Por isso, o Apóstolo pôs este único preceito, pelos dois, referentes ao amor de Deus e do próximo, dos quais diz o Senhor (Mt 22, 40): destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Aristóteles, a amizade para com outrem vem da nossa para conosco mesmo, porque procedemos para com outrem como procedemos para conosco. Por onde, o dito — tudo o que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles — deve ser entendido como regra de amor do próximo, implicitamente contida naquele outro lugar: amarás a teu próximo como a ti mesmo. E assim, é uma explicação deste mandamento.

Art. 2 — Se a lei antiga continha preceitos morais.

(Infra, a. 4; In Matth., cap. XXIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei antiga não continha preceitos morais.

1. — Pois, a lei antiga distingue-se da lei natural, como já se estabeleceu (q. 91, a. 4, a. 5; q. 98, a. 5). Ora, os preceitos morais pertencem à lei da natureza. Logo, não pertencem à lei antiga.

2. Demais. — A lei divina devia vir em socorro do homem quando lhe falhasse a razão; como se dá claramente com as coisas da fé, supra-rationais. Ora, para se observarem o preceito moral basta-nos a razão. Logo, eles não pertencem à lei antiga, que é uma lei divina.

3. Demais. — A lei antiga é considerada como a letra que mata, conforme a Escritura (2 Cor 3, 6). Ora, os preceitos morais não matam, mas vivificam, segundo a Escritura (Sl 118, 93): Nunca jamais me esquecerei das tuas justificações, porque nelas me vivificaste. Logo, os preceitos morais não pertencem à lei antiga.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 17, 9): acrescentou-lhes a disciplina, e deu-lhes em herança a lei da vida. Ora, a disciplina diz respeito aos costumes, conforme diz a Glosa ao lugar, a disciplina consiste na aquisição de bons costumes, vencendo dificuldades. Logo, a lei dada por Deus continha preceitos morais.

SOLUÇÃO. — A lei antiga continha certos preceitos morais, como está claro na Escritura (Ex 20, 13-15): Não matarás, não furtarás. E isto, racionalmente. Pois, assim como a intenção principal da lei humana é procurar a amizade dos homens entre si, assim a da lei divina é constituir principalmente a amizade entre o homem e Deus. Ora, como a semelhança é a razão do amor, conforme aquilo da Escritura — Todo animal ama ao seu semelhante — é impossível haver amizade entre o homem e Deus, que é ótimo, sem o homem se tornar bom. Por onde, diz a Escritura (Lv 19, 2; 11, 45): Sede Santos, porque eu sou santo. Ora, a bondade do homem é a virtude, que torna bom quem a tem. Logo, era necessário fossem dados os preceitos da lei antiga, mesmo relativos aos atos das virtudes. E estes são os preceitos morais da lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei antiga distingue-se da lei natural, não como absolutamente diferente dela, mas por lhe fazer certos acréscimos. Pois, assim como a graça pressupõe a natureza, assim é necessário pressuponha a lei divina à natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Era conveniente que a lei divina providenciasse, não só quanto ao que a razão humana não pode alcançar, mas também em relação ao que ela pode errar. Ora, em relação aos preceitos morais, no atinente aos preceitos generalíssimos da lei natural, a razão humana não podia errar completamente; mas o costume de pecar a obscurecia quanto às ações particulares. Relativamente porém aos outros preceitos morais, que são quase conclusões deduzidas dos princípios gerais da lei da natureza, a razão de muitos aberrava, de modo a julgar lícitas certas coisas em si mesmas más. Por isso, era necessário, contra uma e outra deficiência, ser o homem socorrido pela autoridade da lei divina. Assim também, entre as verdades que devemos crer, são-nos propostas, não só aquelas que a razão não pode alcançar, como a Trindade de Deus; mas também, as que o pode a razão reta, como a unidade divina. E isso para obviar o erro da razão humana, em que muitos caíam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o prova Agostinho, também se diz, ocasionalmente, que a letra da lei, em relação aos preceitos morais, mata, quando ordena o bem, sem conceder o auxílio da graça para realizá-lo.

Art. 3 — Se a lei antiga continha preceitos cerimoniais, além dos morais.

(Infra, a. 4, 5; q. 101, a. 1; q. 103, a. 3. q. 104, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 122, a. 1, ad 2; IV Sent., dist. I, q. 1, exposit. Litt.; Quodl. II, q. 4, a. 3; In Matth., cap. XXIII).

Parece que a lei antiga não continha preceitos cerimoniais, além dos morais.

1. — Pois, toda lei é-nos imposta para ser a regra diretiva dos nossos atos humanos. Ora, os atos humanos chamam-se morais, como já se disse (q. 1, a. 3). Logo, parece que a lei antiga dada aos homens não devia conter senão preceitos morais.

2. Demais. — Os preceitos chamados cerimoniais pertencem ao culto divino. Ora, o culto divino é um ato de virtude, i. é, de religião que, como Túlio diz, à divina natureza rende um culto e cerimônia. Ora, visando os preceitos morais aos atos das virtudes, como já se disse (a. 2), parece que os preceitos cerimoniais não se devem distinguir dos morais.

3. Demais. — Preceitos cerimoniais são os de significação figurativa. Ora, como diz Agostinho, entre os homens as palavras são principalmente significativas. Logo, nenhuma necessidade havia de a lei conter preceitos cerimoniais sobre certos atos figurativos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 4, 13-14): As dez palavras que escreveu em duas tábuas de pedra, mandou-me naquele tempo que vos ensinasse as cerimônias e as ordenações que vós devíeis guardar. Ora, os dez preceitos da lei são morais. Logo, além dos preceitos morais, há outros que são cerimoniais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2), a lei divina foi principalmente instituída a fim de ordenar os homens para Deus; ao passo que a lei humana, a fim de ordená-los principalmente uns para os outros. Por isso, as leis humanas não cuidaram em instituir nada sobre o culto divino, senão em ordem ao bem comum humano. E também por isso instituíram muitas disposições, relativas às coisas divinas, por lhes parecerem convenientes a informar os costumes humanos, como o demonstra o rito dos gentios. A lei divina, inversamente, ordenou os homens uns para os outros, enquanto isso convinha com a ordenação para Deus, que ela principalmente visava. Ora, o homem se ordena para Deus, não só pelos atos interiores do espírito, — crer, esperar e amar — mas também por certas obras exteriores, pelas quais confessa a sua dependência, de Deus. E essas obras se consideram como pertencentes ao culto de Deus. E esse culto se chama cerimônia, quase munia, i. é, dons de Ceres, chamada a deusa dos frutos, como certos dizem; porque, dos frutos se fizeram as primeiras oblações a Deus. Ou, como refere Valério Máximo, o nome de cerimônia foi introduzido para significar o culto divino, entre os latinos, por causa de um lugar fortificado perto de Roma chamado Caere. Porque, quando Roma foi tomada pelos Gauleses, para ali foram transferidos os sacrifícios dos Romanos, reverentíssimamente feitos. Por onde, os preceitos da lei, pertencentes ao culto de Deus, chama-se especialmente cerimoniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os atos humanos entendem também com o culto divino. Por isso, a lei antiga, dada aos homens, contém preceitos referentes a eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse (q. 91, a. 3), os preceitos da lei da natureza são comuns e precisam de determinação. Ora, determinam-se pela lei humana e pela divina. E assim como as determinações mesmas, feitas pela lei humana, não se consideram como de lei natural, mas de direito positivo; assim também, essas determinações dos preceitos da lei da natureza, feitas pela lei divina, distinguem-se dos preceitos morais, pertencentes à lei da natureza. Ora, cultuar a Deus, sendo ato de virtude, pertence ao preceito moral; mas, a determinação desse preceito, i. é, que deva ser cultuado

com tais vítimas e tais dons, pertence aos preceitos cerimoniais. Por onde, os preceitos cerimoniais distinguem-se dos preceitos morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Dionísio, as coisas divinas não podem se manifestar aos homens senão sob certas semelhanças sensíveis. E estas semelhanças movem mais o ânimo, quando não são expressas só pela palavra, mas também falam aos sentidos. Por isso, a Divina Escritura manifesta as coisas divinas, não só por semelhanças expressas verbalmente, como o mostram as locuções metafóricas; mas também por semelhanças das coisas propostas à vista, o que pertence aos preceitos cerimoniais.

Art. 4 — Se, além dos preceitos morais e cerimoniais, há preceitos judiciais, na lei antiga.

(Art. Seq.: q. 103, a. 1; q. 104, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 87, a. 1; q. 122, a. 1, as 2; Quodl. II, q. 4, a. 3; In Math., cap. XXIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que, além dos preceitos morais e cerimoniais, não há nenhum preceito judicial, na lei antiga.

1. — Pois, diz Agostinho, que, na lei antiga, há preceitos para dirigir e para significar a vida. Ora, os preceitos para dirigir a vida são os morais; os para significá-la são os cerimoniais. Logo, além desses dois gêneros de preceitos, não se podem descobrir, na lei antiga, preceitos judiciais.

2. Demais. — Aquilo da Escritura — Dos teus juízos não me tenho apartado — diz a Glosa: Isto é, daqueles de que fizeste a regra de viver. Ora, a regra de viver pertence aos preceitos morais. Logo, os preceitos judiciais não se devem distinguir dos morais.

3. Demais. — O juízo é um ato de justiça, segundo a Escritura (Sl 93, 15): Até que a justiça venha a fazer juízo. Ora, o ato de justiça, como o das demais virtudes morais, pertence aos preceitos morais. Logo, estes incluem em si os judiciais e, portanto, não devem se distinguir deles.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 6, 1): Estes são os preceitos e as cerimônias e as ordenações. Ora, por preceitos se entendem, antonomasticamente, os morais. Logo, além dos preceitos morais e dos cerimoniais, há também os judiciais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2, a. 3), à lei divina pertence ordenar os homens uns para os outros e para Deus. Ora, ambas essas coisas pertencem, em comum, ao ditame da lei da natureza, à qual se referem os preceitos morais; mas devem ser determinadas pela lei divina ou humana, por serem os princípios evidentes comuns tanto à especulação como à ação. Por onde, assim como a determinação do preceito comum sobre o culto divino se faz pelos preceitos cerimoniais, assim a determinação do preceito comum relativo à observação da justiça entre os homens é determinada pelos preceitos judiciais.

E a esta luz, é necessário admitirem-se três espécies de preceitos da lei antiga: os morais, relativos ao ditame da lei natural; os cerimoniais, que são as determinações do culto divino; e os judiciais, que são as determinações da justiça a ser observada entre os homens. Por onde, depois de ter dito o Apóstolo, que a lei é santa, acrescenta: o mandamento é santo, e justo, e bom. Justo, quanto aos preceitos judiciais; santo, quanto aos cerimoniais, pois santo se chama ao que é consagrado a Deus; e bom, i. é, honesto, quanto aos preceitos morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto os preceitos morais como os judiciais visam à direção da vida humana. Por onde, uns e outros estão contidos numa das partes expostas por Agostinho, a saber, nos preceitos para dirigir a vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Juízo significa execução da justiça, que se faz pela aplicação da razão a certos casos particulares determinados. Por onde, os preceitos judiciais comunicam, por um lado, com os morais, enquanto derivados da razão; e por outro, com os cerimoniais, enquanto certas determinações dos preceitos comuns. Por isso, às vezes, os preceitos judiciais e os morais estão compreendidos, pela Escritura, nos juízos: Ouve, ó Israel, as cerimônias e ordenações. Outras vezes, os judiciais e os cerimoniais: Executareis as minhas ordenações e observareis os meus preceitos, onde, preceitos são os morais; e ordenações, os judiciais e cerimoniais. **RESPOSTA À TERCEIRA.** — O ato de justiça pertence, em geral, aos preceitos morais; mas a sua determinação em especial, aos preceitos judiciais.

Art. 5 — Se a lei antiga contém outros preceitos, além dos morais, dos judiciais e dos cerimoniais.

(Art. Praeced.; Ad Galad., cap. V., lect III; Ad Hebr., cap. VII, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que a lei antiga contém outros preceitos, além dos morais, dos judiciais e dos cerimoniais.

1. — Pois, os judiciais tem por objeto os atos de justiça, de homem para homem; ao passo que os cerimoniais, o ato de religião, pelo qual se cultua a Deus. Ora, além destes, há muitas outras virtudes, como a temperança, a fortaleza, a liberalidade e ainda outras, conforme já se disse (q. 60, a. 5). Logo, além dos preceitos referidos, a lei antiga havia de conter muitos outros.

2. Demais. — A Escritura diz (Dt 11, 1): Ama ao Senhor teu Deus, e guarda em todo o tempo os seus preceitos e cerimônias, os seus juízos e mandamentos. Ora, preceitos são os morais, como se disse (a. 4). Logo, além dos preceitos morais, judiciais e cerimoniais, a lei ainda contém outros chamados mandamentos.

3. Demais. — A Escritura diz (Dt 6, 17): Guarda os preceitos dos Senhor teu Deus, e as ordenações e as cerimônias, que te prescreveu. Logo, além de todos os preceitos, ainda a lei contém as ordenações.

4. Demais. — Diz a Escritura (Sl 118, 93): Nunca jamais me esquecerei das tuas justificações; e a Glosa: i. é, da lei. Logo, os preceitos da lei antiga são, não só morais, cerimoniais e judiciais, mas também, justificações.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 1): Estes são os preceitos e as cerimônias e as ordenações, que o Senhor Deus vos mandou. E estas palavras se dizem no princípio da lei. Logo, todos os preceitos dela estão compreendidos nestes.

SOLUÇÃO. — A lei abrange umas disposições, que são os preceitos; e outras, ordenadas ao cumprimento deles. Ora, os preceitos se referem aos atos, que devemos praticar. E, ao cumprimento deles o homem é levado por dois móveis: a autoridade de quem os fez; e a utilidade da sua observância, que está na consecução de algum bem útil, delectável ou honesto, ou na fuga do mal contrário. — Pois, era necessário que a lei antiga estabelecesse certas disposições indicativas da autoridade de Deus ordenador, como as seguintes (Dt 6, 4): Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é o Deus único; (Gn 1, 1) No princípio criou Deus o céu e a terra. E estas se chamam ordenações. — Também era preciso que estabelecesse certos prêmios para os que a observassem, e penas, para os que a transgredissem, como

claramente o fez (Dt 28): Se tu ouvires a voz do Senhor teu Deus, ele te exaltará sobre todas as noções, etc. E estas se chamam justificações, por distribuir Deus, justamente, as punições ou os prêmios.

Por outro lado, os atos que devemos praticar não caem sob a alçada do preceito, senão enquanto tem natureza de obrigação devida. Ora, há uma dupla obrigação: uma, fundada na regra da razão; outra, na regra da lei determinante; assim também o Filósofo distingue duas espécies de justiça: a moral e a legal. Ora, a obrigação moral é dupla. Pois, a razão dita à prática de certos atos ou como necessários, sem o que não pode subsistir a ordem da virtude, ou como úteis, para que melhor se conserve essa ordem. — E a esta luz, a lei (antiga) preceitua ou proíbe precisamente certos atos morais, como: não matarás, não furtarás. E estes se chamam propriamente preceitos. — Outros atos, porém são preceituados ou proibidos, não como obrigações precisas, mas para um fim melhor. E estes podem se chamar mandamentos, por implicarem uma certa resolução e persuasão, como (Ex 22, 26): Se receberes do teu próximo em penhor a sua capa, restitui-lha antes do sol posto; e outros semelhantes. Por onde, diz Jerônimo: nos preceitos está a justiça; nos mandamentos, porém, a caridade. — Quanto à obrigação fundada na determinação da lei, ela pertence, na ordem das coisas humanas, aos preceitos judiciais; e na ordem das coisas divinas, aos cerimoniais.

Embora também os preceitos atinentes à pena ou aos prêmios possam chamar-se ordenações, enquanto protestações da divina justiça. Mas todos os preceitos da lei podem se chamar justificações, enquanto execuções da justiça legal. — De outro modo, podem também os mandamentos se distinguir dos preceitos, em que preceitos se chamem os ordenados diretamente por Deus; e mandamentos, como o próprio nome parece significar, o que mandou por meio de outros.

Disso tudo resulta, que todos os preceitos da lei estão contidos nos morais, cerimoniais e judiciais; ao passo que as outras disposições não tem natureza de preceitos; mas se ordenam à observância deles, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Só a justiça, entre as outras virtudes, implica a noção de obrigação devida. Por onde, os preceitos morais são determináveis pela lei, na medida em que pertencem à justiça, de que faz parte a religião, como diz Túlio. Portanto, o justo legal não pode ser algo diferente dos preceitos cerimoniais e judiciais.

ÀS OUTRAS OBJEÇÕES AS RESPOSTAS SÃO CLARAS pelo que acaba de ser dito.

Questão 100: Dos preceitos morais da lei antiga.

Em seguida devemos tratar de cada um dos gêneros dos preceitos da lei antiga. E primeiro, dos preceitos morais. Segundo, dos cerimoniais. Terceiro, dos judiciais.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.

(Infra, q. 104, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.

1. — Pois, diz a Escritura (Sr 17, 9): acrescentou-lhes a disciplina, e deu-lhes em herança a lei da vida. Ora, a disciplina se divide, por oposição, da lei da natureza; porque a lei natural não se aprende, mas se tem por instinto natural. Logo, nem todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.

2. Demais. — A lei divina é mais perfeita que a humana. Ora, esta faz, aos preceitos da lei da natureza, certos acréscimos relativos aos bons costumes. E isso é claro por ser a lei da natureza a mesma para todos, ao passo que essas instituições morais variam com os diversos povos. Logo, com muito maior razão, a lei divina devia acrescentar à lei da natureza certos preceitos relativos aos bons costumes.

3. Demais. — Assim como a razão natural produz bons costumes, assim também a fé; donde o dizer a Escritura (Gl 5, 6): a fé obra por caridade. Ora, a fé não está contida na lei da natureza, porque as suas verdades são superiores à razão natural. Logo, nem todos os preceitos morais da lei divina pertencem à lei da natureza.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 2, 14): os gentios, que não têm lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei. O que se deve entender como referente ao que respeita aos bons costumes. Logo, todos os preceitos morais da lei pertencem à lei da natureza.

SOLUÇÃO. — Os preceitos morais são distintos dos cerimoniais e dos judiciais. Pois, os morais respeitam ao que, em si mesmo, pertence aos bons costumes. Ora, como os costumes humanos se consideram em relação à razão, que é o princípio próprio dos atos humanos, chamam-se bons os costumes congruentes com a razão, e maus, os que dela se afastam. Ora, assim como todo juízo da razão especulativa procede do conhecimento natural dos primeiros princípios, assim também todo juízo da razão prática procede de certos princípios naturalmente conhecidos, conforme já dissemos (q. 94, a. 2, a. 4). Donde podemos proceder diversamente para julgar coisas diversas. Pois, há certos atos humanos de tal modo explícitos, que, com pouca reflexão, podem logo ser aprovados ou reprovados, tendo-se em vista esses princípios comuns e primeiros. Outros há porém, para cuja apreciação é preciso refletir aturadamente nas diversas circunstâncias, que podem ser consideradas diligentemente só pelo homem prudente, e não por qualquer pessoa. Assim como, considerar as conclusões particulares das ciências não pertence a todos, mas só aos filósofos. Outros há enfim que, para julgá-las, o homem precisa ser ajudado pela instrução divina, como é o caso do que pertence à fé.

Por onde é claro que, dizendo respeito os preceitos morais aos bons costumes e estes sendo os que estão de acordo com a razão; e todo juízo da razão humana derivando, de certo modo, da razão natural, necessariamente todos os preceitos morais hão de pertencer à lei da natureza, mas diversamente. — Assim, há certos de que a razão natural de qualquer homem pode logo julgar, que devem ser obedecidos. Tais são: honrarás a teu pai e a tua mãe; e não matarás, não furtarás. E estes pertencem

absolutamente à lei da natureza. — Há porém outros que são tidos, pelos homens prudentes, e em virtude de uma consideração mais subtil da razão, como devendo ser observados. E estes pertencem à lei natural, mas precisam de uma certa doutrina pela qual os prudentes ensinem os que não o são. Tal aquilo da Escritura: Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho; e outros semelhantes. — Há outros enfim, para julgar dos quais a razão humana precisa da instrução divina, que nos ensina sobre as coisas divinas. Tais aqueles: não farás para ti imagem de escultura, nem figura alguma; não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se os preceitos morais da lei abrangem todos os atos virtuosos.

(II^a-II^{ae}, q. CXL., a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos morais da lei não abrangem todos os atos virtuosos.

1. — Pois, à observância dos preceitos da lei antiga se chama justificação, conforme aquilo da Escritura (Sl 118, 8): observarei as tuas justificações. Ora, a justificação é a execução da justiça. Logo, os preceitos morais não abrangem senão os atos de justiça.

2. Demais. — O que cai sob a alçada de um preceito tem natureza de obrigação. Ora, a noção de obrigação não inclui as demais virtudes, senão só a justiça, cujo ato próprio é dar a cada um o que lhe é devido. Logo, os preceitos da lei moral não abrangem os atos das outras virtudes, mas só os da justiça.

3. Demais. — Toda lei é estabelecida para o bem comum, como diz Isidoro. Ora, dentre as virtudes, só a justiça visa o bem comum, conforme diz o Filósofo. Logo, os preceitos morais abrangem só os atos de justiça.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: o pecado é a transgressão da lei divina e a desobediência aos mandamentos celestes. Ora, os pecados contrariam todos os atos virtuosos. Logo, a lei divina deve ordenar sobre os atos de todas as virtudes.

SOLUÇÃO. — Ordenando-se os preceitos da lei para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2), eles não de forçosamente diversificar-se conforme as diversas maneiras de ser da comunidade. Por isso, o Filósofo ensina, que umas serão as lei estabelecidas para a cidade governada por um rei, e outras as estabelecidas para a que é governada pelo povo ou pelos mais poderosos, dos habitantes dela. Ora, um é o feitio da comunidade, para que se ordena a lei humana, e outro, para que se ordena a lei divina. — Pois, a lei humana se ordena à comunidade civil, a constituída pelos homens entre si; e estes se ordenam uns para os outros pelos seus atos exteriores, com que se entre comunicam. E essa comunicação pertence essencialmente à justiça, que é propriamente diretiva da comunidade humana. Por onde, a lei humana só propõe preceitos referentes aos atos de justiça; e se ordenar outros atos de virtude, não será senão enquanto se revestem da essência da justiça, como está claro no Filósofo.

A comunidade porém, a que se ordena a lei divina, é a dos homens enquanto tendem para Deus, na vida presente ou na futura. Por isso, essa lei propõe preceitos sobre todos os atos pelos quais os homens bem se ordenam à comunicação com Deus. Ora, o homem se une a Deus pela razão, ou espírito, que reproduz a imagem d'Ele. Por onde, a lei divina propõe preceitos sobre todos os atos pelos quais bem ordenada fica a razão do homem. Ora, isto se dá pelos atos de todas as virtudes. Assim, as virtudes intelectuais ordenam com acerto os atos da razão em si mesmos; as morais, por seu lado, impõem

ordem aos atos da razão relativamente às paixões internas e as obras externas. Por onde é manifesto, que a lei divina propõe convenientemente preceitos sobre os atos de todas as virtudes. De modo porém que certos atos, sem os quais a ordem da virtude, que é a da razão, não pode ser observada, são impostos pela obrigação de preceitos; e outros, relativos à existência completa da virtude perfeita, pertencem à advertência do conselho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O cumprir os mandamentos da lei, mesmo os que pertencem aos atos das outras virtudes, implica a idéia de justificação. Enquanto é justo o homem obedecer a Deus; ou ainda enquanto é justo que todo o humano esteja sujeito à razão.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça propriamente dita implica a dívida de um homem para com outro; ao passo que todas as outras virtudes implicam o débito das faculdades inferiores para com as superiores. E, conforme a natureza desse débito, o Filósofo distingue uma certa justiça metafórica.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A resposta se deduz clara do que dissemos sobre as diversas comunidades.

Art. 3 — Se todos os preceitos morais da lei antiga reduzem-se aos dez preceitos do decálogo.

(Infra. A. 2; II^a-II^{ae}, q. 122, a. 6, ad. 2; III Sent., dist. XXXVII, a. 3; De Malo, q. 14, a. 2, ad 14; Quodl. VII, q. 7, a. 1, ad 8).

O terceiro discute-se assim. — Parece que nem todos os preceitos morais da lei antiga se reduzem aos dez preceitos do decálogo.

1. — Pois, os primeiros e principais preceitos da lei são: Amarás o Senhor teu Deus e amarás o teu próximo, como está na Escritura (Mt 22, 37-39). Ora, estes dois preceitos não fazem parte dos do decálogo. Logo, nem todos os preceitos morais estão contidos nos do decálogo.

2. Demais. — Os preceitos morais não se reduzem aos cerimoniais, mas antes, inversamente. Ora, entre os preceitos do decálogo, um é cerimonial, a saber: Lembra-te de santificar o dia de sábado. Logo, os preceitos morais não se reduzem a todos os do decálogo.

3. Demais. — Os preceitos morais regulam todos os atos da virtude. Ora, os do decálogo abrangem só os atos de justiça, como claramente verá quem examinar cada um deles. Logo, os preceitos do decálogo não contêm todos os preceitos morais.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura. — Bem aventurados sois quando vos injuriarem — diz a Glosa, que Moisés, depois de ter proposto os dez preceitos, explicou-os por partes. Logo, todos os preceitos da lei fazem parte dos preceitos do decálogo.

SOLUÇÃO. — Os preceitos do decálogo diferem dos outros preceitos da lei, por, como está dito, terem sido propostos por Deus mesmo ao povo; ao passo que os outros Ele os propôs por meio de Moisés. Por onde, pertencem aos preceitos do decálogo aqueles cujo conhecimento o homem tem, por si mesmo, de Deus. Ora, estes são os que, com pouca reflexão, podem ser logo conhecidos, como o auxílio dos primeiros princípios comuns; e os que também se tornam logo conhecidos pela fé divinamente infusa. Logo, entre os preceitos do decálogo não se contam dois gêneros de preceitos. Os primeiros e comuns, como — a ninguém se deve fazer mal, e outros semelhantes — que não precisam de nenhuma transmissão, mas, quase evidentes, estão escritos na razão natural. Nem os que a perquirição diligente dos prudentes considera como pertencentes à razão; pois, esses Deus os transmitiu ao povo, mediante

o ensinamento dos prudentes. Ora, ambos estes gêneros de preceitos estão contidos nos do decálogo, mas diversamente. Os primeiros e comuns neles estão contidos como os princípios, nas conclusões próximas; e os conhecidos por meio dos prudentes, inversamente, como as conclusões, nos princípios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dois preceitos referidos são preceitos primeiros e comuns da lei da natureza, quase evidentes à razão humana, pela natureza ou pela fé. Por onde, todos os preceitos do decálogo se referem a esses dois, como conclusões, aos princípios comuns.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito sobre a observância do sábado é, de certo modo, moral; pois preceitua que o homem, em algum tempo, se entregue às coisas de Deus, conforme aquilo da Escritura (Sl 45, 11): Cessai e vede que eu sou o Deus. E assim se contam entre os preceitos do decálogo. Não porém quanto à determinação do tempo; porque, por aí, é cerimonial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A noção de dívida é, nas outras virtudes, mais lata que na justiça. E assim, os preceitos referentes aos atos das outras virtudes não são conhecidos do povo como os preceitos sobre os atos de justiça. E por isso os atos de justiça caem especialmente sob a alçada dos preceitos do decálogo, que são os primeiros elementos da lei.

Art. 4 — Se os preceitos do decálogo se distinguem convenientemente.

O quarto discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo se distinguem inconvenientemente.

1. — Pois, a latria é uma virtude distinta da fé. Ora, os preceitos são dados para regular os atos de virtude. E o que se diz no princípio do decálogo — Não terás deuses estrangeiros diante de mim — pertence à fé; o que se acrescenta — não farás para ti imagem de escultura, etc. — à latria. Logo, há duas sortes de preceitos, e não uma só, como diz Agostinho.

2. Demais. — Os preceitos afirmativos da lei, como — Honrarás a teu pai e a tua mãe — distinguem-se dos negativos, como — Não matarás. Ora, o preceito — Eu sou o Senhor teu Deus — é afirmativo; e o que se lhe acrescenta — Não terás deuses estrangeiros diante de ti — é negativo. Logo, há duas espécies de preceitos, e não uma só, como quer Agostinho.

3. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 7, 7): eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse — não cobiçarás. E, por aí se vê que o preceito — não cobiçarás — é um só. Logo, não devia dividir-se em dois.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Agostinho, ensinando que três são os preceitos relativos a Deus, e sete, ao próximo.

SOLUÇÃO. — Os preceitos do decálogo diversos os distinguem diversamente. Assim, Hesíquio, comentando o lugar — dez mulheres cozam pães num só forno — diz que o preceito sobre a observação do sábado não é um dos dez, porque não deve ser observado literalmente, em todo tempo. Distingue contudo quatro preceitos relativos a Deus. O primeiro é — Eu sou o Senhor teu Deus — o segundo — Não terás deuses estrangeiros diante de mim; e Jerônimo também distingue estes dois, comentando Oseas (Os 10, 10), por causa das suas duas iniquidades; o terceiro preceito diz que é: não farás para ti imagem de escultura; o quarto, enfim: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão. Os relativos ao próximo diz serem seis. O primeiro: Honrarás a teu pai e a tua mãe; o segundo: Não matarás; o terceiro: Não fornicares; o quarto: não furtarás; o quinto: não dirás falso testemunho; o sexto: não cobiçarás.

Mas, é inadmissível, que o preceito sobre a observação do sábado seja posto entre os do decálogo, se de nenhum modo faz parte deles. Em segundo lugar, o dito — Ninguém pode servir a dois Senhores — parece ter a mesma razão e cair sob a alçada desses mesmos preceitos — Eu sou o Senhor teu Deus, e, Não terás deuses estrangeiros. E por isso Orígenes, distinguindo também quatro preceitos relativos a Deus, considera esses dois supra-referidos como um só; considera como segundo: não farás para ti imagem de escultura; como terceiro: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão; e como quarto: lembra-te de santificar o dia de sábado. Quanto aos outros seis, ele os considera como Hesíquio.

Mas, como fazer imagem de escultura, ou semelhança, não é proibido senão para que não seja adorada como Deus, pois, no tabernáculo, Deus mandou fazer a imagem de um serafim, como se lê na Escritura (Ex 25, 18), por isso, Agostinho, mais convenientemente, considera um só preceito — Não terás deuses estrangeiros — e — Não farás imagem de escultura. Semelhantemente, desejar relação com mulher alheia é manifestação da concupiscência da carne. Ao passo que a cobiça das outras coisas, que se desejam possuir, pertence à concupiscência dos olhos. Por onde, o mesmo Agostinho considera como dois preceitos: não cobiçar a casa alheia e a mulher alheia. E assim, considera três preceitos como relativos a Deus, e sete, ao próximo. E esta opinião é melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A latria não é mais que uma protestação de fé. Por isso, não se deviam estabelecer uns preceitos sobre a latria e outros, sobre a fé. Mas, antes, deviam se estabelecer alguns referentes à latria, que, à fé. Porque, o preceito sobre a fé é um pressuposto aos do decálogo, bem como o preceito do amor. Pois, assim como os primeiros preceitos comuns da lei da natureza são evidentes para quem tem a razão natural, e não precisam de promulgação; assim também o de crer em Deus é, em si e primariamente, conhecido a quem tem fé; porquanto, diz a Escritura, é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Por isso não precisa de nenhuma promulgação, senão da infusão da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos afirmativos se distinguem dos negativos, quando um não está compreendido no outro. Assim, honrar os pais não inclui que não se mate ninguém, nem inversamente. Mas, quando o afirmativo está compreendido no negativo, ou inversamente, não se constituem preceitos diversos. Assim, — não furtarás — não constitui preceito diverso de — conservar a coisa alheia, ou, restituí-la. E por isto, crer em Deus e não crer em deuses alheios não são preceitos diversos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda a concupiscência convém numa mesma razão; e por isso o Apóstolo se refere, singularmente, ao mandamento relativo à concupiscência. Como, porém, há razões diversas especiais de cobiçar, Agostinho distingue diversos preceitos relativos à repressão da concupiscência. Pois, as espécies dela diferem segundo a diversidade das ações ou dos concupiscíveis, como diz o Filósofo.

Art. 5 — Se os preceitos do decálogo estão convenientemente enumerados.

(III Sent., dist. XXXVII, a. 2, q^a 2; III Cont., Gent., cap. CXX, CXXVIII; De Virtut., q. 2, a. 7, ad 10; Ad Rom., cap. XIII, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo estão inconvenientemente enumerados.

1. — Pois, o pecado, como diz Ambrósio é a transgressão da Lei divina e a desobediência aos mandamentos do céu. Ora, os pecados se distinguem por pecar o homem contra Deus, contra o

próximo, ou contra si mesmo. Entre os preceitos do decálogo porém, não há nenhum que ordene o homem para si mesmo, mas só há os que o ordenam para Deus e o próximo. Logo, é insuficiente a enumeração dos preceitos do decálogo.

2. Demais. — Assim como ao culto de Deus pertencia à observância do sábado, assim também lhe pertencia à observância das outras solenidades e a imolação dos sacrifícios. Ora, entre os preceitos do decálogo, há um pertencente à observância do sábado. Logo, também devia haver outros pertencentes às outras solenidades e ao rito dos sacrifícios.

3. Demais. — Contra Deus pode-se pecar, tanto perjurando, como blasfemando ou, de qualquer modo, mentindo contra a divina doutrina. Ora, foi estabelecido um preceito proibindo o perjúrio, quando se disse: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão. Logo, os pecados de blasfêmia e de falsa doutrina deviam ter sido proibidos por algum outro preceito.

4. Demais. — O homem tem amor natural tanto para com os pais como para com os filhos. Demais disso, o mandamento da caridade se estende a todos os próximos. Ora, os preceitos do decálogo se ordenam para a caridade, conforme àquilo da Escritura (1 Tm 1, 5): o fim do preceito é a caridade. Logo, assim como foi feito um preceito relativo aos pais, assim também deveriam ter sido feitos outros relativos aos filhos e aos demais próximos.

5. Demais. — Em qualquer gênero de pecados podemos pecar pelo desejo ou por obras. Ora em certos gêneros de pecados, como o do furto e do adultério, proíbe-se o pecado por obra, quando se diz — Não fornicarás, não furtarás, separadamente do pecado de desejo, quando se diz — Não cobiçarás os bens do teu próximo, e não cobiçarás a mulher do teu próximo. Logo, o mesmo se deveria ter feito em relação aos pecados do homicídio e de falso testemunho.

6. Demais. — O pecado tanto pode provir da desordem do concupiscível como da do irascível. Ora, certos preceitos proíbem a concupiscência desordenada, como o que diz — não cobiçarás. Logo, o decálogo também devia conter certos outros proibitivos da desordem do irascível. Logo, parece que os dez preceitos do decálogo não estão convenientemente enumerados.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 4, 13): Ele vos mostrou o seu pacto, que ordenou que observásseis, e as dez palavras que escreveu em duas tábuas de pedra.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2), assim como os preceitos da lei humana ordenam o homem para uma certa comunidade humana, assim os da lei divina, para uma certa comunidade ou república dos homens sob a direção de Deus. Ora, para que alguém possa fazer parte de uma comunidade, duas condições se exigem. A primeira é comportar-se devidamente para com o chefe da comunidade; a segunda, comportar-se devidamente para com os outros companheiros e co-participes dessa comunidade. Logo, era necessário que, na lei divina, se estabelecessem, primeiro, certos preceitos que ordenassem o homem para Deus; e, segundo, outros que o ordenassem para os próximos com quem convive simultaneamente, sob a direção de Deus.

Ora, para com o chefe da comunidade o homem tem três obrigações: primeiro, a fidelidade; segundo, a reverência; terceiro, o famulado. — A fidelidade para com o senhor consiste em não deferir a outro a honra do principado. E é isto que visa o primeiro preceito, quando diz: não terás deuses estrangeiros. — Em segundo lugar, a reverência para com o senhor exige que não se lhe faça nada de injurioso. E isto visa o segundo preceito, quando diz: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão. — Por fim, o famulado é devido ao senhor em recompensa dos benefícios que dele recebem os súbditos. E isto visa o terceiro preceito, sobre a santificação do sábado, em memória da criação das coisas.

Quanto aos próximos, para com eles procedemos devidamente, em especial e em geral. — Em especial, pagando o débito aos a quem devemos. E isto visa o preceito de honrar os pais. — Em geral, em relação a todos, não causando dano a ninguém, nem por obras, nem por palavras, nem por intenção. — Pois, por obra causamos dano ao próximo, ora atingindo-lhe a existência pessoal; o que é proibido pelo mandamento que diz — não matarás. Ora, atingindo uma pessoa que lhe é conjunta, para a propagação da prole, o que proíbe o preceito quando diz: não fornicarás. Outras vezes, causamos-lhe dano no bem que ele possui, que se ordena para uma e outra coisa; e isto visa quando diz: não furtoarás. — Causar dano por palavras é proibido quando se diz: não dirás falso testemunho contra o teu próximo. — Por fim, o dano por intenção e proibido quando se diz: não cobiçarás

Ora, de acordo com esta diferença, podem-se distinguir três preceitos, que ordenam para Deus. Dos quais o primeiro respeita a obra, e por isso diz: não farás imagem de escultura. O segundo, à palavra, quando diz: não tomarás o nome do Senhor teu Deus; em vão. O terceiro, à intenção; porque na santificação do sábado, enquanto preceito moral, se preceitua o descanso do coração em Deus. — Ou, segundo Agostinho, pelo primeiro preceito reverenciamos a unidade do primeiro princípio; pelo segundo, a verdade divina; pelo terceiro, a sua bondade, pela qual nos santificamos, e na qual descansamos, como no fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Podemos dar dupla resposta. — A primeira é que os preceitos do decálogo se referem ao mandamento do amor. Pois, era necessário dar ao homem um preceito sobre o amor de Deus e do próximo, porque, neste ponto, a lei natural ficou obscurecida pelo pecado. Mas, não era necessário preceituar sobre o amor de si mesmo, por que neste ponto, vigorava a lei natural. Ou porque o amor de si mesmo se inclui no de Deus e do próximo; pois, o homem verdadeiramente se ama a si mesmo, ordenando-se para Deus. Por isso, os preceitos do decálogo só se referem ao próximo e a Deus.

De outro modo, podemos dizer, que os preceitos do decálogo são os que o povo imediatamente recebeu de Deus. Por isso, diz a Escritura (Dt 10, 4): Escreveu em tábuas o que antes tinha escrito, as dez palavras que o Senhor vos tinha falado. Por onde, era necessário fossem esses preceitos tais que pudessem logo entrar na mente do povo, pois, um preceito tem natureza de obrigação devida. Ora, que o homem, necessariamente tem deveres para com Deus e o próximo, é facilmente compreensível para qualquer e, principalmente, para um fiel. Mas não é facilmente compreensível que, pelo que a si mesmo lhe pertence, e não a outrem, um homem tenha necessariamente algum dever para com outro. Pois, parece, ao primeiro aspecto, que cada um é livre quanto ao que lhe pertence. Por isso, os preceitos, que proíbem as desordens do homem para consigo mesmo, chegaram ao povo mediante a instrução dos prudentes. Donde o não pertencerem ao decálogo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as solenidades da lei antiga foram instituídas em comemoração de algum benefício divino, ou já realizado no passado, ou prefigurado, para o futuro. E semelhantemente, todos os sacrifícios eram oferecidos por isso. Ora, entre todos os benefícios de Deus a serem comemorados, o primeiro e o principal é o da criação, comemorado na santificação do sábado. Por onde, a Escritura, como razão deste preceito, diz (Ex 20, 11): Porque o Senhor fez em seis dias o céu e a terra etc. Quanto a todos os benefícios futuros, que deviam ser prefigurados, o principal e final era o repouso da mente em Deus, no presente, pela graça, ou, no futuro, pela glória, o que também estava figurado na observância do sábado. Por isso, diz a Escritura (Is 58, 13): Se apartares do sábado o teu pé, o fazer a tua vontade no meu santo dia, e chamares ao sábado delicado e santo para glória do Senhor. Pois, estes benefícios estão, primeira e principalmente, na mente dos homens, sobretudo, fiéis. Quanto às outras solenidades, eram celebradas por causa de alguns benefícios temporais passageiros; como a

celebração da Páscoa, por causa do benefício da passada libertação, do Egito, e por causa da paixão futura de Cristo, realizada no tempo, e que nos conduz ao repouso do sábado espiritual. Por onde, preteridas todas as outras solenidades e sacrifícios, só do sábado se faz menção nos preceitos do decálogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Apóstolo (Heb 6, 16), os homens juram pelo que há maior que eles, e o juramento é a maior segurança para terminar todas as suas contendas. Por onde, sendo o juramento comum a todos, a desordem em relação a ele é especialmente proibida por um preceito do decálogo. O pecado porém de falsa doutrina não é senão de poucos; por isso, não era necessário fazer menção disso entre os preceitos do decálogo. Embora, segundo um modo de entender, o preceito — não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão — proíba a falsidade da doutrina; pois, uma Glosa expõe: não dirás que Cristo é uma criatura.

RESPOSTA À QUARTA. — A razão natural logo dita ao homem que a ninguém faça injúria; e por isso, os preceitos que proibem o dano estendem-se a todos. A razão natural, porém, não dita imediatamente que se deva fazer alguma coisa em benefício de outrem, senão para com quem se tenha algum dever. Ora, os deveres do filho para com o pai são tão manifestos a ponto de não poderem ser negados por nenhuma tergiversação. Porque o pai é o principio da geração e do ser e, além disso, da educação e da instrução. Por isso, não está entre os preceitos do decálogo, que devamos prestar algum benefício ou obséquio a alguém, salvo aos pais. Os pais porém não são considerados como devedores aos filhos, por quaisquer benefícios que deles houvessem recebido, mas, ao contrário. Pois, o filho é algo do pai, e os pais amam os filhos como algo deles, segundo diz o Filósofo. Por onde, pelas mesmas razões, não se estabeleceram nenhuns preceitos, no decálogo, relativos ao amor dos filhos, como também nenhuns, que ordenassem o homem para si mesmo.

RESPOSTA À QUINTA. — O prazer do adultério e a utilidade das riquezas são desejáveis por si mesmos, enquanto têm a natureza de bem deleitável ou útil. E por isso os preceitos haviam necessariamente de proibir, não só a obra, mas também, a concupiscência. Ao contrário, o homicídio e a falsidade são em si mesmos horríveis; pois, o próximo e a verdade são naturalmente amados e não são desejados senão por causa de outra coisa. Por onde, não era necessário, quanto aos pecados de homicídio e de falso testemunho, proibir o pecado de intenção, mas, só o de obra.

RESPOSTA À SEXTA. — Como já se disse (q. 25, a. 1), todas as paixões do irascível derivam das do concupiscível. Por isso, nos preceitos do decálogo, que são quase os primeiros elementos da lei, não se deviam mencionar as paixões do irascível, mas, só as do concupiscível.

Art. 6 — Se os dez preceitos do decálogo estão convenientemente ordenados.

(II^a-II^{ae}, q. 122, a. 2, sqq; III Sent., dist. XXXVII, a. 2, q^a 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que os dez preceitos do decálogo estão inconvenientemente ordenados.

1. — Pois, a dileção do próximo é a que conduz para a de Deus, porque o próximo nos é mais conhecido que Deus, conforme a Escritura (1 Jo 4, 20): aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, como pode amar a Deus, a quem não vê? Ora, os três primeiros preceitos pertencem ao amor de Deus; e os sete outros, ao do próximo, Logo, os preceitos do decálogo estão inconvenientemente ordenados.

2. Demais. — Os preceitos afirmativos ordenam atos de virtude; os negativos, proíbem os do vício. Ora, segundo Boécio, hão-se, primeiro, de extirpar os vícios, que semear as virtudes. Logo, entre os preceitos pertencentes ao próximo, era mister estabelecerem-se os negativos antes dos afirmativos.

3. Demais. — Os preceitos da lei são feitos para dirigir os atos dos homens. Ora, o ato do coração é anterior ao da palavra e ao da obra externa. Logo, os preceitos, que proíbem a concupiscência e que respeitam o coração, estão inconvenientemente postos em último lugar.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (Rm 13, 1): as coisas que vêm de Deus são ordenadas. Ora, os preceitos do decálogo foram imediatamente dados por Deus, como já se disse (a. 3). Logo, estão convenientemente ordenados.

SOLUÇÃO. — Como já se estabeleceu (a. 3; a. 5 ad 1), os preceitos do decálogo versam sobre o que de pronto a razão do homem compreende. Ora, é manifesto que a razão apreende tanto mais facilmente um objeto, quanto mais o contrário deste lhe é grave e repugnante a ela. E claro porém que a ordem da razão, começando pelo fim, vai sobretudo contra ela o proceder o homem desordenadamente, em relação ao fim. Ora, o fim da vida humana e da sociedade é Deus. Por onde, era primeiramente necessário, pelos preceitos do decálogo, ordenar o homem para Deus, por ser gravíssimo o que a isto contraria. Assim também, num exército, ordenado para o chefe como para o fim, primeiro hão de os soldados estar sujeitos ao chefe, sendo o contrário gravíssimo; em segundo lugar, hão-se de coordenar entre si.

Ora, entre os meios pelos quais o homem se ordena para Deus, ocorre em primeiro lugar submeter-se fielmente, sem lhe ter nenhuma participação com os inimigos. Em segundo lugar, há de prestar-lhe reverência. Em terceiro, há de lhe servir pelo famulado. Assim também, num exército, maior falta dosoldado é agir infielmente, tendo inteligência com o inimigo, do que fazer qualquer irreverência ao chefe; e isto é ainda mais grave do que deixar de prestar qualquer serviço ao chefe.

Quanto aos preceitos, que ordenam para o próximo, é manifesto que mais repugna à razão e é mais grave pecado o homem não conservar a ordem devida para com as pessoas a quem mais deve. Por isso, entre os preceitos que ordenam para o próximo, vem em primeiro lugar o que respeita aos pais. E, entre os outros preceitos, também a ordem se funda na da gravidade dos pecados. Assim, é mais grave e mais repugnante à razão pecar por obra, que por palavra; e por palavra, do que por intenção. E, entre os pecados por obra, é mais grave o homicídio, que priva da vida, do que o adultério, que torna incerta a prole nascitura. E o adultério é mais grave que o furto, relativo aos bens exteriores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora, por via dos sentidos, o próximo seja mais conhecido que Deus, contudo, o amor de Deus é a razão do amor do próximo, como a seguir ficará claro (IIa IIae, q. 25, a. 1; IIa IIae, q. 26, a. 2). Por isso é que se estabeleceram, em primeiro lugar, os preceitos que ordenam para Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Deus é a causa universal e o princípio da existência de todas as coisas, assim o pai é o princípio da existência do filho. Por isso era conveniente, depois dos preceitos relativos a Deus, estabelecer o concernente aos pais. Mas a objeção colhe, quando os preceitos afirmativos e os negativos respeitam ao mesmo gênero de obras. Embora também, neste ponto, não tenha omnímota eficácia. Pois, na execução de uma obra, hão-se primeiro extirpar os vícios que semear as virtudes, conforme àquilo da Escritura (Sl 33, 15): Desvia-te do mal e faze o bem; (Is 1, 16-17), cessai d' obrar perversamente, aprendei a fazer o bem. Contudo, quanto ao conhecimento, a virtude precede o pecado, pois, pelo reto é que se conhece o oblíquo, como diz Aristóteles. Ora, pela lei

se conhece o pecado, no dizer da Escritura (Rm 3, 20). E sendo assim, o preceito afirmativo devia ser posto em primeiro lugar. A razão da ordem porém não é esta, mas a exposta acima. Porque, nos preceitos referentes a Deus, concernentes à primeira tábua, está posto em último lugar o preceito afirmativo, porque a sua transgressão implica menor reato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o pecado intencional tenha precedência quanto à execução, contudo a razão lhe apreende a proibição posteriormente.

Art. 7 — Se os preceitos do decálogo foram dados convenientemente.

(IIª-IIª^{ae}, q. 122, a. 2 sqq.; III Sent., dist. XXXVII, a. 2, qª 1).

O sétimo discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo foram dados inconvenientemente.

1. — Pois, os preceitos afirmativos ordenam para os atos virtuosos; ao passo que os negativos os separam dos atos viciosos. Ora, em qualquer matéria, virtudes e vícios entre si se opõem. Logo, em qualquer matéria, sobre que verse um preceito do decálogo, devia se estabelecer um preceito afirmativo e um negativo. Logo, inconvenientemente se estabeleceram certos afirmativos e certos, negativos.

2. Demais. — Isidoro diz: toda lei se funda na razão. Ora, todos os preceitos do decálogo concernem à lei divina. Logo, de todos se devia dar a razão, e não só do primeiro e do terceiro.

3. Demais. — Pela observação dos preceitos merecemos prêmios, de Deus. Ora, as promessas divinas concernem os prêmios dos preceitos. Logo, devia se fazer uma promessa relativa a cada preceito e não só, ao primeiro e ao quarto.

4. Demais. — A lei antiga é chamada a lei do temor porque pela cominação de penas induzia à observação dos preceitos. Ora, todos os preceitos do decálogo pertencem à lei antiga. Logo, em todos se devia fazer a cominação da pena e não só no primeiro e no segundo.

5. Demais. — Todos os preceitos de Deus devem-se conservar na memória, conforme a Escritura (Pr 3, 3): Grava-os sobre as tábuas do teu coração. Logo é inconveniente fazer menção da memória só no terceiro preceito. Por onde, os preceitos do decálogo foram dados inconvenientemente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 11, 21): Deus fez todas as coisas com conta e peso e medida. Logo, com maior razão, observou modo conveniente no dar os preceitos da sua lei.

SOLUÇÃO. — Nos preceitos da lei divina está contida a máxima sabedoria; por isso, diz a Escritura (Dt 4, 6): Esta é a vossa sabedoria e inteligência aos povos. Ora, do sapiente é próprio dispor todas as coisas em devido modo e ordem. Por onde é manifesto, que os preceitos da lei foram ministrados de modo conveniente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A afirmação implica sempre a negação do contrário; mas nem sempre, da negação de um contrário, resulta a afirmação do outro. Assim, resulta sempre de que, se alguma coisa é branca, não é negra; mas não se pode dizer que, se não é negra, é portanto branca; por ter a negação maior extensão que a afirmação. Daí vem que o preceito negativo — não se deve fazer injúria a outrem — estende-se a maior número de pessoas, conforme o primeiro ditame da razão, do que o preceito pelo qual se deve prestar a outrem um obséquio ou um benefício. Pois, primeiramente, o ditame da razão implica, que devemos fazer benefícios ou serviços aqueles de quem recebemos benefícios, se ainda não os recompensamos. Mas duas pessoas há cujos benefícios ninguém

pode suficientemente pagar: Deus e o próprio pai, como diz Aristóteles. Por isso, estabeleceram-se só dois preceitos afirmativos: um, que manda honrar os pais; outro, sobre a celebração do sábado, em comemoração dos benefícios divinos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos puramente morais têm razão manifesta; por isso, não era necessário acrescentar-lhes nenhuma outra. Mas a certos preceitos se acrescenta um cerimonial determinativo do preceito moral comum. Assim, ao primeiro: Não farás imagem de escultura; e no terceiro é determinado o dia do sábado. Por isso, num e noutro caso, era preciso assinalar a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens, de ordinário, dirigem os seus atos para alguma utilidade. Por isso, era necessário estabelecer a promessa de um prêmio, naqueles preceitos dos quais não se via proceder nenhuma utilidade, mas antes, serem impedimentos dela. Ora, como os pais cada vez mais se vão separando de nós, deles não esperamos nenhuma utilidade. Por onde, ao preceito que manda honrá-los se acrescentou uma promessa. Semelhantemente, quanto ao que proíbe a idolatria, que os homens consideravam como obstáculo a uma utilidade aparente, que criam poder conseguir, por pactos feitos com os demônios.

RESPOSTA À QUARTA. — As penas sobretudo são necessárias contra os inclinados ao mal, como diz Aristóteles. Por onde, a lei acrescenta a cominação de penas só naqueles preceitos, que supõem inclinação para o mal. Ora, os homens eram inclinados à idolatria, por causa do costume geral das nações. Semelhantemente, são também inclinados ao perjúrio, por causa da freqüência do juramento. Por isso, aos dois primeiros preceitos se acrescentou uma cominação.

RESPOSTA À QUINTA. — O preceito sobre o sábado foi estabelecido como comemorativo do benefício passado. Por isso, nele especialmente se faz menção da memória. — Ou, porque o preceito sobre o sábado tem uma determinação adjunta, que não é da lei da natureza; e portanto, esse preceito precisava de uma advertência especial.

Art. 8 — Se os preceitos do decálogo admitem dispensa.

(Supra, q. 94, a. 5, ad 2.; II^a-II^{ae}, q. 104, a. 5, ad 2; Sent., dist. XLVII, a.4; III, dist. XXXVII, a. 4; De Malo, q. 3, a. 1, ad 17; q. 15, a. 1, ad 8).

O oitavo discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo admitem dispensa.

1. — Pois, os preceitos do decálogo são de direito natural. Ora, o justo natural admite, em certos casos, exceções e é mutável, assim como a natureza humana, no dizer do Filósofo. Ora, a deficiência da lei, em certos casos particulares, é a razão da dispensa, como já se disse (q. 96, a. 6; q. 97, a. 4). Logo, os preceitos do decálogo admitem dispensa.

2. Demais. — O homem está para a lei humana como Deus para a lei divina. Ora, o homem pode ser dispensado do preceito legal, que ele mesmo estabeleceu. Logo, tendo sido os preceitos do decálogo instituídos por Deus, resulta que Deus pode dispensar neles. Ora, os prelados desempenham, na terra, o papel de Deus, conforme àquilo do Apóstolo (2 Cor 2, 10): pois eu também, se dei alguma coisa, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. Logo, também os prelados podem dispensar nos preceitos do decálogo.

3. Demais. — Entre os preceitos do decálogo está incluída a proibição do homicídio. Ora, os homens podem dispensar neste preceito; assim quando, segundo os preceitos da lei humana, certos, como os

malfeitores ou os inimigos da pátria, são mortos licitamente. Logo, os preceitos do decálogo admitem dispensa.

4. Demais. — A observância do sábado está contida entre os preceitos do decálogo. Ora, houve dispensa neste preceito, conforme a Escritura (1 Mc 2, 4): Tomaram naquele dia esta resolução dizendo: Todo homem, quem quer que ele seja, que nos atacar em dia de sábado, não façamos dificuldade de pelejar contra ele. Logo, os preceitos do decálogo admitem dispensa.

Mas, *em contrário*, na Escritura (Is 24, 5), certos são censurados porque mudaram o direito, romperam a aliança sempiterna; e isto se deve entender sobretudo dos preceitos do decálogo. Logo, estes não podem sofrer mudança por dispensa.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 96, a. 6; q. 97, a. 4), deve-se dispensar nos preceitos, quando ocorrer algum caso particular, em que, observadas as palavras da lei, contrariar-se-ia a intenção do legislador. Ora, a intenção de qualquer legislador se ordena, primeiro e principalmente, para o bem comum; e segundo, para a ordem da justiça e da virtude, pela qual se conserva o bem comum e a ele se chega. Portanto, se estabelecerem preceitos conducentes à conservação mesma do bem comum, ou, à ordem mesma da justiça e da virtude, tais preceitos exprimem a intenção do legislador, e portanto não admitem dispensa. Por exemplo, se uma comunidade estabelecesse como preceito, que ninguém deve destruir a república, nem entregar a cidade aos inimigos; ou que ninguém deve fazer nada de injusto ou de mal, tais preceitos não admitiriam dispensa. Mas se estabelecesse outros, ordenados para estes, que lhes determinassem certos modos especiais, estes poderiam admitir dispensa, quando a omissão deles, em certos casos particulares, não prejudicasse aos primeiros, expressivos da intenção do legislador. Assim se, para a conservação da república, uma cidade estabelecesse que certos, de cada aldeia, velassem pela guarda da outra cidade sitiada, poderiam alguns ser disso dispensados, em vista de uma utilidade maior.

Ora, os preceitos do decálogo exprimem a intenção mesma de Deus legislador. Pois, os da primeira tábua, que ordenam para ele, contêm a ordem mesma para o bem comum e final, que é Deus. E os da segunda, a ordem da justiça a ser observada entre os homens, de modo que, p. ex., a ninguém se lhe faça o que se lhe não deve fazer, e a cada um lhe seja pago o devido; pois, a esta luz é que devem ser entendidos os preceitos do decálogo. Logo, esses preceitos são absolutamente indispensáveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo não se refere ao justo natural, que contém a ordem mesma da justiça; pois, a observância da justiça não admite nenhuma exceção. Mas ele se refere a determinados modos de observá-la, que sofrem exceção, em certos casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Apóstolo (2 Tm 2, 13), Deus permanece fiel, não pode negar-se a si mesmo. Ora, negar-se-ia a si mesmo, se, sendo a própria justiça, ele próprio lhe eliminasse a ordem. Portanto, Deus não pode dispensar o homem de tender ordenadamente para si, ou de sujeitar-se à ordem da sua justiça, mesmo, em matéria conducente a se ordenarem os homens uns para os outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O decálogo proíbe matar a outrem, na medida em que esse ato tem natureza de indébito; pois, então, esse preceito exprime a essência mesma da justiça. Ora, a lei humana não pode conceder seja lícito matar alguém indebitamente. Não é porém indevido matar os malfeitores ou os inimigos da república. Por isso, tal não contraria ao preceito do decálogo; nem tal morte constitui o homicídio proibido pelo preceito, como diz Agostinho. E semelhantemente, privar do seu a quem devidamente deve ser privado não é o furto nem a rapina proibidos pelo preceito do decálogo. Por isso, quando os filhos de Israel, por preceito de Deus, espoliaram os egípcios, não cometeram furto; pois

deviam fazê-lo por sentença divina. — Semelhantemente, quando Abraão consentiu em matar o filho, não consentiu num homicídio, porque devia matá-lo, por mandado de Deus, senhor da vida e da morte. Pois, Ele é quem infligiu a pena de morte a todos os homens, justos e injustos, por causa do pecado do primeiro pai. E o homem que for executor de tal sentença, por autoridade divina, não será homicida, como não o é Deus. — Do mesmo modo ainda, Oséas, tendo tido relação com uma esposa fornicária ou uma mulher adúltera, não cometeu adultério nem fornicou; porque buscou a que era sua por ordem de Deus, autor da instituição do matrimônio. — Assim pois, os referidos preceitos do decálogo, quanto à razão de justiça que contêm, são imutáveis. Mas, são mutáveis no tocante a alguma determinação, quando se aplicam a casos particulares, p. ex., quanto a saber-se se há ou não homicídio, furto ou adultério. E isso, ora, pela só autoridade divina, no caso do que só por Deus foi instituído, como o matrimônio e instituições semelhantes; ora, também por autoridade humana, em matéria cometida à jurisdição dos homens; pois, estes governam em nome de Deus, neste ponto, e não em relação a tudo.

RESPOSTA À QUARTA. — A resolução de que se trata foi, antes, interpretação, que dispensa no preceito. Pois, não se considera como violador do sábado quem obra por necessidade da salvação humana, como o Senhor o mostra (Mt 12, 3 ss).

Art. 9 — Se o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.

(Supra, q. 96, a. 3, ad 2; II^a-II^{ae}, q. 44, a. 4, ad 1; II Sent., dist. XXVIII, a. 3; IV, dist. XV, q. 3. a. 4. q^a 1. ad 3).

O nono discute-se assim. — Parece que o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.

1. — Pois, o modo da virtude está em praticarmos justamente atos justos; fortemente, atos fortes, e assim com as demais virtudes. Ora, a Escritura ordena (Dt 26, 20): administrarás a justiça com retidão. Logo, o modo da virtude está na alçada do preceito.

2. Demais. — O que está na intenção do legislador é o que sobretudo está na alçada do preceito. Ora, essa intenção visa principalmente tornar os homens virtuosos, como diz Aristóteles. E sendo próprio do homem virtuoso agir virtuosamente, o modo da virtude há de estar na alçada do preceito.

3. Demais. — O modo da virtude está propriamente em agirmos voluntária e deleitavelmente. Ora, isto está na alçada do preceito da lei divina. Pois, diz a Escritura (Sl 99, 2): servi ao Senhor em alegria; e (2 Cor 9, 7): não com tristeza, nem como por força, porque Deus ama ao que dá com alegria; ao que a Glosa diz: tudo o que fizeres falo com alegria, e falo-as bem; se porém o fizeres com tristeza, o jeito vem de ti, mas não o fizeste tu. Logo, o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.

Mas, *em contrário*. — Ninguém pode obrar como o virtuoso, sem ter o hábito da virtude, como está claro no Filósofo. Ora, quem quer que, transgrida o preceito da lei merece pena. Donde se seguiria que todo aquele que não tivesse o hábito da virtude mereceria pena por tudo o que fizesse. Ora, isto é contra a intenção da lei, que visa induzir o homem à virtude, acostumando-o às boas obras. Logo, o modo da virtude não está na alçada do preceito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 3 ad 2), o preceito de lei tem força coativa. Por onde, aquilo a que a lei obriga entra diretamente no seu preceito. Ora, a coação da lei se realiza pelo medo da pena, como diz Aristóteles. Pois, está propriamente na alçada do preceito da lei, aquilo pelo que ela inflige uma pena. No instituir porém a pena, a lei divina procede diferentemente da humana. Pois, a pena da lei não é infligida senão relativamente àquilo de que o legislador tem que julgar; porque a lei pune em virtude de um juízo. Ora, os homens autores da lei não devem julgar senão dos atos externos,

porque vêem o que está patente, como diz a Escritura (1 Sm 16, 7). E só Deus, autor da lei divina, é que pode julgar dos movimentos interiores das vontades, segundo àquilo da Escritura (Sl 7, 10): Deus, que sonda os corações e as entranhas.

Ora, a esta luz, devemos dizer, que o modo da virtude, sob certo aspecto, é levado em consideração pela lei humana e pela divina; sob outro, pela lei divina e, não, pela humana; e, enfim, sob um terceiro, nem pela lei humana, nem pela divina. Pois, esse modo consiste em três coisas, segundo o Filósofo. A primeira em obrarmos cientemente; o que é julgado, tanto pela lei divina, como pela humana. Pois, é acidental o que fazemos por ignorância. E assim, por ignorância, os atos humanos são julgados dignos de pena ou de vênia, tanto pela lei humana, como pela divina. — A segunda consiste em obrarmos voluntariamente, ou por eleição, e eleição de um objeto particular, o que implica um duplo movimento interior — o da vontade e o da intenção, de que já tratamos (q. 8; q. 12), e das quais a lei humana não pode julgar, mas só, a divina. Pois, a lei humana não pode punir quem quer matar, mas não matou. Ao passo que a lei divina o pune, conforme a Escritura (Mt 5, 22): todo o que se ira contra seu irmão será réu no juízo. — A terceira consiste em agirmos e conservarmo-nos firme e imovelmente. E esta firmeza pertence propriamente ao hábito, i. é, está em obrarmos por um hábito enraigado. Ora, neste ponto, o modo da virtude não está na alçada do preceito nem da lei divina, nem da humana. Pois, nem pelos homens, nem por Deus é punido, como transgressor do preceito, quem retribui aos pais a honra devida, embora sem o hábito da piedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O modo de praticar um ato de justiça, pertencente ao preceito, é praticá-lo segundo a ordem do direito, e não pelo hábito da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas coisas visa a intenção do legislador. Uma é a para a qual, pelo preceito da lei, quer levar, e essa é a virtude. Outra é a sobre a qual quer fazer o preceito, e esta é a que leva ou dispõe para a virtude, a saber, o ato de virtude. Pois, o fim do preceito não se confunde com o seu objeto; assim como, no demais, o fim não se identifica com os meios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Praticar sem tristeza obras de virtude entra no preceito da lei divina, porque quem quer que obre com tristeza não obra voluntariamente. Mas, obrar deleitavelmente, ou com ledice e alegria, está, de certo modo, no preceito, i. é, enquanto que a deleitação resulta do amor de Deus e do próximo, incluídos no preceito, por ser o amor a causa da deleitação. Mas, de outro modo, não está, enquanto que a deleitação resulta do hábito; porque a deleitação na obra é sinal de um hábito existente, como diz Aristóteles. Pois, um ato pode ser deleitável pelo fim ou pela conveniência com o hábito.

Art. 10 — Se o modo da caridade está na alçada do preceito da lei divina.

(III Sent., dist. :XXXVI, a. 6; De Verit., q. 23, a. 7, ad 8; q. 24, a. 12. ad 16; De Malo, q. 2, a. 5, ad 7).

O décimo discute-se assim. — Parece que o modo da caridade está na alçada do preceito da lei divina.

1. — Pois, diz a Escritura (Mt 19, 17): se tu queres entrar na vida, guarda os mandamentos; por onde se vê que a observância dos mandamentos basta para fazer entrar na vida. Ora, para isso não bastam as boas obras, se não forem feitas pela caridade, conforme a Escritura (1 Cor 13, 3): E se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, e se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Logo, o modo da caridade está na alçada do preceito.

2. Demais. — Ao modo da caridade propriamente pertence fazer tudo por Deus. Ora, isto está na alçada do preceito, conforme diz o Apóstolo (1 Cor 10, 31): fazei tudo para a glória de Deus. Logo, o modo da caridade está na alçada do preceito.

3. Demais. — Se o modo da caridade não estivesse na alçada do preceito, poderíamos cumprir os preceitos da lei, sem a caridade. Ora, o que podemos fazer sem a caridade, podemos fazer sem a graça, que sempre a acompanha. Logo, podemos cumprir os preceitos da lei, sem a graça, o que é o erro pelagiano, como está claro em Agostinho. Logo, o modo da caridade está na alçada do preceito.

Mas, *em contrário*, todo aquele que não observa o preceito, peca mortalmente. Se, pois, o modo da caridade é da alçada do preceito — quem fizer qualquer obra, sem caridade, pecará mortalmente. Ora, quem não tem caridade obra sem ela, e portanto, peca mortalmente em tudo o que fizer, embora seja o ato bom. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. — No tocante a este assunto emitiram-se duas opiniões. — Uns consideram, absolutamente, o modo da caridade como da alçada do preceito. Mas não é impossível observe o preceito quem não tem caridade, pois pode dispor-se do modo a Deus lha infundir. E nem peca sempre mortalmente quem, sem a caridade, pratica o bem; porque obrar pela caridade é um preceito afirmativo, que não obriga sempre, senão só no tempo em que a tiver. — Outros porém disseram que, absolutamente, o modo da caridade não está na alçada do preceito.

Ora, ambas, a certo respeito, exprimem a verdade; pois, o ato de caridade pode ser considerado à dupla luz. — Primeiro, enquanto é, em si mesmo, um ato. E deste modo cai sob a alçada da lei, o que é especialmente determinado sobre a caridade, a saber: Amarás ao Senhor teu Deus, e, amarás ao teu próximo. E neste ponto a primeira opinião exprime a verdade. Pois, não é impossível observar o preceito sobre o ato de caridade, porque podemos nos dispor a tê-la; e, quando a tivermos, podemos usar dela. — Em segundo lugar, pode ser considerado o ato de caridade enquanto modo dos atos das outras virtudes; i. é, enquanto os atos das outras virtudes se ordenam para ela, que é o fim do preceito, como diz a Escritura (1 Tm 1, 5). Pois, como já dissemos (q. 12, a. 4), a intenção do fim é um certo modo formal do ato ordenado para o fim. E sendo assim, é verdadeira a segunda opinião, pela qual o modo da caridade não é da alçada do preceito. Isto é, o preceito — honra ao pai — não inclui o honrá-lo pela caridade, mas somente, honrá-lo. Por onde, quem honra ao próprio pai, embora sem caridade, não se torna transgressor desse preceito, embora o seja do que preceitua o ato de caridade, por cuja transgressão merece uma pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor não disse — se tu queres entrar na vida, guarda um mandamento — mas — guarda todos os mandamentos. Entre os quais também está o do amor de Deus e do próximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No preceito da caridade está incluído o amar a Deus de todo o coração; e isso implica em referir tudo a Deus. Portanto, o homem não pode cumprir o preceito da caridade, se não referir tudo a Deus. Por onde, quem honra aos pais está obrigado a honrá-los pela caridade, não por força do preceito — Honra a teus pais — mas, por força do outro — Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração. E como estes são dois preceitos afirmativos que não obrigam para sempre, podem obrigar em tempos diversos. E assim, pode alguém cumprir o preceito de honrar os pais sem transgredir o outro, sobre a omissão do modo da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não pode observar todos os preceitos da lei, sem cumprir o da caridade; porque isso não o fará sem a graça. Portanto, é impossível o que disse Pelágio, que o homem pode cumprir a lei sem a graça.

Art. 11 — Se se distinguem convenientemente outros preceitos morais da lei, além do decálogo.

(Supra. a. 3).

O undécimo discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se distinguem outros preceitos morais da lei, além do decálogo.

1. — Pois, como diz o Senhor (Mt 22, 40), destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas. Ora, estes dois preceitos se explicam pelos dez do decálogo. Logo, não é necessário se estabeleçam outros preceitos morais

2. Demais. — Os preceitos morais distinguem-se dos judiciais e dos cerimoniais, como já se disse (q. 99, a. 3, a. 4). Ora, as determinações dos preceitos morais comuns pertencem aos judiciais e aos cerimoniais; pois, esses preceitos morais comuns estão contidos no decálogo, ou mesmo, a ele se pressupõem, como se disse (a. 3). Logo, é inconveniente estabelecerem-se outros preceitos morais, além do decálogo.

3. Demais. — Os preceitos morais respeitam os atos de todas as virtudes, como já se disse (a. 2). Por onde, assim como a lei estabelece preceitos morais, além do decálogo, relativos à latria, à liberalidade, à misericórdia, à castidade; assim também deveria ter estabelecido relativos às demais virtudes, p. ex., à da fortaleza, da sobriedade, e outras; e entretanto não o fez. Logo, não se distinguem convenientemente, na lei, outros preceitos morais, além do decálogo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 18, 8): A lei do Senhor, que é imaculada, converte as almas. Ora, também pelos outros preceitos morais, acrescentados ao decálogo, o homem se conserva sem a mácula do pecado, e a sua alma se converte para Deus. Logo, pertencia à lei estabelecer também outros preceitos morais.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 99, a. 3, a. 4), os preceitos judiciais e os cerimoniais têm força de lei em virtude da só instituição; pois antes de terem sido instituídos não importava que se agisse de um ou de outro modo. Ao passo que os preceitos morais têm eficácia pelo próprio ditame da razão natural, mesmo que nunca sejam determinados por lei. Ora, estes preceitos têm três graus. — Assim, uns são certíssimos e de tal modo manifestos, que não precisam de publicação, como os atinentes ao amor de Deus e do próximo, e semelhantes, conforme já dissemos (a. 3), que são quase os fins dos preceitos. Por onde, quanto a eles, não pode errar o juízo da razão de ninguém. — Outros porém são mais determinados, cuja razão qualquer, mesmo um simples homem vulgar, pode facilmente compreender. E contudo, como algumas vezes, em relação a estes, o juízo humano pode estar pervertido, precisam de publicação. E tais são os preceitos do decálogo. — Outros enfim há, cuja razão não é manifesta a todos, mas só aos sábios; e esses são os preceitos morais, acrescentados ao decálogo, dados por Deus ao povo, por meio de Moisés e Aarão.

Mas, como o manifesto é o princípio pelo qual conhecemos o que não o é, os preceitos morais, acrescentados ao decálogo, reduzem-se aos deste, a modo de adição com eles. — Pois, o primeiro preceito do decálogo proíbe o culto dos outros deuses, a que se acrescentaram outros preceitos

proibitivos detudo o que se funda no culto dos ídolos, como está na Escritura (Dt 18, 10-11): Nem se ache entre vós quem pretenda purificar seu filho ou filha, fazendo-os passar pelo fogo; nem quem seja feiticeiro, ou encantador, nem quem consulte aos pilões ou adivinhos, ou indague dos mortos a verdade. — O segundo preceito proíbe o perjúrio, ao qual se acrescenta a proibição da blasfêmia (Lv 24, 15 ss) e a da falsa doutrina (Dt 13). — Ao terceiro se acrescentam todos os preceitos cerimoniais. — Ao quarto, sobre a honra devida aos pais, acrescenta-se o de honrar aos velhos, conforme o lugar (Lv 19, 32): Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho. E, em geral, todos os preceitos, que mandam reverenciar os maiores, ou beneficiar os iguais ou os menores. — Ao quinto preceito, sobre a proibição do homicídio, acrescenta-se a do ódio ou de qualquer violência contra o próximo, conforme o lugar (Lv 19, 16): Não conspirarás contra o sangue do teu próximo; e também a proibição do ódio fraterno, conforme aquilo (Lv 19, 17): Não aborrecerás o teu irmão no teu coração. — Ao sexto preceito, sobre a proibição do adultério, acrescenta-se o que proíbe o meretrício (Dt 23, 17): Não haverá entre as filhas de Israel mulher prostituta, nem fornicador nos filhos de Israel; e também a proibição do vício contra a natureza (Lv 18, 22-23): Não usarás do macho como fosse fêmea; não te ajuntarás com animal algum. — Ao sétimo, sobre a proibição do furto, acrescenta-se o que proíbe a usura (Dt 23, 19): Não emprestarás com usura a teu irmão; e a proibição da fraude (Dt 25, 13): Não terás no teu saco diversos pesos; e, universalmente, tudo o que pertence à proibição da calúnia e da rapina. — Ao oitavo, que proíbe o falso testemunho, acrescenta-se a proibição do falso juízo (Ex 23, 2): Nem em juízo te deixarás arrastar do sentimento do maior número, para te desviares da verdade. E a proibição da mentira, como no mesmo cap. se acrescenta: Fugirás à mentira; e a da detração, conforme outro lugar (Lv 19, 16): Não serás delator de crimes, nem mexeriqueiro entre o povo. — Enfim, aos outros dois preceitos nada se acrescentou, porque proibem universalmente todas as más concupiscências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao amor de Deus e do próximo se ordenam certos preceitos do decálogo, conforme a razão manifesta de débito; outros, porém, conforme uma razão mais oculta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos cerimoniais e os judiciais são determinativos dos preceitos do decálogo, por força da instituição; e não por força do instinto natural, como os preceitos morais a eles acrescentados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos da lei se ordenam ao bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). E como as virtudes, que ordenam para outrem, visam diretamente o bem comum; e semelhantemente a virtude da castidade, enquanto o ato de geração serve ao bem comum da espécie, por isso se estabeleceram diretamente preceitos sobre essas virtudes, tanto os do decálogo, como os que se lhes acrescentaram. Quanto ao ato de fortaleza, deu-se um preceito a ser proposto pelos chefes, que exortam à guerra, empreendida pelo bem comum, como está claro quando se ordena ao sacerdote (Dt 20, 3): não temais, não receeis. Semelhantemente, do ato da gula cometeu-se a proibição à advertência paterna, porque contraria o bem doméstico; por onde, diz a Escritura, da pessoa dos pais (Dt 21, 20): despreza ouvir as nossas admoestações, passa a vida em comezainas e dissoluções e banquetes.

Art. 12 — Se os preceitos morais da lei antiga justificavam.

(Supra, q. 98, a. 1; III Sent., dist. XL, a.3; Ad Rom., cap. II, lect. III; cap. III lect. II; Ad Galat., cap. II, lect; cap. III, lect. IV).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que os preceitos morais da lei antiga justificavam.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 2, 13): Porque não são justos diante de Deus os que ouvem a lei; mas os que fazem o que manda a lei serão justificados. Ora, obedientes à lei são os que lhe cumprem os preceitos. Logo, esses preceitos, cumpridos, justificavam.

2. Demais. — A Escritura diz (Lv 18, 5): Guardai as minhas leis e mandados, os quais fazendo o homem, viverá neles. Ora, a vida espiritual o homem a vive pela justiça. Logo, os preceitos da lei, sendo cumpridos, justificavam.

3. Demais. — A lei divina é mais eficaz que a humana. Ora, esta justifica, pois há uma certa justiça em lhe cumprir os preceitos. Logo, os preceitos da lei justificavam.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (2 Cor 3, 6): A letra mata. O que, segundo Agostinho, também se entende dos preceitos morais. Logo, estes não justificavam.

SOLUÇÃO. — Própria e primariamente chama-se a quem tem saúde, são; e em significação derivada, ao que exprime ou conserva a saúde. Assim também, em sentido próprio e primário, chama-se justificação à prática mesma da justiça; e em sentido derivado e quase impróprio, pode-se chamar justificação à figuração da justiça ou à disposição para ela. E desses dois modos é manifesto, que os preceitos da lei justificavam, por disporem os homens para a graça de Cristo justificante, a qual também figuravam. Pois, como diz Agostinho, também a vida do povo judaico era profética e figurativa de Cristo.

Se porém nos referimos à justificação propriamente dita, então devemos considerar que a justiça pode ser tomada como habitual, ou como atual. E a esta luz, a justificação tem duplo sentido: Num, é porque o homem se torna justo, adquirindo o hábito da justiça; noutra, significa a execução dos atos de justiça, e neste sentido a justificação nada mais é do que a execução da justiça. — Como as outras virtudes porém, a justiça pode ser considerada como adquirida e infusa, conforme do sobredito resulta (q. 63, a. 4). A adquirida é causada pelas obras. Ao passo que a infusa, por Deus mesmo, por meio da sua graça. E esta é a verdadeira justiça, de que agora tratamos, pela qual somos considerados justos, em Deus, conforme a Escritura (Rm 4, 2): Se Abraão foi justificado pelas obras, tem de que se gloriar, mas não, diante de Deus. Por onde, esta justiça não podia ser causada pelos preceitos morais, relativos aos atos humanos. E por aí os preceitos morais não podiam justificar, causando a justiça. Se porém considerarmos a justiça como a execução da mesma, então todos os preceitos da lei justificavam, por conterem o que é em si mesmo justo, mas de modos diversos. Assim, os preceitos cerimoniais continham, certo, a justiça em si mesma e em geral, enquanto se manifestava no culto de Deus. Mas, em especial, não a continham, em si mesma, senão pela só determinação da lei divina. Por isso, destes preceitos se diz, que não justificavam senão pela devoção e obediência dos que lhes praticavam os ditames. Por outro lado, os preceitos morais e os judiciais continham o que era em si mesmo justo, em geral, ou também em especial. Mas os preceitos morais continham o que era em si mesmo justo, conforme a justiça geral, que é toda a virtude, como diz Aristóteles; ao passo que os preceitos judiciais pertenciam à justiça especial, relativa aos contratos que na vida, os homens pactuam entre si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo, no lugar citado, toma a justificação no sentido de execução da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Do que cumpre os preceitos da lei se diz que vive neles, por não incorrer na pena de morte, que a lei infligia aos transgressores. E neste sentido é que determina o Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos da lei humana justificam pela justiça adquirida, da qual agora não tratamos, senão só da que justifica perante Deus.

Questão 101: Dos preceitos cerimoniais em si mesmos.

Em seguida devemos tratar dos preceitos cerimoniais. Primeiro, em si mesmos. Segundo, da causa deles. Terceiro, da duração dos mesmos.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a razão dos preceitos cerimoniais está em serem concernentes ao culto de Deus.

(Supra, q. 99, a. 3; infra, q. 104, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a razão dos preceitos cerimoniais não está em concernirem ao culto de Deus.

1. — A lei antiga impunha aos judeus certos preceitos sobre a abstinência dos alimentos, como se vê na Escritura (Lv 11); e também proibia o uso de certas vestes (Lv 19, 19): Não usarás de vestido que seja tecido de fios diferentes. E ainda (Nm 15, 38): que se façam umas guarnições nos remates das suas capas. Ora, estes não são preceitos morais, porque não permaneceram na lei nova; e nem judiciais, por não dizerem respeito a juízos dirimentes de questões entre as partes. Logo, são cerimoniais, mas, que em nada concernem ao culto de Deus. Portanto, não é da essência dos preceitos cerimoniais serem concernentes ao culto de Deus.

2. Demais. — Certos consideram cerimoniais os preceitos concernentes às solenidades, quase assim chamados por causa dos círios que se nelas acendiam. Ora, além das solenidades, há muitas mais cerimônias concernentes ao culto de Deus. Donde se conclui que os preceitos cerimoniais da lei não se chamam assim por concernirem ao culto de Deus.

3. Demais. — Certos consideram os preceitos cerimoniais como quase normas, i. é, regra da salvação; pois, *chaireem grego* significa *salve*, em latim. Ora, todos os preceitos da lei são regras de salvação, e não só os atinentes ao culto de Deus. Logo, não se chamam cerimoniais só os preceitos concernentes ao culto de Deus.

4. Demais. — Rabbi Moisés diz que se chamam preceitos cerimoniais aqueles cuja razão não é manifesta. Ora, muitos dos preceitos concernentes ao culto de Deus tem razão manifesta, como, a observância do sábado, a celebração da Páscoa e da Scenopegia, e muitas outras, cuja razão é sinalada na lei. Logo, cerimoniais não são os preceitos concernentes ao culto de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ex 18, 19-20): Presta-te ao povo naquelas coisas que dizem respeito a Deus, para lhes ensinares as cerimônias e o modo com que devem honrar a Deus.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 99, a. 4), os preceitos cerimoniais determinam os preceitos morais relativos a Deus, assim como os judiciais os determinam em relação ao próximo. Ora, o homem se ordena para Deus por meio do culto devido. Por onde, cerimoniais propriamente se chamam os preceitos concernentes ao culto de Deus. E a razão deste nome já a demos antes, quando distinguimos esses preceitos, dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao culto de Deus não dizem respeito só os sacrifícios e coisas semelhantes, considerados como se ordenando a Deus imediatamente, mas também a preparação conveniente dos ministros do culto a Deus devido. Assim, em tudo, os meios conducentes ao fim pertencem à ciência do fim. Ora, esses preceitos sobre as vestes e os alimentos dos ministros de

Deus, estabelecidos pela lei, e outros semelhantes, respeitam-lhes de certo modo a preparação a fim de serem idôneos para tal culto; assim como os que estão a serviço do rei seguem certas observâncias especiais. Por isso, tais preceitos estão contidos nos cerimoniais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa derivação do nome em questão não parece muito apropriada; sobretudo por não ser freqüente ler-se, na lei, que se acendessem círios nas solenidades; senão que, no próprio candelabro, eram preparadas lâmpadas com azeite de oliveira como está claro na Escritura (Lv 24, 2). Contudo, pode-se dizer, que nas solenidades tudo o mais pertencente ao culto de Deus era diligentemente observado; e sendo assim, na observância das solenidades incluem-se todos os preceitos cerimoniais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também não parece muito apropriada a derivação desse nome, pois, o nome “cerimônia” não é grego, mas latino. Pode-se dizer, contudo, que, vindo de Deus a salvação do homem, são aqueles preceitos sobretudo considerados como regras da salvação, que o ordenam para Deus. E assim, preceitos cerimoniais se chamam os relativos ao culto de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa explicação dos preceitos cerimoniais é de algum modo provável. Não que se chamem cerimoniais por não terem explicação manifesta, mas por ser isso uma consequência. Pois, de os preceitos concernentes ao culto de Deus serem figurativos, como a seguir se dirá (a. 2), procede o não terem a razão manifesta.

Art. 1 — Se a razão dos preceitos cerimoniais está em serem concernentes ao culto de Deus.

(Supra, q. 99, a. 3; infra, q. 104, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a razão dos preceitos cerimoniais não está em concernirem ao culto de Deus.

1. — A lei antiga impunha aos judeus certos preceitos sobre a abstinência dos alimentos, como se vê na Escritura (Lv 11); e também proibia o uso de certas vestes (Lv 19, 19): Não usarás de vestido que seja tecido de fios diferentes. E ainda (Nm 15, 38): que se façam umas guarnições nos remates das suas capas. Ora, estes não são preceitos morais, porque não permaneceram na lei nova; e nem judiciais, por não dizerem respeito a juízos dirimentes de questões entre as partes. Logo, são cerimoniais, mas, que em nada concernem ao culto de Deus. Portanto, não é da essência dos preceitos cerimoniais serem concernentes ao culto de Deus.

2. Demais. — Certos consideram cerimoniais os preceitos concernentes às solenidades, quase assim chamados por causa dos círios que se nelas acendiam. Ora, além das solenidades, há muitas mais cerimônias concernentes ao culto de Deus. Donde se conclui que os preceitos cerimoniais da lei não se chamam assim por concernirem ao culto de Deus.

3. Demais. — Certos consideram os preceitos cerimoniais como quase normas, i. é, regra da salvação; pois, *chaireem* grego significa *salve*, em latim. Ora, todos os preceitos da lei são regras de salvação, e não só os atinentes ao culto de Deus. Logo, não se chamam cerimoniais só os preceitos concernentes ao culto de Deus.

4. Demais. — Rabbi Moisés diz que se chamam preceitos cerimoniais aqueles cuja razão não é manifesta. Ora, muitos dos preceitos concernentes ao culto de Deus tem razão manifesta, como, a

observância do sábado, a celebração da Fase e da Scenopegia, e muitas outras, cuja razão é sinalada na lei. Logo, cerimoniais não são os preceitos concernentes ao culto de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ex 18, 19-20): Presta-te ao povo naquelas coisas que dizem respeito a Deus, para lhes ensinares as cerimônias e o modo com que devem honrar a Deus.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 99, a. 4), os preceitos cerimoniais determinam os preceitos morais relativos a Deus, assim como os judiciais os determinam em relação ao próximo. Ora, o homem se ordena para Deus por meio do culto devido. Por onde, cerimoniais propriamente se chamam os preceitos concernentes ao culto de Deus. E a razão deste nome já a demos antes, quando distinguimos esses preceitos, dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao culto de Deus não dizem respeito só os sacrifícios e coisas semelhantes, considerados como se ordenando a Deus imediatamente, mas também a preparação conveniente dos ministros do culto a Deus devido. Assim, em tudo, os meios conducentes ao fim pertencem à ciência do fim. Ora, esses preceitos sobre as vestes e os alimentos dos ministros de Deus, estabelecidos pela lei, e outros semelhantes, respeitam-lhes de certo modo a preparação a fim de serem idôneos para tal culto; assim como os que estão a serviço do rei seguem certas observâncias especiais. Por isso, tais preceitos estão contidos nos cerimoniais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa derivação do nome em questão não parece muito apropriada; sobretudo por não ser freqüente ler-se, na lei, que se acendessem círios nas solenidades; senão que, no próprio candelabro, eram preparadas lâmpadas com azeite de oliveira como está claro na Escritura (Lv 24, 2). Contudo, pode-se dizer, que nas solenidades tudo o mais pertencente ao culto de Deus era diligentemente observado; e sendo assim, na observância das solenidades incluem-se todos os preceitos cerimoniais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também não parece muito apropriada a derivação desse nome, pois, o nome “cerimônia” não é grego, mas latino. Pode-se dizer, contudo, que, vindo de Deus a salvação do homem, são aqueles preceitos sobretudo considerados como regras da salvação, que o ordenam para Deus. E assim, preceitos cerimoniais se chamam os relativos ao culto de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa explicação dos preceitos cerimoniais é de algum modo provável. Não que se chamem cerimoniais por não terem explicação manifesta, mas por ser isso uma consequência. Pois, de os preceitos concernentes ao culto de Deus serem figurativos, como a seguir se dirá (a. 2), procede o não terem a razão manifesta.

Art. 2 — Se os preceitos cerimoniais são figurativos.

(Infra, q. 103, a. 1, 3; q. 104, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos morais não são figurativos.

1. — Pois, é da obrigação de quem quer que ensine exprimir-se de modo a ser facilmente entendido, como diz Agostinho. E isto é sobretudo necessário na legislação, porque os preceitos da lei são propostos ao povo. Por isso ela deve ser clara, como diz Isidoro. Se portanto, os preceitos foram dados como figurativos de alguma coisa, parece que foram transmitidos inconvenientemente a Moisés, sem manifestarem o que figuravam.

2. Demais. — Todos os atos do culto divino devem revestir-se da máxima dignidade. Ora, fazer uma coisa para representar outra parece ser próprio do teatro ou da poesia. Pois, antigamente, nos teatros, faziam-se umas coisas para representarem feitos de outrem. Logo, conclui-se que tal não se deve fazer no culto de Deus, como já se disse. Logo, os preceitos cerimoniais não devem ser figurados.

3. Demais. — Agostinho diz, que Deus é cultuado sobretudo pela fé, pela esperança e pela caridade: Ora, os preceitos relativos à fé, à esperança e a caridade não são figurativos. Logo, figurativos não devem ser os preceitos cerimoniais.

4. — Demais. — O Senhor diz (Jo 4, 24): Deus é espírito, e em espírito e verdade é que o devem adorar os que o adoram. Ora, a figura não é a verdade mesma; antes, uma se divide da outra por oposição. Logo, os preceitos cerimoniais, pertencentes ao culto de Deus, não devem ser figurativos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Cl 2, 16-17): Ninguém vos julgue pelo comer nem pelo beber, nem por causa dos dias de festa, ou das luas novas, ou dos sábados, que são sombras das coisas vindouras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1; q. 99, a. 3), chamam-se preceitos cerimoniais os ordenados ao culto. Ora, duplo é o culto de Deus — o interno e o externo. Pois, sendo o homem composto de corpo e alma, esta e aquele devem aplicar-se ao culto de Deus, de modo que a alma o cultue com culto interno, e o corpo, com o externo. Por isso, diz a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha alma se regozijaram no Deus vivo. E assim como o corpo se ordena a Deus, pela alma, assim, o culto externo, ao interno. Ora, o culto interno consiste em a alma unir-se com Deus pelo intelecto e pelo afeto. Por onde, segundo os modos diversos por que o intelecto e o afeto, de quem cultua a Deus, se une retamente com ele, assim os modos diversos por que os atos externos do homem se aplicam ao culto de Deus.

Ora, no estado da felicidade futura, o intelecto humano contemplará a verdade divina em si mesma. Por onde, o culto externo não consistirá em nenhuma figura, mas só em louvor a Deus, o que procede do conhecimento interior e do afeto, conforme aquilo da Escritura (Is 51, 3): Nela se achará o gosto e a alegria, ação de graças e voz de louvor.

Ao contrário, no estado da vida presente, não podemos contemplar a divina verdade em si mesma, mas é necessário que o seu raio nos ilumine, sob certas figuras sensíveis, como diz Dionísio; mas, diversamente, conforme os estados diversos do conhecimento humano. — Ora, na lei antiga, nem a verdade divina era em si mesma clara, nem estava ainda preparada a via para chegar a ela, como diz o Apóstolo (Heb 9, 8). Por isso era necessário que o culto externo da lei antiga fosse figurativo, não só da verdade futura, que deverá manifestar-se na pátria celeste, mas também de Cristo, via conducente a essa verdade celeste. — No estado da lei nova, ao contrário, essa via já foi revelada. Por isso não precisa de ser prefigurada como futura, mas deve ser comemorada a modo de passada ou presente; devendo-se prefigurar só a verdade futura da glória ainda não revelada. E isto diz o Apóstolo (Heb 11, 1): a lei tem a sombra dos bens futuros, não a mesma imagem das coisas. Pois, a sombra é menos que a imagem: ao passo que esta pertence à lei nova, aquela pertence à antiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As verdades divinas não devem ser reveladas aos homens, senão de acordo com a capacidade deles; do contrário dar-se-lhes-ia ocasião de caírem, por desprezarem o que não podiam entender. Por isso foi mais útil terem sido os mistérios divinos transmitidos ao povo rude sob o véu de figuras; de modo que os conhecessem implicitamente ao menos, servindo a essas figuras, em honra de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como as criações poéticas não são compreendidas pela razão humana, por causa da deficiência de verdade que encerram, assim também a razão humana não pode

compreender perfeitamente as coisas divinas, por encerrarem verdades que a excedem. Por isso, em um e outro caso, é necessária a representação por meio de figuras sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho se refere, no lugar aduzido, ao culto interno, ao qual contudo é preciso ordenar o externo, como dissemos.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À QUARTA OBJEÇÃO.** — Porque, por Cristo, os homens foram introduzidos, mais plenamente, no culto espiritual de Deus.

Art. 3 — Se deviam ter sido muito os preceitos cerimoniais.

(IV Sent., dist. I, q. 1, a. 5, q^a 2, ad 2; Ad Rom., cap. V. lect. VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não deviam ter sido muitos os preceitos cerimoniais.

1. — Pois, os meios devem ser proporcionados ao fim. Ora, os preceitos cerimoniais, como já se disse (a. 1, a. 2), ordenavam-se ao culto de Deus e a figurar Cristo. Ora, há um só Deus, de quem tiveram o ser todas as coisas; e só um Senhor Jesus Cristo, por quem todos existem, como diz a Escritura (1 Cor 8, 6). Logo, os preceitos cerimoniais não deviam ter-se multiplicado.

2. Demais. — A multidão dos preceitos cerimoniais era ocasião de transgressões, segundo a Escritura (At 15, 10): Porque tentais a Deus, pondo um jugo sobre as cervizes dos discípulos, que nem nossos pais nem nós pudemos suportar? Ora, a transgressão dos preceitos divinos encontra a salvação humana. E toda lei, devendo buscar o bem estar dos homens, como diz Isidoro, resulta que se não deviam ser dado muitos preceitos cerimoniais.

3. Demais. — Os preceitos cerimoniais diziam respeito ao culto externo e material de Deus, como já se disse (a. 2). Ora, a lei devia diminuir esse culto material por se ordenar para Cristo, que ensinou aos homens adorarem a Deus em espírito e em verdade, como está na Escritura (Jo 4, 23). Logo, não se deviam ter dado muitos preceitos cerimoniais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Os 8, 12): Eu lhe tinha prescrito um grande número de leis minhas; e (Jó 11, 6): Para te descobrir os segredos da sua sabedoria, é que a sua lei é de muitas maneiras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 96, a. 1), toda lei é dada a algum povo. Ora, este abrange duas espécies de homens: uns, inclinados ao mal, devem ser coibidos pelos preceitos da lei, como já se disse (q. 95, a. 1); outros, com inclinação para o bem, por natureza, costume, ou, melhor, por graça, e esses devem ser instruídos e melhorados pelo preceito da lei.

Por onde, quanto a essas duas espécies de homens, importava fossem os preceitos cerimoniais da lei antiga multiplicados. Pois, no povo judeu, havendo certos inclinados à idolatria, era necessário fossem desviados desse culto para o de Deus pelos preceitos cerimoniais. E como os homens de muitas maneiras serviam à idolatria, era necessário, ao contrário, fazerem-se muitas instituições para reprimir casos particulares. E além disso, que a esses tais fossem impostos tantos preceitos, de modo a serem quase onerados pela contribuição que deviam dar para o culto de Deus, e assim não lhes sobrasse tempo para servir à idolatria. — Quanto aos inclinados ao bem, também era necessária a multiplicação dos preceitos cerimoniais. E isso para que a mente deles, diversa e mais assiduamente, assim se referisse a Deus; ou também porque o mistério de Cristo, figurado por esses preceitos cerimoniais, trouxe ao mundo muitas utilidades, e muitas considerações se deviam fazer relativas a ele, que era necessário fossem figuradas pelos mesmos diversos preceitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando os meios são suficientes para conduzir ao fim, então basta um meio para um fim; assim, um remédio eficaz basta às vezes, a restaurar a saúde, não sendo então necessário multiplicarem-se os remédios. Mas por causa da sua debilidade e imperfeição, torna-se necessário multiplicar os meios; por isso dão-se muitos remédios a um enfermo, quando um só não basta para curar. Ora, as cerimônias da lei antiga eram imprestáveis e imperfeitas para representar o mistério de Cristo, que é sobreexcelente, e para submeter a mente dos homens a Deus. Por isso, o Apóstolo diz (Heb 7, 18-19): O mandamento primeiro é na verdade abrogado pela fraqueza e inutilidade; porque a lei nenhuma coisa levou à perfeição. Por onde, era necessário que as cerimônias em questão fossem multiplicadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Do legislador sábio é próprio permitir transgressões menores para evitar as maiores. Por onde, nem por evitar a transgressão da idolatria e da soberba, que haveria de prorromper nos corações dos judeus, se cumprissem todos os preceitos da lei, deixou Deus de impor muitos preceitos cerimoniais, que lhes ofereciam facilmente a ocasião de transgredir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei antiga em muitos casos diminuiu o culto material. Para o que estatuiu não se oferecessem sacrifícios em qualquer lugar, nem por quem quer que fosse. E muitos deles estabeleceu para a diminuição do culto externo, como o mesmo Rabbi Moisés Egípcio diz. Era necessário, porém não atenuar a ponto o culto material a Deus, que os homens resvassem no culto dos demônios.

Art. 4 — Se as cerimônias da lei antiga se dividiam convenientemente em sacrifícios, coisas sagradas, sacramentos e observâncias.

(Ad Coloss., cap. II, lect. IV).

O quarto discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei antiga se dividiam inconvenientemente em sacrifícios, coisas sagradas, sacramentos e observâncias.

1. — Pois, as cerimônias da lei antiga figuravam a Cristo. Ora, isto só se fazia pelos sacrifícios, figurativos do sacrifício pelo qual Cristo se entregou a si mesmo por nós outros como oferenda e hóstia a Deus, como diz a Escritura (Ef 5, 2). Logo, só os sacrifícios pertenciam ao cerimonial.

2. Demais. — A lei antiga ordenava-se para a nova. Ora, nesta o sacrifício é o sacramento do altar. Logo, na antiga, não se deviam opor os sacramentos aos sacrifícios.

3. Demais. — Sagrado se chama ao dedicado a Deus; e nesse sentido diziam-se santificados o tabernáculo e os seus vasos. Ora, todas as coisas usadas na cerimônia se ordenavam ao culto de Deus, como se disse (a. 1). Logo, todos eram sagradas, e portanto não se devia considerar como sagrada só uma parte delas.

4. Demais. — Observância vem de observar. Ora, todos os preceitos da lei deviam ser observados, conforme a Escritura (Dt 8, 11): Toma sentido e tem cuidado que jamais te não esqueças do Senhor teu Deus, e que não desprezes os seus preceitos e leis e cerimônias. Logo, as observâncias não deviam ser consideradas como parte das cerimônias.

5. Demais. — As solenidades eram consideradas cerimônias, sendo, como eram, sombra das coisas vindouras, como diz a Escritura (Cl 2, 16-17). Semelhantemente, as oblações, sacrifícios e dons, segundo claramente o diz o Apóstolo (Heb 9, 9). Entretanto, nada disso tudo está contido na enumeração supra. Logo, é inconveniente a referida divisão das cerimônias.

Mas, *em contrário*, a lei antiga designa cada uma dessas preditas cerimônias. — Pois, os sacrifícios são chamados cerimônias (Nm 15, 24): oferecerá um bezerro, com a sua oferenda e libações, como o pede o cerimonial. — Do sacramento da ordem se diz (Lv 7, 35): Esta é a unção d'Arão e de seus filhos nas cerimônias. — Das coisas sagradas também se diz (Ex 38, 21): Estas são as partes, que compunham o tabernáculo do testemunho, nas cerimônias dos Levitas. — Por fim, das observâncias (1 Rs 9, 6): Se vos desviardes de mim, não me seguindo, nem guardando as cerimônias, que eu vos prescrevi.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1, a. 2), os preceitos cerimoniais ordenavam-se ao culto de Deus, no qual podemos considerar o culto em si mesmo, os que cultuavam e os seus instrumentos. — Ora, em si mesmo, o culto consiste nos sacrifícios oferecidos para reverenciar a Deus. — Os instrumentos do culto constituíam as coisas sagradas, como o tabernáculo, os vasos e objetos semelhantes. — Quanto aos que cultuavam, duas considerações podemos fazer: a sua instituição para o culto divino, feita por uma consagração do povo, ou dos ministros, a isto pertence aos sacramentos; e, depois, o modo de vida peculiar deles, pelo qual se distinguiam dos que não cultuavam a Deus, e a isto pertencem as observâncias, p. ex., quanto aos alimentos e às vestes e coisas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Era necessário que os sacrifícios fossem oferecidos em lugares e por homens determinados, o que tudo pertencia ao culto de Deus. Por onde, assim como os sacrifícios significavam Cristo imolado, assim também os sacramentos e as coisas sagradas a eles pertencentes figuravam os sacramentos e as coisas sagradas da lei nova; e as observâncias dos mesmos figuravam o gênero de vida do povo dessa lei. O que tudo diz respeito a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacrifício da lei nova, i. é, a Eucaristia, contém Cristo mesmo, autor da santificação, pois, santificou ao povo pelo seu sangue, como diz a Escritura (Heb 13, 12). Por onde, este sacrifício também é um sacramento. Mas, os sacrifícios da lei antiga não continham Cristo, senão que o figuravam, e por isso não se chamavam sacramentos. Mas, para designá-lo havia certos sacramentos especiais da lei antiga, que eram as figuras da futura consagração. — Embora também a certas consagrações se acrescentassem determinados sacrifícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os sacrifícios e os sacramentos eram coisas sagradas. Mas havia certas coisas sagradas, por serem dedicadas ao culto de Deus, que, nem por isso, eram sacrifícios nem sacramentos. E por isso, se lhes aplicava a denominação comum de coisas sagradas.

RESPOSTA À QUARTA. — As coisas pertencentes ao gênero de vida do povo, que cultuava a Deus, aplicava-se a denominação comum de observâncias, por serem menos que as outras coisas. Pois, não se consideravam objetos sagrados porque não respeitavam imediatamente ao culto de Deus, como o tabernáculo e os seus vasos. Mas, por uma conseqüência, eram preceitos cerimoniais, enquanto condicentes com uma certa conveniência do povo, que cultuava a Deus.

RESPOSTA À QUINTA. — Assim como os sacrifícios eram oferecidos num determinado lugar, assim também o eram em determinados tempos. Por onde, também as solenidades eram contadas entre as coisas sagradas. — Ao passo que as oblações e os dons eram enumerados entre os sacrifícios, por serem oferecidos a Deus. Por isso, diz o Apóstolo (Heb 5, 1): Todo o pontífice assunto dentre os homens é constituído a favor dos homens naquelas coisas que tocam a Deus, para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados.

Questão 102: Das causas dos preceitos cerimoniais.

Em seguida devemos tratar das causas dos preceitos cerimoniais.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se os preceitos cerimoniais tem causa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os preceitos cerimoniais não tem causa.

1. — Pois, aquilo da Escritura (Ef 2, 15) — Abolindo com os seus decretos a lei dos preceitos — diz a Glosa: Isto é, abolindo a lei antiga, quanto às observâncias carnis, com decretos, i. é, com os preceitos evangélicos, fundados na razão. Ora, se as observâncias da lei antiga eram fundadas na razão, seriam abolidas em vão pelos decretos racionais da lei nova. Logo, as observâncias cerimoniais da lei não se fundavam em nenhuma razão.

2. Demais. — A lei antiga sucedeu à lei da natureza. Ora, nesta havia um preceito, que não tinha nenhuma razão de ser, senão provar a obediência do homem, como diz Agostinho, sobre a proibição da árvore da vida. Logo, também a lei antiga devia estabelecer certos preceitos, que provassem a obediência do homem, e que, em si mesmos, nenhuma razão de ser tivessem.

3. Demais. — Chamam-se morais as obras do homem procedentes da razão. Se pois os preceitos cerimoniais se fundassem nalguma razão, não haviam de diferir do morais. Logo, parece que aqueles não tem nenhuma causa; pois, a razão de um preceito é deduzida de alguma causa.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 18, 9): o preceito do Senhor é claro, que esclarece os olhos. Ora, os preceitos cerimoniais são de Deus. Logo, são claros; o que não seriam se não tivessem uma causa racional.

SOLUÇÃO. — Sendo próprio do sábio ordenar, segundo o Filósofo, o procedente da sabedoria divina há de ser ordenado, como diz o Apóstolo (Rm 13, 1). Ora, para haver ordem duas condições se requerem. — A primeira, que ela tenha um fim devido, que é o princípio de toda a ordem dos nossos atos; pois, do que acontece por acaso, fora de uma intenção final, bem como do que se não faz seriamente, mas, por diversão, dizemos que é desordenado. — Em segundo lugar, é necessário seja o meio proporcionado ao fim; donde se segue que a razão dos meios se deduz do fim, assim como a razão da disposição da serra se tira do seu fim, que é cortar, como diz Aristóteles.

Ora, é manifesto, que os preceitos cerimoniais, bem como todos os outros preceitos da lei foram instituídos pela sabedoria divina; donde o dizer a Escritura (Dt 4, 6): esta é a vossa sabedoria e inteligência em face do povo. Por onde, é necessário concluir, que os preceitos cerimoniais eram ordenados a algum fim, donde se lhes possam assinalar as causas racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As observâncias da lei antiga podem considerar-se sem razão por não terem razão, em si mesmas e por natureza, as coisas que se faziam; p. ex., que as vestes não fossem feitas de lã e de linho. Mas podiam ter razão relativamente à outra coisa, quer por a figurarem, quer por a excluírem. — Ao passo que os decretos da lei nova, principalmente consistentes na fé e no amor de Deus, pela própria natureza do ato são racionais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proibição da árvore da ciência do bem e do mal não se fundava em ser essa árvore naturalmente má; mas essa proibição, em si mesma, tinha a sua razão de ser em se ordenar

a outra coisa, que figurava. E assim também os preceitos cerimoniais da lei antiga tinham a sua razão de ser no se ordenarem a outra coisa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos morais, como estes — não matarás, não furtarás — tem por natureza causas racionais. Ao passo que os cerimoniais tiram as suas causas racionais de se ordenarem para outro fim, como se disse.

Art. 2 — Se os preceitos cerimoniais tinham causa literal ou, se só figurada.

(Ad Rom., cap. IV, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos cerimoniais não tinham causa literal, mas só figurada.

1. — Pois, dentre os preceitos cerimoniais, os principais eram a circuncisão e a imolação do cordeiro pascal. Ora, uma e outra tinham só causa figurada, porque só como sinais foram estabelecidos, conforme a Escritura (Gn 17, 11): Circuncidareis a carne do vosso prepúcio, para que seja o sinal do concerto que há entre mim e vós. E da celebração da Páscoa diz (Ex 13, 9): Será como um sinal na tua mão, e como um memorial diante de teus olhos. Logo, com maior razão, os outros preceitos cerimoniais só tinham causa figurada.

2. Demais. — O efeito se proporciona à sua causa. Ora, todos os preceitos cerimoniais eram figurados, como se disse (q. 101, a. 2). Logo, não tinham causa senão figurada.

3. Demais. — O que é indiferente a ser cumprido de um ou de outro modo não pode ter causa literal. Ora, certos preceitos cerimoniais eram indiferentes a serem cumpridos de um modo ou de outro, como, p. ex., os que se referiam ao número dos animais a serem oferecidos, e em outras semelhantes circunstâncias particulares. Logo, os preceitos da lei antiga não tinham razão literal.

Mas, *em contrário*. — Assim como os preceitos cerimoniais figuravam a Cristo, assim também as histórias do Velho Testamento; pois, diz a Escritura (1 Cor 10, 11): todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. Ora, nas histórias do Velho Testamento, além do sentido místico ou figurado, há também um sentido literal. Logo, também os preceitos cerimoniais além das causas figuradas, tinham causas literais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1), a razão dos meios há de ser deduzida da do fim. Ora, duplo era o fim dos preceitos cerimoniais, pois ordenavam-se ao culto de Deus, naquele tempo, e a figurar a Cristo; assim como também as palavras dos profetas diziam respeito ao tempo presente, mas também representavam figuradamente o futuro, como diz Jerônimo.

Por onde, as razões dos preceitos cerimoniais da lei antiga são susceptíveis de dupla consideração. Primeiro, em razão do culto divino, que naquele tempo devia ser observado. E essas razões eram literais, quer dissessem respeito a evitar o culto da idolatria, quer a rememorar certos benefícios de Deus, quer a insinuar a excelência divina, quer ainda à por à mostra a disposição da mente então exigida dos que cultuavam a Deus. — Em segundo lugar, as razões desses preceitos podem ser fundadas em se ordenarem a figurar a Cristo. E assim tinham razões figuradas e místicas, quer deduzidas de Cristo mesmo e da Igreja, o que pertence à alegoria; quer por serem relativas aos costumes do povo cristão, o que pertence à moralidade; quer ao estado da glória futura, enquanto somos nela introduzidas por Cristo, o que pertence à analogia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como o sentido da locução metafórica, na Escritura, é literal, porque as palavras foram expressas para terem tal significação; assim também as significações das cerimônias da lei — comemorativas dos benefícios de Deus, por causa dos quais foram instituídas, — ou de instituições semelhantes, que diziam respeito a esse estado, não transcendem a ordem das causas literais. Por onde, por uma causa literal é que se determinou a celebração da Páscoa, porque era o sinal da libertação do cativo do Egito; e a circuncisão, que era sinal do pacto feito entre Deus e Abraão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procederia se os preceitos cerimoniais tivessem sido dados só para figurar o futuro, e não para nesse tempo cultivar a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como, conforme já dissemos (q. 96, a. 1) as leis humanas se fundam na razão universal, e não em condições particulares dependentes do arbítrio dos que as instituem, assim também, muitas determinações particulares das cerimônias da lei antiga, não tinham nenhuma causa literal, senão só figurada; mas, em comum, também tinham causa literal.

Art. 3 — Se se pode assinalar uma razão conveniente das cerimônias relativas aos sacrifícios.

(In Psalm. XXXIX; In Isaiam., cap. I; In Ioann., cap. I, lect. XIV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se pode assinalar razão conveniente das cerimônias relativas aos sacrifícios.

1. — Pois, no sacrifício se oferecia o necessário ao sustento da vida humana, como certos animais e certos pães. Ora, Deus não precisa de tal sustento, conforme a Escritura (Sl 49, 13): Porventura comerei carnes de touros? Ou beberei sangue de cabrito? Logo, inconveniente era oferecer tais sacrifícios a Deus.

2. Demais. — No sacrifício divino não se ofereciam senão animais quadrúpedes dos três gêneros seguintes: bois, ovelhas e cabras. E quanto às aves, em geral, a rã e a pomba; e em especial, para a cura dos leprosos, fazia-se o sacrifício de pardais. Ora, muitos animais há mais nobres que esses. E como devemos oferecer a Deus tudo o que é ótimo, resulta que se lhe deviam oferecer sacrifícios não só dos animais supra-referidos.

3. Demais. — Assim como o homem recebeu de Deus o domínio sobre as aves e os animais, assim também sobre os peixes. Logo, inconveniente era excluir a estes do sacrifício divino.

4. Demais. — Ordenava-se oferecerem-se indiferentemente rãs e pombas. Por onde, assim como mandavam oferecer os filhotes dos pombos, assim também deviam mandar se oferecessem os das rãs.

5. Demais. — Deus é o autor da vida, não só dos homens, mas também dos animais, como é claro pelo que diz a Escritura (Gn 1, 20). Ora, a morte se opõe à vida. Logo, não deviam oferecer a Deus animais mortos, mas ao contrário vivos, e tanto mais quanto também o Apóstolo adverte (Rm 12, 1): ofereçamos os nossos corpos como uma hóstia viva, santa, agradável a Deus.

6. Demais. — Se a Deus não se deviam oferecer em sacrifícios senão animais mortos, parece que não se devia fazer nenhuma diferença entre os modos por que o era. Logo, inconveniente era determinar o modo da imolação, sobretudo no que respeita às aves, como se vê na Escritura (Lv 1, 15 ss).

7. Demais. — Toda imperfeição do animal é via para a corrupção e a morte. Se pois se ofereciam a Deus animais mortos, era inconveniente proibir a oferta de qualquer animal imperfeito, p. ex., manco, cego ou com algum outro defeito.

8. Demais. — Os que oferecem vítimas a Deus devem participar delas, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 10, 18): os que comem as vítimas por ventura não tem parte com o olhar? Logo, era inconveniente subtrair aos oferentes certas partes das vítimas, como o sangue e a gordura, o peitinho e a espádua direita.

9. Demais. — Assim como os holocaustos eram oferecidos em honra de Deus, assim também o eram as hóstias pacíficas e as pelo pecado. Ora, nenhum animal do sexo feminino era oferecido a Deus como vítima; faziam-se entretanto holocaustos tanto de quadrúpedes, como de aves. Logo, era inconveniente oferecer animais do sexo feminino, como hóstias pacíficas e pelo pecado, sem entretanto, se oferecerem aves para esse mesmo fim.

10. Demais. — Todas as hóstias pacíficas se consideravam como de um só gênero. Logo, não se devia fazer diferença entre as hóstias, cuja carne não se podia, e outros, de que se podia comer no dia seguinte, como se lê na Escritura (Lv 7, 15 ss).

11. Demais. — Todos os pecados tem isto de comum o afastarem de Deus. Logo, devia se oferecer um só gênero de sacrifícios, por todos os pecados, para reconciliar com Deus.

12. Demais. — Todos os animais oferecidos em sacrifícios, o eram de um mesmo modo, i. é, mortos. Logo, não parece conveniente se fizessem oblações de diversos modos de todos os produtos da terra; pois, ora, eram oferecidas espigas, ora, flor de farinha, ora, pão cozido, umas vezes, no forno, outras, em frigideira, outras, em grelhas.

13. Demais. — Devemos reconhecer como provindo de Deus tudo o que temos para o nosso uso. Logo, era inconveniente, além dos animais, oferecer a Deus só pão, vinho, azeite, incenso e sal.

14. Demais. — Os sacrifícios de corpos exprimem o sacrifício interno do coração, pelo qual o homem oferece o seu espírito a Deus. Ora, nesse sacrifício interior há mais da doçura, representada pelo mel, do que do picante, representado pelo sal, conforme o dito da Escritura (Sr 24, 27): o meu espírito é mais doce que o mel. Logo, inconvenientemente se proibia trazer, para o sacrifício, mel e fermento, que também dá sabor ao pão; e se mandava oferecer sal, que é picante, e incenso, que é amargo de sabor. — Logo, as coisas pertencentes às cerimônias dos sacrifícios não tinham causa racional.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Lv 1, 13): o sacerdote queimará tudo sobre o altar em holocausto e suave cheiro para o Senhor. Ora, como se diz noutro lugar (Sb 7, 28), Deus a ninguém ama senão ao que habita com a sabedoria. Donde se pode concluir que tudo o que é recebido por Deus o é com sabedoria. Logo, aquelas cerimônias dos sacrifícios se fundavam em sabedoria, tendo, como tinham, causas racionais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2), as cerimônias da lei antiga tinham dupla causa: uma literal, pela qual se ordenavam ao culto de Deus; outra, figurada ou mística, enquanto ordenadas a figurar Cristo. E, num e noutro caso, podemos convenientemente assinalar a causa das cerimônias relativas aos sacrifícios.

Assim, enquanto se ordenavam ao culto de Deus, de dois modos podemos compreender a causa dos sacrifícios. — De um modo, enquanto representavam a ordenação da mente para Deus, para quem se

elevava o que oferecia o sacrifício. Ora, a ordenação reta da mente para Deus consiste em o homem considerar como procedente dele, como do primeiro princípio, todas as coisas que tem; e para ele as ordenar, como para o último fim. E isto era expresso pelas oblações e sacrifícios, pelos quais o homem oferecia das suas coisas em honra de Deus, como em reconhecimento de as ter recebido d'Ele, conforme o que disse Davi (1 Cr 29, 14): Tudo é teu; e o que recebemos da tua mão, nós isso mesmo te oferecemos. Por onde, na oblação dos sacrifícios o homem proclamava que Deus é o princípio primeiro da criação das coisas, e o fim último a que tudo se deve referir. — E como a ordenação reta da mente para Deus consiste em a mente humana não reconhecer nenhum outro princípio, autor das coisas, senão só Deus, nem constituir o seu fim em nenhuma outra coisa, por isso a lei proibia oferecer sacrifício a quem quer que fosse, exceto Deus, conforme àquilo (Ex 22, 20): aquele que sacrificar aos deuses, à exceção só do Senhor, morrerá. Por onde e de outro modo, podemos dar a razão da causa das cerimônias relativas ao sacrifício, dizendo, que por elas os homens deixavam de fazer sacrifícios aos ídolos. Por isso, também os preceitos sobre os sacrifícios não foram dados ao povo judeu, senão depois que caiu na idolatria, adorando um bezerro de metal fundido. Sendo assim, esses sacrifícios foram instituídos, para que o povo, pronto a sacrificar, os oferecesse antes a Deus que aos ídolos. Donde o dizer Jeremias (Jr 7, 22) — Eu não falei com vossos pais, nem lhes mandei, no dia em que os tirei da terra do Egito, coisa alguma acerca dos holocaustos e das vítimas.

Dentre todos os dons, porém, que Deus fez ao gênero humano, já caído no pecado, o principal foi o de seu Filho. Donde o dizer a Escritura (Jo 3, 16): assim amou Deus ao mundo, que lhe deu o seu Filho unigênito, para que todo o que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna. Por isso, o maior dos sacrifícios foi o de Cristo, que se entregou a si mesmo, em odor de suavidade, no dizer da Escritura (Ef 5, 2). E, todos os outros sacrifícios da lei antiga eram oferecidos para figurarem esse sacrifício singular e precioso, como o perfeito é figurado pelo imperfeito. Donde o dito do Apóstolo (Heb 10, 11), que o sacerdote da lei antiga oferecia muitas vezes as mesmas hóstias, que nunca podem tirar os pecados; mas, Cristo, ofereceu uma só hóstia pelos pecados, sempiternamente. E como do figurado se deduz a razão de ser da figura, as razões dos sacrifícios figurativos da lei antiga devem-se deduzir do verdadeiro sacrifício de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus não queria que tais sacrifícios lhe fossem oferecidos, por causa das coisas mesmas oferecidas, como se delas precisasse; donde o dizer a Escritura (Is 1, 11): não quero mais holocaustos de carneiro, nem gordura d'animais médios, nem sangue de bezerrinhos, nem de cordeiros, nem de bodes. Mas, queria que lh'os oferecessem como já se disse, quer para excluir a idolatria, quer para fazer sentir a ordem devida da mente humana para Deus; quer também para figurar o mistério da redenção humana operado por Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Havia uma razão conveniente para que fossem oferecidos a Deus em sacrifício todos esses animais referidos e não, outros. — A primeira era para excluir a idolatria. Porque todos os outros animais os idólatras os ofereciam aos seus deuses, ou deles usavam para malefícios. Ao passo que era abominável imolar os animais referidos, entre os egípcios, com quem convíviam os judeus; e por isso aqueles não os ofereciam aos seus deuses, em sacrifício. Por isso, diz a Escritura (Ex 8, 26): Viremos a fazer sacrifícios ao Senhor nosso Deus, o que os Egípcios têm por uma abominação. Pois, prestavam culto às ovelhas; veneravam os bodes, porque na figura deles os demônios apareciam; e enfim, usavam dos bois para a agricultura, que tinham como parte das coisas sagradas. — A segunda razão era por serem os sacrifícios desses animais convenientes para a referida ordenação da mente para Deus. E isto de dois modos. Primeiro, porque com esses animais é que sobretudo se sustenta a vida humana; e sendo eles os mais puros, dão a mais pura nutrição. Ao passo que, dos outros animais, uns são silvestres e não apropriados comumente ao uso dos homens; ou, se domésticos, proporcionam

nutrição imunda, como o porco e a galinha. Ora, só o que é puro devemos oferecer a Deus. Quanto às aves referidas, eram as especialmente sacrificadas, por existirem copiosamente na terra da promessa. Segundo, porque a imolação desses animais designava a pureza da mente. Pois, diz a Glosa: oferecemos o bezerro, quando vencemos a soberba da carne; o cordeiro, quando corrigimos os movimentos irracionais; o bode, quando superamos a lascívia; a pomba, quando somos simples; a rola, quando guardamos a castidade; os pães ázimos, quando nos nutrimos do ázimo da sinceridade. Pois, é manifesto, que a pomba exprime a caridade e a simplicidade do coração. — Em terceiro lugar, era conveniente serem oferecidos tais animais, como figurando a Cristo. Pois, diz a mesma Glosa: Cristo era oferecido no bezerro, por causa da virtude da cruz; no cordeiro, por causa da inocência; no carneiro, por causa do principado; no bode, por causa da semelhança com a carne do pecado; na rôla e na pomba, mostrava-se a união das duas naturezas; ou a rola significava a castidade, e a pomba, a caridade. Com flor de farinha, figurava-se a aspersão dos crentes pela água do batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os peixes, que vivem na água, são mais alheios ao homem que os outros animais, que vivem no ar, como ele próprio. E além disso, tirados dela logo morrem; por isso não podiam, como os outros animais, ser oferecidos no templo.

RESPOSTA À QUARTA. — As rolas já crescidas são melhores que os filhotes; com as pombas, porém, dá-se o contrário. Por isso, como diz Rabbi Moisés, mandavam se oferecer rolas e filhotes de pombas; porque devemos oferecer a Deus tudo o que é ótimo.

RESPOSTA À QUINTA. — Os animais oferecidos em sacrifício eram mortos, para assim, serem consumidos pelos homens; pois Deus lhos deu como alimento. E também eram queimados no fogo, porque, cozidos nele, se tornam apropriados à alimentação humana. — Semelhantemente, a imolação dos animais significava a destruição dos pecados; e que os homens eram dignos de morte, pelos seus pecados, isso significando esses animais sacrificados em lugar deles, para a expiação de tais pecados. — E também a imolação desses animais significava a imolação de Cristo.

RESPOSTA À SEXTA. — A lei determinava um modo especial de imolar os animais, para excluir outros modos pelos quais os idólatras os imolavam aos ídolos. Ou também, como diz Rabbi Moisés, a lei escolhia o gênero de morte que menos fizesse sofrer os animais imolados, pelo que também se excluía a falta de misericórdia dos oferentes, e a deterioração dos animais mortos.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Os animais defeituosos são de ordinário desprezados, mesmo pelos homens; por isso era proibido oferecê-los em sacrifício a Deus. Pela mesma razão era proibido oferecer na casa de Deus o ganho da prostituta ou o preço do cão. E por isso também não ofereciam animais antes do sétimo dia de terem nascido; por serem quase abortivos e não ainda plenamente constituídos, pela sua tenra idade.

RESPOSTA À OITAVA. — Havia três gêneros de sacrifícios. — Um era aquele em que se consumiam totalmente as vítimas; e por isso se chamava holocausto, que significa queimado totalmente. E esse sacrifício era oferecido a Deus especialmente para Lhe reverenciar a majestade e o amor da sua bondade; e convém ao estado de perfeição, no implemento dos conselhos. Por isso tudo se queimava para significar que, assim como o animal todo, resolvido em vapor, sobe aos ares, assim também o homem todo, com tudo o que Lhe pertence, está sujeito ao domínio de Deus, a quem deve oferecer-se.

Outro era o sacrifício pelos pecados, oferecido a Deus, pela necessidade de os remir; e convém ao estado dos penitentes para a satisfação dos pecados. Continha duas partes, das quais, uma se queimava e cedia-se a outra para ser consumida pelos sacerdotes, para significar que a expiação dos pecados sefaz

por Deus, pelo ministério dos sacerdotes. Salvo, quando o sacrifício era oferecido pelo pecado de todo o povo, ou especialmente, pelo do sacerdote; pois então as vítimas eram totalmente queimadas. Porque não devia destinar-se a alimento dos sacerdotes o que era oferecido pelo pecado deles, para que neles não ficasse nada de pecaminoso. E porque, em tal caso, não haveria satisfação pelo pecado; pois, se as vítimas devessem ser comidas por aqueles por cujos pecados eram oferecidas, seria o mesmo que não o terem sido.

O terceiro sacrifício era o chamado hóstia pacífica, oferecido a Deus, ou em ação de graças, ou pela saúde e prosperidade dos oferentes, como dívida do benefício a receber ou já recebido. E convém ao estado dos que progridem, no cumprir os mandamentos. E estes sacrifícios continham três partes, das quais, uma era queimada em honra de Deus; a outra cedia-se para ser comida pelos sacerdotes; a terceira, enfim, para ser comida pelos oferentes. Isto tudo para significar que a salvação do homem vem de Deus, sob a direção dos seus ministros, e com a cooperação dos próprios homens que são salvos.

Além disso, era geralmente observado, que o sangue e a gordura não deviam ser comidos pelos sacerdotes nem pelos oferentes. Sendo o sangue derramado na base do altar, em honra de Deus; e a gordura, consumida no fogo. — E uma razão disso era excluir a idolatria; pois, os idólatras bebiam o sangue das vítimas e comiam as gorduras, conforme a Escritura (Dt 32, 38): De cujas vítimas comiam as banhas e bebiam o vinho das libações. — A segunda razão era a direção da vida humana. Pois, proibia-se o uso do sangue para causar horror da efusão do sangue humano; donde o dizer a Escritura (Gn 9, 4-5): Não comereis carne com sangue; porque eu requererei o sangue das vossas almas. E comer as gorduras, para evitar a lascívia; donde a Escritura (Ez 34, 3): matáveis o que era mais gordo. — A terceira razão se fundava na reverência divina. Pois, o sangue é o que há de mais necessário à vida, vindo de aí o dizer-se, que a alma está no sangue; ao passo que a gordura indica a abundância da nutrição. Por onde, para se mostrar que de Deus nos vem a vida e a abundância de todos os bens, em honra d'Ele se derramava o sangue e queimava a gordura. — A quarta razão era que a efusão do sangue significava a do sangue de Cristo; e a gordura, a abundância da sua caridade, pela qual se ofereceu a Deus por nós.

Das hóstias pacíficas cediam-se para serem comidos pelos sacerdotes, o peitinho e a espádua direita, para excluir uma certa espécie de adivinhação, chamada espatulamância. Pois faziam-se adivinhações com as espáduas dos animais imolados e, semelhantemente, com os ossos do peito; razão pela qual dessas partes eram privados os oferentes. — Mas isso também significava que ao sacerdote era necessária a sabedoria do coração, para instruir o povo, significada pelo peito, que cobre o coração; e também a fortaleza, para suportar os defeitos, significada pela espádua direita.

RESPOSTA À NONA. — Como o holocausto era o perfeíssimo dos sacrifícios, só o macho era desse modo oferecido, porque a fêmea é um animal imperfeito. Por outro lado, a oblação das rolas e das pombas era por causa da pobreza dos oferentes, que não podiam oferecer animais maiores. E como as hóstias pacíficas eram oferecidas gratuitamente, e ninguém as oferecia obrigado, senão espontaneamente, as aves referidas não eram oferecidas como hóstias dessa espécie, mas como holocaustos e vítimas pelo pecado, que às vezes era necessário oferecer. E demais, essas aves, por causa da altura do seu vôo, convinham à perfeição dos holocaustos; e também a serem vítimas pelo pecado, por terem, como canto, o gemido.

RESPOSTA À DÉCIMA. — O holocausto era o principal dentre todos os sacrifícios; porque a vítima toda era queimada em honra de Deus e nada dela se comia. — O segundo lugar, na santidade, tinha-o a vítima pelo pecado, comida só no átrio, pelos sacerdotes, no dia mesmo do sacrifício. — O terceiro, era o da vítima pacífica, em ação de graças, comida no mesmo dia, mas em todos os lugares de Jerusalém. — O quarto, o da hóstia pacífica, em virtude de voto, cujas carnes podiam ser comidas no dia seguinte.

— E a razão desta ordem é que o homem tem obrigações, para com Deus, sobretudo, por causa da sua majestade; em segundo lugar, por causa da ofensa cometida; em terceiro, pelos benefícios já recebidos; em quarto, pelos benefícios esperados.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. — Os pecados se agravam pelo estado do pecador, como dissemos (q. 73, a. 10). Por isso, mandavam-se oferecer as outras vítimas pelo pecado do sacerdote e do príncipe, ou de alguma pessoa privada. Pois, deve-se atender, como diz Rabbi Moisés, a que, quanto mais grave era o pecado, tanto mais vil era a espécie do animal por ele oferecida. Por isso, a cabra, o mais vil de todos, era oferecida pela idolatria, o gravíssimo dos pecados; ao passo que, pela ignorância do sacerdote, era oferecido um bezerro; e pela negligência do príncipe, um bode.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. — A lei, nos sacrifícios, quis prover à pobreza dos oferentes. De modo que, quem não pudesse ter um quadrúpede, oferecesse pelo menos uma ave; o que não a pudesse ter, oferecesse ao menos um pão; e quem ainda esse não o pudesse ter, oferecesse ao menos farinha ou espigas. — E a causa figurada disso era que o pão significava Cristo, pão vivo, como diz a Escritura (Jo 6, 41-51). E Cristo, na fé dos patriarcas, existia como espiga, no estado da lei da natureza; como flor de farinha, na doutrina da lei e dos profetas; como pão formado, depois que assumiu a humanidade; como pão cozido, i. é, formado pelo Espírito Santo, no forno do útero virginal; que também foi cozido em frigideira, por causa dos trabalhos que sofreu no mundo; e enfim, na cruz, como que queimado em grelhas.

RESPOSTA À DÉCIMA TERCEIRA. — Os produtos da terra, de que o homem lança mão, ou lhe servem de comida, e desses se oferecia o pão; ou de bebida, dos quais se oferecia o vinho; ou de condimento, e dentre esses se oferecia o azeite e o sal; ou de remédios, e dentre esses se oferecia incenso, que é aromático e fortificante. — Ora, o pão figurava a carne de Cristo; o vinho, o seu sangue, que nos remiu; o azeite, a graça de Cristo; o sal a ciência; o incenso, a oração.

RESPOSTA À DÉCIMA QUARTA. — O mel não era oferecido em sacrifício a Deus, quer por costumarem oferecê-lo em sacrifício aos ídolos; quer, também para excluir toda doçura carnal e todo prazer dos que pretendiam sacrificar a Deus. O fermento não era oferecido, para excluir a corrupção; e talvez também era costume oferecê-lo nos sacrifícios aos ídolos. O sal o era, por impedir a corrupção pútrida, pois os sacrifícios a Deus deviam ser puros; etambém porque o sal significava a discreção da sabedoria, ou ainda, a mortificação da carne. O incenso era oferecido a Deus, para significar a devoção do coração, necessária aos oferentes; e também o odor da boa fama, pois o incenso é resinoso e odorífero. E como o sacrifício da inveja não procedia da devoção, mas antes, da suspeição, nele não se oferecia incenso.

Art. 4 — Se se pode dar razão suficiente das cerimônias da lei antiga relativas às coisas sagradas.

(Ad Coloss., cap. II, lect. IV; Ad Hebr., cap. IX, lect. I).

O quarto discute-se assim. — Parece que das cerimônias da lei antiga, relativas às coisas sagradas, não se pode dar razão suficiente.

1. — Pois, diz Paulo (At 17, 24): Deus, que fez o mundo, e tudo o que nele há, sendo ele o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos pelos homens. Logo, a lei antiga institui inconvenientemente, para o culto de Deus, o tabernáculo ou templo.

2. Demais. — A estrutura da lei antiga não foi mudada senão por Cristo. — Ora, o tabernáculo designava a estrutura dessa lei. Logo, não devia ser mudado pela edificação de nenhum templo.

3. Demais. — A lei divina deve sobretudo induzir os homens ao culto divino. Ora, para o desenvolver-se do culto divino é necessário fazerem-se muitos altares e templos, como claramente se vê na lei nova. Logo, mesmo no regime da lei antiga, não devia haver só um templo ou tabernáculo, mas muitos.

4. Demais. — O tabernáculo ou templo ordenava-se ao culto de Deus. Ora, em Deus devemos venerar sobretudo a unidade e a simplicidade. Logo, não era conveniente que o tabernáculo ou templo se distinguisse por certos véus.

5. Demais. — A virtude do primeiro motor, que é Deus, se manifesta primeiro na parte do Oriente, onde começa o primeiro movimento. Ora, o tabernáculo foi instituído para a adoração de Deus. Logo, devia estar voltado mais para o Oriente que para o Ocidente.

6. Demais. — O Senhor mandou (Ex 20, 4) não se fizesse imagem de escultura, nem figura alguma. Logo, inconvenientemente se esculpíram, no tabernáculo ou templo, imagens de querubins. Semelhantemente, aí se viam, sem causa racional, a arca, o propiciatório, o candelabro, a mesa e o altar duplo.

7. Demais. — O Senhor mandou (Ex 20, 24): Far-me-eis um altar de terra. — E ainda (Ex 20, 26): Não subirás por degraus ao meu altar. Logo, inconvenientemente se mandou, depois, fazer um altar de madeira, ouro ou cobre, e de tanta altura, que só por degraus se podia subir a ele. Pois, diz a Escritura (Ex 27, 1-2): Farás também um altar de pau setim, o qual terá cinco côvados ao cumprimento e outros tantos de largura, e terá três côvados de alto, e o cobrirás de cobre. E (Ex 30, 1-3): Farás um altar de madeira de setim para queimar os perfumes. E o cobrirás de puríssimo ouro.

8. Demais. — Nas obras de Deus nada deve ser supérfluo, porque nem nas da natureza isso se dá. Ora, a um tabernáculo ou casa basta uma cobertura. Logo, era inconveniente se lhe sobre-porem muitas cobertas, a saber: cortinas, cobertas de pele de cabra, peles de carneiro tintas de vermelho e peles tintas de roxo.

9. Demais. — A consagração exterior significava a interior, cujo sujeito é a alma. Logo, inconvenientemente era consagrado o tabernáculo e os seus vasos, que eram corpos inanimados.

10. Demais. — A Escritura diz (Sl 33, 2): Bendirei o Senhor em todo o tempo; seu louvor será sempre na minha boca. Ora, as solenidades são instituídas para louvar a Deus. Logo, não era conveniente se estatúrem certos dias para realizar as solenidades. — De tudo isso resulta, que as cerimônias das coisas sagradas não tinham causas convenientes.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 8, 4): os que oferecem os dons segundo a lei servem de modelo e sombra das coisas celestiais; como foi respondido a Moisés quando estava para acabar o tabernáculo: Olha, disse, faze todas as coisas conforme o modelo que te foi mostrado no monte. Ora, é muito racional o que representa a imagem das coisas celestes. Logo, as cerimônias das coisas sagradas tinham causa racional.

SOLUÇÃO. — Todo o culto externo de Deus se ordena principalmente a os homens o reverenciarem. Ora, é próprio do afeto humano reverenciar menos o que é comum e sem distinção particular; e prestar mais reverência e admiração ao que tem alguma excelência e se distingue do comum. E daí vem ter o costume humano estabelecido, que os reis e os príncipes, que devem ser reverenciados pelos súbditos,

sejam ornados de vestes mais preciosas e também possuam habitações mais amplas e mais belas. E por isso, era necessário fossem ordenados ao culto de Deus, certos tempos especiais, um tabernáculo especial, vasos especiais e ministros especiais, para assim provocarem o espírito dos homens à maior reverência d'Ele. — Semelhantemente, como já dissemos (a. 2; q. 100, a. 12; q. 101, a. 2), a estrutura da lei antiga tinha por fim figurar o mistério de Cristo. Ora, é forçoso seja algo de determinado aquilo que deve figurar alguma coisa; de modo que representa uma semelhança dela. Por onde, também era necessário se observassem certas disposições especiais concernentes ao culto de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O culto de Deus implica duas condições: o Deus adorado e os homens que o adoram. Ora, Deus, que é adorado, não se encerra em nenhum lugar material e por isso, não era preciso se lhe construísse um tabernáculo especial ou um templo. Ao contrário, os homens que o adoram, são seres corpóreos; e, por causa deles, era necessário se construísse um tabernáculo especial ou um templo, para o culto de Deus. E isto por duas razões. — A primeira, que os homens, reunidos nesse lugar, com o pensamento de serem destinados a adorar a Deus, o fizessem com maior reverência. — A segunda, que a disposição desse templo ou do tabernáculo significasse algo de condescende com a excelência da divindade ou humanidade de Cristo. E é o que diz Salomão (1 Rs 8, 27): se o céu e céu dos céus te não podem compreender, quanto menos esta casa que eu edifiquei? E, em seguida acrescenta (1 Rs 8, 29-30): os teus olhos estejam abertos de noite e de dia sobre esta casa da qual disseste: O meu nome estará nela; para ouvires a oração do teu servo e do teu povo de Israel. Por onde é claro, que a casa do santuário não foi instituída para compreender a Deus, como se nela habitasse localmente; mas para que aí habitasse o nome de Deus. Isto é, para que o conhecimento de Deus se manifestasse pelo que se aí fazia e dizia; e para, pela reverência ao lugar, as orações se tornarem mais dignas de serem ouvidas, pela devoção dos que oravam.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A estrutura da lei antiga, quanto ao seu cumprimento, não foi mudada antes de Cristo; mas só por Cristo isso se fez. Foi mudada, porém, quanto à condição do povo que ela regia. Pois, primeiro, esteve no deserto, sem morada certa; depois, teve várias guerras com as nações vizinhas; ultimamente, no tempo de Davi e de Salomão, viveu tempos tranqüilos. E então foi, pela primeira vez, edificado o templo no lugar designado por Abraão, por indicação divina, para se aí fazerem as imolações. Pois, como diz a Escritura (Gn 22, 2), o Senhor mandou a Abraão oferecesse o seu filho em holocausto sobre um dos montes que eu te mostrar; e depois disse (Gn 22, 14), que pôs por nome aquele lugar: O Senhor vê, quase, por previsão de Deus, fosse aquele lugar escolhido para o culto divino. Pelo que diz a Escritura (Dt 12, 5-6): Vireis ao lugar que o Senhor vosso Deus escolher e oferecereis os vossos holocaustos e vítimas. Ora, esse lugar, para a edificação do templo, não devia ser designado antes do tempo predito, por duas razões dadas pelo Rabbi Moisés. A primeira, para que os gentios se não apropriassem desse lugar. A segunda, para que não o destruíssem. A terceira enfim, para que qualquer das tribos não pretendesse tê-lo como seu lote, donde nascessem demandas e litígios. Por isso, não se devia edificar o templo enquanto não houvesse um rei, capaz de impedir esses litígios. E, antes dessa edificação, ordenava-se ao culto de Deus um tabernáculo portátil por diversos lugares, quase ainda não existente um lugar determinado para o culto divino. E esta é a razão literal da diversidade do tabernáculo e do templo. — A razão figurada pode ser que essas duas coisas significavam um duplo estado. O tabernáculo, que era mutável, significa o regime da vida presente também mutável. O templo, por seu lado, fixo e permanente, o regime da vida futura, absolutamente invariável. E por isto, na edificação do templo, diz a Escritura, que não se ouvia o som de martelo nem machado, para significar que toda atividade perturbadora era estranha ao estado futuro. Ou, o tabernáculo significava o regime da lei antiga; e o templo, construído por Salomão, o da lei nova. Por onde, na construção do tabernáculo, só os judeus trabalharam; ao passo que, na do templo, cooperavam também os tírios e sidónios, que eram gentios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão da unidade do templo ou do tabernáculo pode ser literal e figurada. — A literal era a exclusão da idolatria; porque os gentios atribuíam templos diversos aos diversos deuses. Por onde, para que se radicasse no espírito dos homens a fé na unidade divina, quis Deus se lhe oferecesse sacrifício só num lugar. Ademais disso, para assim mostrar que o culto material não lhe é em si mesmo aceito. Pelo que, impedia se oferecessem sacrifícios a cada passo e em toda parte. Ao contrário, o culto da lei nova, em cujo sacrifício está contida a graça espiritual, é, em si mesmo, aceito de Deus. Por isso, a lei nova admite a multiplicação dos altares e dos templos. Quanto ao pertencente ao culto espiritual de Deus, que consistia na doutrina da lei e dos profetas, havia ainda, na lei antiga, diversos lugares determinados, chamados sinagogas, em que o povo se reunia para louvar a Deus. Assim, chamam-se também agora igrejas os lugares em que para louvá-Lo, se congrega o povo cristão. Por onde, a nossa Igreja tomou o lugar do templo e da sinagoga; porque, sendo o seu sacrifício espiritual, não distinguimos agora o lugar do sacrifício do lugar da doutrina. — A razão figurada pode ser, que o templo e o tabernáculo significam a unidade da Igreja, militante, ou triunfante.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como a unidade do templo ou do tabernáculo representam a de Deus ou da Igreja, assim também, a distinção entre um e outro representa a distinção entre as coisas sujeitas a Deus, e que nos elevam a venerá-Lo. Pois, distinguiam-se no tabernáculo duas partes: a ocidental chamada o Santo dos Santos; e a oriental, chamada Santo. E, enfim, ante ele, havia o átrio.

Ora, esta distinção se fundava em dupla razão. — Uma, pela qual o tabernáculo se ordenava ao culto de Deus. E assim, as diversas partes do mundo estavam figuradas nas duas partes do tabernáculo. Pois, a chamada Santo dos Santos simbolizava o mundo superior, que é o das substâncias espirituais; e a chamada Santo, o mundo corpóreo. Por onde, o Santo se separava do Santo dos Santos por um véu, pintado de quatro cores, símbolos dos quatro elementos. Essas eram: o bisso, símbolo da terra, porque o bisso, i. é, o linho nasce da terra; a púrpura, símbolo da água, porque a cor purpúrea era feita de certas conchas que se encontram no mar; o jacinto, que significava o ar, que tem cor de ouro; e a escarlata duas vezes tinta, que designava o fogo. E isto era assim porque a matéria dos quatro elementos é um impedimento que nos vela as substâncias incorpóreas. Por onde, no tabernáculo interior, i. é, no Santo dos Santos, só o sumo sacerdote entrava, e uma só vez no ano, para significar que a perfeição final do homem é a entrada no mundo espiritual. No tabernáculo exterior, i. é, no Santo, o sacerdote entrava todos os dias, não porém o povo, que tinha acesso só ao átrio. Porque as coisas corpóreas o povo pode percebê-las, mas as razões internas delas só os sábios, refletindo, podem atingi-las. Quanto à razão figurada, o tabernáculo exterior, chamado Santo simboliza o regime da lei antiga, como diz o Apóstolo (Heb 9, 6 ss). Porque nele sempre entravam os sacerdotes para cumprirem o ofício de sacrificar. Enquanto o tabernáculo interior, chamado Santo dos Santos significa a glória celeste, ou também o regime espiritual da lei nova, que é um quase começo da glória futura, estado, em que Cristo nos introduziu. E era figurado pela entrada só do sumo sacerdote, uma vez no ano, no Santo dos Santos. — O véu, por seu lado, significava a ocultação dos sacrifícios antigos; e era ornado de quatro cores significativas. O bisso, símbolo da pureza da carne; a púrpura, dos sofrimentos que os santos padeceram por Deus; a escarlata duas vezes tinta, da dupla caridade para com Deus e o próximo; o jacinto, da meditação celeste. — Mas o povo e os sacerdotes tinham relações diferentes com a lei antiga. Pois, aquele assistia aos sacrifícios corporais que se ofereciam no átrio; ao passo que os sacerdotes meditavam na essência deles, com fé mais explícita nos mistérios de Cristo. Por isso entravam no tabernáculo exterior, que também estava separado do átrio por um véu, porque certas coisas, sobre o mistério de Cristo eram veladas ao povo e conhecidas dos sacerdotes. Mas não lhes eram plenamente reveladas, como depois, no Novo Testamento, conforme a Escritura (Ef 3, 5).

RESPOSTA À QUINTA. — Os judeus adoravam com a cara voltada para o ocidente; o que foi introduzido na lei para excluir a idolatria, pois, todos os gentios, em reverência ao sol, adoravam voltados para o oriente. Donde o dizer a Escritura (Ez 8, 16), que certos tinham as costas voltadas para o templo do Senhor e as caras viradas para o oriente, e adoravam o sol nascendo. E era para excluir isso, que o tabernáculo tinha o Santo dos Santos voltado para o ocidente, para o adorarem voltados para esse ponto. — Quanto à razão figurada, pode ser que a estrutura do antigo tabernáculo se ordenava a significar a morte de Cristo, figurada pelo ocaso, conforme a Escritura (Sl 67, 5): Aquele que sobe sobre o ocidente, o Senhor é o seu nome.

RESPOSTA À SEXTA. — Pode-se dar uma razão literal e, outra, figurada do que se continha no tabernáculo. — A literal é relativa ao culto divino. Ora, como já dissemos (ad 4), o tabernáculo interior, chamado Santo dos Santos, significa o mundo superior das substâncias espirituais. Por isso, três coisas continha esse tabernáculo: a arca do testamento, na qual havia uma urna de ouro, que continha o maná, e a vara de Aarão, que tinha florescido, e as tábuas do testamento, nas quais estavam escritos os dez preceitos do decálogo. — E essa arca estava situada entre dois querubins, olhando um para outro. — Sobre a arca havia uma tábua, chamada propiciatório, apoiada nas azas dos querubins, como se fosse levada por eles, e levando a imaginar que essa tábua fosse o assento de Deus. E se chamava propiciatório, querendo significar que Deus, daí, se tornava propício ao povo, pelas preces do sumo sacerdote. E era conduzido pelos querubins, como sendo os que seguem a Deus. Quanto à arca do testamento, era um como escabelo de quem estava sentado no propiciatório.

Ora, essas três coisas simbolizam três outras existentes no referido mundo superior. — Deus, que está acima de todas as coisas e é incompreensível a todas as criaturas. E por isso, não punham nenhuma figura que lhe representasse a invisibilidade, mas sim, a do seu assento, porque concebemos criatura enquanto sujeita a Deus, como o assento a quem se assenta. — Há também, nesse mundo superior, substâncias espirituais chamadas anjos. E estes eram simbolizados pelos dois querubins, olhando um para o outro, para designar a concórdia dos anjos entre si, conforme àquilo da Escritura (Jó 25, 2): aquele que mantém a concórdia nas alturas. Também não havia um só querubim, para que se designasse a multidão dos espíritos celestes, e se impedisse o culto deles aqueles a quem foi ordenado adorassem um só Deus. — Demais, nesse mundo inteligível, estão de certo modo, encerradas as razões eternas do que neste mundo fazemos, assim como as razões dos efeitos estão encerradas nas suas causas, e, no artifice, as das coisas artificiais. O que é simbolizado pela arca, que continha três coisas representativas das três coisas humanas de maior valor, a saber: a sabedoria, simbolizada nas tábuas do testamento; o poder governamental, na vara de Aarão; e a vida, representada pelo maná, que foi o sustento dela. Ou ainda, essas três coisas significam os três atributos de Deus: as tábuas, a sabedoria; a vara, o poder; o maná, a bondade, quer pela sua doçura, quer porque Deus o deu ao seu povo, por misericórdia, sendo, por isso, conservado, em memória dessa misericórdia.

Essas três coisas também estão figuradas na visão de Isaías. Viu ele ao Senhor sentado num sólio excelso e elevado, assistido de Serafins, e o templo cheio da glória de Deus. Por isso, clamavam os Serafins: Cheia está toda a terra da sua glória (Is 6, 1-3). E assim, as imagens dos Serafins não foram aí postas para receberem culto, o que era proibido pelo primeiro preceito da lei, mas como sinal de ministério, conforme dissemos.

Por seu lado, o tabernáculo exterior, significativo do século presente, também continha três coisas: o altar do timiama, posto diretamente contra a arca; a mesa da proposição, na qual se punham os doze pães, colocada na parte norte; e o candelabro, na parte sul.

E essas três coisas são consideradas como correspondentes às três encerradas na arca, representando, mas mais manifestamente, o mesmo que elas. Pois é necessário seja, das razões eternas das coisas, dada mais clara manifestação da existência que têm na mente divina e dos anjos, para poderem os sábios conhecê-las, sábios simbolizados nos sacerdotes que entram no tabernáculo. — Por isso, o candelabro designa como em sinal sensível, a sabedoria, expressa nas tábuas por palavras inteligíveis. — O altar do timiama, o ofício dos sacerdotes, a quem pertence trazer o povo para Deus; o que também é significado pela vara. Pois, nesse altar se queimava o timiama do bom odor, que significa a santidade do povo, agradável a Deus; porque, como diz a Escritura (Ap 8, 3), o fumo dos aromas exprime as justificações dos santos. A dignidade sacerdotal é significada, na arca, pela vara, e no tabernáculo exterior, pelo altar do timiama. Porque o sacerdote é o mediador entre Deus e o povo, que governa por poder divino, simbolizado pela vara; e oferecia a Deus, quase no altar do timiama, o fruto do seu governo, i. é, a santidade do povo. — A mesa, bem como o maná, significam o sustento temporal da vida; mas o que estava naquela era um alimento mais comum e grosseiro, ao passo que o maná era mais suave e delicado. O candelabro estava convenientemente colocado na parte austral, e a mesa, na aquilonar; porque aquela é a parte direita do mundo, ao passo que esta é a esquerda, como diz Aristóteles. A sabedoria pertencia à parte direita, assim como os outros bens espirituais; enquanto que a nutrição temporal, à esquerda, conforme a Escritura (Pr 3, 16): Na sua esquerda, as riquezas e a glória. Enfim, o poder sacerdotal é um meio termo entre as coisas temporais e a sabedoria espiritual, pois por ela é dispensada a sabedoria espiritual e as coisas temporais.

Mas também se pode dar dessas coisas outra razão, mais literal. — Na arca estavam contidas as tábuas da lei, para impedir o esquecimento dela; donde o dizer a Escritura (Ex 24, 12): dar-te-ei duas tábuas de pedra e a lei e os mandamentos, que eu escrevi para ensinares os filhos de Israel. — A vara de Aarão estava aí colocada para reprimir a dissensão entre o povo e o sacerdócio do mesmo, conforme a Escritura (Nm 17, 10): Torna a levar a vara de Aarão para o tabernáculo do testemunho, para se guardar ali em memória dos rebeldes filhos de Israel. — O maná era conservado na arca, para comemorar o benefício que Deus fez aos filhos de Israel no deserto, e por isso, diz a Escritura (Ex 16, 32): Enche um gomor dele e guarde-se para todas as gerações futuras, para que saibam qual foi o manjar com que eu vos sustentei no deserto. — O candelabro foi instituído para a honorificência do tabernáculo; pois importa à magnificência da casa o ser bem iluminada. Tinha sete ramos, como diz Josefo, para significar os sete planetas, que iluminam todo o mundo. E foi colocado na parte austral, porque dela é que se movem os planetas, em relação a nós. — O altar, do timiama foi instituído para que sempre houvesse no tabernáculo o fumo do bom odor, quer para veneração do tabernáculo, quer também para remédio contra o mau cheiro, que necessariamente resultava do sangue derramado e da imolação dos animais. Pois, o fétido é desprezado como vil; ao passo que todos apreciam muito o que tem bom odor. — A mesa foi posta para significar que os sacerdotes, servidores do templo, deviam nele se alimentar. Por isso, só eles podiam comer dos doze pães superpostos na mesa, em memória das doze tribos, conforme se lê na Escritura (Mt 12, 4). E não estava colocada diretamente no meio, diante do propiciatório, para excluir o rito da idolatria. Porque os gentios, nos sacrifícios à lua, colocavam a mesa em frente do ídolo da lua; donde o dizer a Escritura (Jr 7, 18): as mulheres misturam a manteiga para fazerem tortas à rainha do céu. — O átrio, fora do tabernáculo, continha o altar dos holocaustos, onde se ofereciam a Deus, em sacrifício, das coisas pertencentes ao povo. E por isso, este podia ficar no átrio, e oferecia os seus bens a Deus, por mãos dos sacerdotes. Mas só os sacerdotes, a quem competia oferecer o povo a Deus, é que podiam ter acesso ao altar interior, no qual era oferecida a devoção e a santidade do povo. E esse altar estava colocado no átrio, fora do tabernáculo, para impedir o culto da idolatria; pois os gentios levantavam altares, dentro dos templos, para imolar aos ídolos. Quanto à razão figurada de todas essas coisas, pode ser descoberta na relação do tabernáculo com Cristo, a quem figura. Por onde,

devemos considerar que, para designar a imperfeição das figuras legais, instituíram-se, no templo, diversas figuras significativas de Cristo. — Assim, é significado pelo propiciatório, porque ele é a propiciação pelos nossos pecados, como diz a Escritura (1 Jo 2, 2). E era conveniente fosse o propiciatório levado pelos Querubins, porque de Cristo foi escrito (Heb 1, 6): E todos os anjos de Deus o adorem. — Também a arca significa a Cristo, porque, assim como era construída de pau setim, assim, o corpo de Cristo é composto de membros puríssimos. Era dourada, porque Cristo é cheio de sabedoria e caridade, simbolizadas pelo ouro. Dentro da arca havia uma urna de ouro, isto é, a alma santa, que encerra o maná, i. é, toda a plenitude da divindade. E ainda nela estava a vara, i. é, o poder sacerdotal, porque Cristo foi constituído pontífice eterno. Também nelas estavam as tábuas do testamento, para significar que Cristo mesmo é legislador. — Demais, Cristo é simbolizado pelo candelabro, porque, ele próprio o disse (Jo 8, 12): Eu sou a luz do mundo. As sete lâmpadas significam os sete dons do Espírito Santo. — É também simbolizado pela mesa, porque Ele é o alimento espiritual, conforme a Escritura (Jo 6, 41-51): Eu sou o pão vivo; os doze pães significam os doze apóstolos ou a doutrina deles. Ou então, o candelabro e a mesa podem significar a doutrina e a fé da Igreja, que ilumina e refaz ao mesmo tempo. Também Cristo é simbolizado no duplo altar, o das holocaustos e o do timiama. Porque, por Ele, devemos oferecer a Deus todas as obras virtuosas, tanto aquelas pelas quais mortificamos a carne, como que oferecidas no altar dos holocaustos; como as que, com maior perfeição da mente, pelos desejos espirituais dos perfeitos, oferecemos a Deus em Cristo, como que no altar do timiama, conforme a Escritura (Heb 13, 15): Ofereçamos, pois, por ele a Deus sem cessar sacrifício de louvor.

RESPOSTA À SÉTIMA. — O Senhor mandou se construísse um altar onde se deviam oferecer os sacrifícios e os dons, em honra de Deus e para sustento dos ministros, que serviam no tabernáculo. E sobre a construção desse altar, o Senhor deu duplo preceito.

Um, no princípio da lei, quando mandou que fizessem um altar de terra, ou ao menos, de pedras não lavradas; e demais, que não fizessem um altar elevado onde devessem subir por degraus. E isto para detestarem o culto da idolatria. Pois os gentios construíam aos ídolos altares ornados e altos, onde acreditavam haver algo da santidade e da divindade. Razão pela qual também o Senhor mandou (Ex 20, 24 ss): Não plantarás bosque nem árvore alguma ao pé do altar do Senhor teu Deus; porque os idólatras costumavam sacrificar debaixo das árvores, por causa da amenidade do lugar e da sombra. — E destes preceitos também há uma razão figurada. Pois, em Cristo, que é o nosso altar, devemos admitir a verdadeira natureza da carne, quanto à sua humanidade — e isso significa o construir um altar de terra; e também, quanto à divindade, devemos admitir nele a igualdade com o Pai — e isso significa o não subir por degraus ao altar. E nem devemos, ao lado de Cristo, admitir a doutrina dos gentios, que provoca a lascívia.

Feito porém o tabernáculo em honra de Deus, não eram para temer tais ocasiões de idolatria. Por isso, o Senhor mandou se fizesse, para os holocaustos, um altar de bronze, que estivesse patente a todo o povo; e de ouro, o altar do timiama, que só os sacerdotes viam. Assim, não era tanta a preciosidade do bronze, que provocasse o povo a alguma idolatria.

Mas, a Escritura dá como razão do preceito (Ex 20, 26) — não subirás por degraus ao meu altar — o que logo acrescenta: para que se não descubra a tua torpeza. Por onde, devemos considerar que também isso foi instituído para excluir a idolatria; pois, nos sacrifícios a Priapo, os gentios descobriam as partes pudendas. Mas depois, foi ordenado aos sacerdotes usassem calções que lhes cobrissem essas partes. E, assim, sem perigo, podia ser determinada uma altura tal do altar que, para oferecer os sacrifícios, a ele subissem por uns degraus de madeira, não permanentes, mas trazidos na hora do sacrifício.

RESPOSTA À OITAVA. — O corpo do tabernáculo constava de umas tábuas eretas no sentido do comprimento, cobertas por dentro de umas cortinas de quatro cores variadas, o saber, de bisso retorcido, de cor de jacinto, de púrpura e de escarlata tinta duas vezes. Mas, essas cortinas cobriam só os lados do tabernáculo. No teto do mesmo havia uma coberta de peles tintas de roxo; e, sobre esta, outra de peles de carneiro tintas de vermelho; e por cima uma terceira, de umas peles de cabra, que cobriam, não só o teto do tabernáculo, mas desciam até a terra e cobriam, exteriormente, as tábuas do mesmo.

Ora, desta coberta, a razão literal, em comum, era servir de ornato e proteção do tabernáculo, de modo que este fosse reverenciado. Em especial, porém, segundo alguns, as cortinas designam o céu sidéreo, cheio de diversas e variegadas estrelas. As peles de cabra, as águas que estão sobre o firmamento; as tintas de vermelho, o céu empíreo, em que estão os anjos; as tintas de roxo, o céu da santa Trindade.

A razão figurada dessas coisas é a seguinte. As tábuas, de que o tabernáculo era construído, significavam os fiéis de Cristo, de que é a Igreja construída. O tabernáculo era coberto por dentro de tábuas de quatro cores, porque os fiéis são ornados interiormente de quatro virtudes. Pois, como diz a Glosa, o bisso retorcido significa a carne resplendente pela castidade; o jacinto, a mente desejosa das coisas celestes; a púrpura, a carne sujeita ao sofrimento; a escarlata tinta duas vezes, a mente refulgente entre os sofrimentos por amor de Deus e o amor do próximo. As cobertas do teto designam os prelados e os doutores, que devem brilhar pela vida repassada das coisas celestes, o que é simbolizado pelas peles de cor de jacinto; pela prontidão para o martírio, simbolizado pelas de escarlata tintas duas vezes; pela austeridade de vida e a paciência nas adversidades, simbolizado pelas de cabra, que estavam expostas aos ventos e às chuvas, como diz a Glosa.

RESPOSTA À NONA. — A santificação do tabernáculo e dos seus vasos tem uma causa literal, que era fazer com que fossem tidos na maior reverência, como destinados que eram ao culto divino por essa consagração. — A razão figurada é que essa santificação significa a espiritual, do tabernáculo vivo, i. é, dos fiéis, que constituem a Igreja de Cristo.

RESPOSTA À DÉCIMA. — Na lei antiga havia sete solenidades temporais e uma contínua, como se pode coligir da Escritura (Nm 28; 29). — Havia uma festividade quase contínua, porque todos os dias, de manhã e de tarde, era imolado o cordeiro. E essa contínua festividade de um sacrifício perene representa a perpetuidade da beatitude divina.

Das festas temporais, a primeira era a que se renovava em cada semana. E essa era a solenidade do Sábado, celebrada em memória da criação das coisas, como já se disse. — Outra a que se repetia cada mês, era a da Neomenia, celebrada para comemorar a obra do governo divino. Pois, as coisas do nosso mundo inferior variam principalmente conforme o movimento da lua. Por isso, celebrava-se essa festa na lua nova; e não no plenilúnio, para evitar o culto dos idólatras, que, nesse tempo, prestavam à lua. — E como esses dois referidos benefícios são comuns a todo o gênero humano, essas festas se repetiam mais freqüentemente.

As outras cinco festas celebravam-se uma vez por ano, e nelas se rememoravam os benefícios especialmente feitos ao povo judeu. — Assim, celebrava-se a festa da Fase, no primeiro mês, para comemorar o benefício da libertação do Egito. — A de Pentecostes, depois de cinqüenta dias, para rememorar o benefício da lei que lhes foi dada.

As outras três festas eram celebradas no sétimo mês, que, como o sétimo dia, era quase inteiramente solene, para os judeus. — Assim, no primeiro dia do sétimo mês, havia a festa das Trombetas, em

memória da liberação de Isaac, quando Abraão encontrou o carneiro preso pelos chifres, o qual representavam pelas cornetas em que buzinavam. — E era a festa das Trombetas um quase convite para se prepararem para a festa seguinte, celebrada no décimo dia. Era essa a da Expição, em memória do benefício de ter-se Deus tornado propício ao povo, a pedido de Moisés, depois do pecado da adoração do bezerro. — A seguir, celebravam a da Scenopegia, i. é, dos Tabernáculos, durante sete dias, para comemorar o benefício da divina proteção, guiando-os pelo deserto, onde habitaram em tabernáculos. Por isso, nesse dia, deviam tomar o fruto da árvore mais formosa, i. é, do limoeiro; e uma árvore de densas folhas, i. é, a murta, cujas folhas são odoríferas; e folhas de palmeira; e salgueiros da torrente, que conservam por muito tempo o verdor. Tudo isso se encontra na terra da promessa, e era para significar que Deus os conduziu através da terra árida do deserto, para uma terra deliciosa. — No oitavo dia celebrava-se outra festa, a da Congregação e do Ajuntamento, em que se recebia do povo o necessário para as despesas com o culto divino. E significava a união do povo e a paz concedida na terra da promessa.

As razões figuradas dessas festas são as seguintes. O sacrifício perene do cordeiro figura a perpetuidade de Cristo, que é o Cordeiro de Deus, conforme a Escritura (Heb 13, 8): Jesus Cristo era ontem e é hoje; o mesmo será também por todos os séculos. — O Sábado designa a réquie espiritual, que Cristo nos deu, como se lê na Escritura (Heb 4). — A Neomênia, começo da lua nova, significa a iluminação da primitiva Igreja por Cristo, quando pregava e fazia milagres. — A festa de Pentecostes simboliza a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos. — A das Trombetas, a pregação dos Apóstolos. — A da Expição, a purificação dos pecados do povo cristão. — A dos Tabernáculos, a peregrinação dos cristãos neste mundo, onde passam progredindo nas virtudes. — A da Congregação e do Ajuntamento, a congregação dos fiéis no reino celeste; e por isso essa festa era considerada santíssima. E essas três festas eram contínuas, umas em relação às outras; porque é necessário progredirem na virtude os que expiaram os vícios, até chegarem à visão de Deus, como diz a Escritura (Sl 83, 8).

Art. 5 — Se se podem dar causas convenientes aos sacramentos da lei antiga.

(III, q. 70, a. 1, 3; Ad Bom., cap. IV, lect. II; I Cor., cap. V, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que não se podem dar causas convenientes aos sacramentos da lei antiga.

1. — Pois, o que se fazia para o culto divino não devia ser semelhante ao que observavam os ídólatras. Donde o dizer a Escritura (Dt 12, 31): Não farás assim com o Senhor teu Deus; porque eles fizeram pelos seus deuses todas as abominações, que o Senhor aborrece. Ora, os adoradores dos ídolos, ao adorá-los, cortavam-se com canivetes até a efusão do sangue, como refere a Escritura (1 Rs 18, 28), que se retalhavam, segundo o seu costume, com canivetes e lancetas, até se cobrirem de sangue. Pelo que o Senhor mandou (Dt 14, 1): Não fareis incisões, nem vos fareis abrir calva para chorardes algum morto; porque és um povo santo para com o Senhor teu Deus, e ele te escolheu, dentre todas as nações que há na terra para serdes particularmente o seu povo. Logo, a circuncisão era inconvenientemente instituída pela lei.

2. Demais. — O que se faz para o culto divino deve ter dignidade e gravidade, conforme a Escritura (Sl 34, 18): No meio do povo numeroso te louvarei. Ora, implica uma certa leviandade o comer-se apressadamente. Logo, é um preceito inconveniente o de comer apressadamente o cordeiro pascal. E

também se fizeram certas instituições sobre o modo de comer esse cordeiro, que parecem totalmente irracionais.

3. Demais. — Os sacramentos da lei antiga são figuras dos da nova. Ora, o cordeiro pascal significa o sacramento da Eucaristia, conforme a Escritura (1 Cor 5, 7): Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. Logo, também a lei devia ter alguns sacramentos que prefigurassem outros da lei nova, como, a confirmação, a extrema-unção, o matrimônio e os outros sacramentos.

4. Demais. — Só se pode fazer purificação do que constitui imundície. Ora, para Deus, nada é imundo, porque todo corpo é criatura sua; e toda a criatura de Deus é boa, e não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças, como diz a Escritura (1 Tm 4, 4). Logo, era inconveniente que se purificassem, por causa do contato com um homem morto, ou com qualquer infecção corporal semelhante.

5. Demais. — A Escritura diz (Sr 34, 4): Que coisa será alimpada por um imundo? Ora, a cinza da vaca vermelha queimada era imunda, porque tornava imundo. Pois, como diz a Escritura (Nm 19, 7 ss), o sacerdote que a imolava ficava imundo até a tarde. Do mesmo modo, o que a queimava e quem lhe ajuntava as cinzas. Logo, era um preceito inconveniente que, com essa cinza aspergida, os imundos se purificassem.

6. Demais. — O pecado não é nada de material, que possa ser levado de um lugar para outro; nem pode o homem purificar-se dele por meio do que é imundo. Logo, era inconveniente, para a expiação dos pecados do povo, que o sacerdote confessasse sobre um bode os pecados dos filhos de Israel, para que os levasse para o deserto. E por outro bode, que os sacerdotes imolavam, para as purificações, e era queimado juntamente com um novilho, fora do arraial se tornassem imundos, de modo que precisassem lavar as vestes e o corpo com água.

7. Demais. — O que já está limpo não precisa ser de novo purificado. Logo, era inconveniente que ao homem ou a casa, purificados da lepra, se impusesse outra purificação.

8. Demais. — A imundícia espiritual não podia ser limpa pela água material ou pela raspagem dos pelos. Logo, era irracional o Senhor ter ordenado se fizesse uma bacia de bronze com sua base, para lavatório das mãos e dos pés dos sacerdotes, que houvessem de entrar no tabernáculo. Bem como também o era, que se mandasse aos levitas lavarem-se com a água da expiação, e rasparem todos os pelos do corpo.

9. Demais. — O mais não pode santificar-se pelo menos. Logo, era inconveniente que, na lei, se fizesse a consagração dos sacerdotes maiores e menores, e dos levitas por unção, sacrifícios e oblações corpóreas.

10. Demais. — Como diz a Escritura (1 Sm 16, 7) o homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração. Ora, o que é exteriormente patente, no homem, é a disposição corpórea e também as vestes. Logo, era inconveniente se destinassem aos sacerdotes, maiores e menores, certas vestes especiais, que refere a Escritura (Ex 28). E parece sem razão que alguém fosse impedido de ser sacerdote, por causa de defeitos corpóreos, conforme se diz (Lv 21, 17): O homem de qualquer das famílias da tua linhagem que tiver deformidade não oferecerá pães ao seu Deus; nem se for cego, se coxo, etc. Por onde se conclui, que os sacramentos da lei antiga eram irracionais.

Mas, em contrario, diz a Escritura (Lv 20, 8): Eu sou o Senhor que vos santifico. Ora, Deus não faz nada sem razão, conforme o salmo (Sl 103, 24): Todas as coisas fizeste com sabedoria. Logo, nos sacramentos da lei antiga, que se ordenavam à santificação dos homens, nada havia sem causa racional.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 101, a. 4), sacramentos propriamente se chamavam às coisas atribuídas aos sacerdotes de Deus para alguma consagração, por meio de quem, elas, de certo modo, se destinavam ao culto divino. Ora, o culto de Deus, de maneira geral, pertencia a todo o povo; mas, de modo especial, aos sacerdotes e levitas, que eram os seus ministros. Por isso, nos sacramentos da lei antiga, certas disposições pertenciam comumente a todo o povo; e certas outras, especialmente, aos ministros. E em relação a ambos, três coisas eram necessárias. — A primeira, que cada um fosse posto em estado de adorar a Deus, o que em geral todos faziam pela circuncisão, sem a qual ninguém era admitido a nenhuma das cerimônias legais; e quanto aos sacerdotes, pela consagração. — Em segundo lugar, era exigido o uso daquilo que pertencia ao culto divino. Por isso o povo fazia o banquete pascal, ao qual não era admitido nenhum incircunciso, como se vê na Escritura (Ex 12, 43 ss). E os sacerdotes faziam a oblação das vítimas, comiam o pão da proposição, e o mais para o que eram destinados. — Por fim, exigia-se a remoção do que impedia o culto divino, i. é, das imundícias. E assim, para o povo, instituíram-se certas purificações de determinadas imundícias exteriores, e também expiações dos pecados. Para os sacerdotes e levitas instituiu-se a oblação das mãos, dos pés e a raspagem dos pêlos. — E tudo isto tinha causas racionais literais, porque se ordenava ao culto de Deus, naquele tempo; e figuradas, porque se ordena a figurar Cristo, como ficará claro por um exame minucioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão literal da circuncisão, e a principal, era ser um protesto de fé na unidade de Deus. E como Abraão foi o primeiro, que se separou dos infiéis, saindo da sua casa e da sua parentela, foi o primeiro a receber a circuncisão. E nessa causa toca o Apóstolo (Rm 4, 9 ss): Recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé que está no prepúcio; porque, como nesse mesmo lugar se lê, pela fé de Abraão foi-lhe imputada a justiça, porque creu em esperança contra a esperança, i. é, contra a esperança da natureza, na esperança da graça, para que se tornasse pai de muitas gentes; pois era velho e velha também e estéril a sua esposa. E para que esse protesto e imitação da fé de Abraão se firmasse nos corações dos judeus, recebiam na carne um sinal que não pudessem esquecer. Donde a Escritura (Gn 17, 13): Este meu pacto será na vossa carne para concerto eterno. E, por isso fazia-se no oitavo dia, porque, antes, a criança é muito tenra e podia causar-lhe mal grave, por ser considerada como algo de ainda não consolidado. Razão por que nem os animais eram oferecidos antes do oitavo dia. E não se deixava a circuncisão para mais tarde, afim de que, por causa da dor, não se lhe quisesse fugir ao sinal; e também afim de que os pais, cujo amor para com os filhos vai aumentando com a convivência continuada e com o crescimento deles, não quisessem subtraí-los a ela. — A segunda razão podia ser o enfraquecimento da concupiscência no membro circunciso. — A terceira o escárnio dos sacrifícios a Venus e a Priapo, nos quais era honrada essa parte do corpo. — Mas o Senhor não proibiu senão a incisão, que se fazia no culto dos ídolos, ao que não se assemelhava a circuncisão de que se trata.

A razão figurada da circuncisão é simbolizar que Cristo poria termo à corrupção; o que faria completa e perfeitamente na oitava idade, que é a dos ressurretos. E como toda corrupção da culpa e da pena tem em nós origem carnal, proveniente do pecado do primeiro pai, a circuncisão fazia-se no membro da geração. Donde o dizer o Apóstolo (Cl 2, 11): Estais circuncidados em Cristo de circuncisão não feita por mão de homem no despojo do corpo da carne, mais sim na circuncisão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão literal do banquete pascal era a comemoração do benefício, de Deus ter tirado os judeus do Egito; por isso, com a celebração desse banquete, confessavam constituir o povo que Deus para si tirara do Egito. Mas, quando foram libertados, foi-lhes dado como preceito untarem a padieira nas casas, significando isso um como protesto que não aceitavam os ritos dos egípcios, que adoravam um carneiro. Por isso ficaram livres, pela aspersão do sangue do cordeiro, ou por untarem os limiares das casas, do perigo de extermínio, iminente para os egípcios. Ora, a saída dos judeus do Egito

se realizou com as duas circunstâncias seguintes. Com pressa no andar, porque os egípcios os apertavam a saírem velozmente, como se lê na Escritura (Ex 12, 33); e era iminente o perigo a quem não se apressasse em sair com o povo, pois ficando, seria morto pelos egípcios. Essa pressa era significada, de dois modos. Pelo que comiam; pois tinham como preceito comerem pães ázimos, em sinal de que os egípcios lhes tinham dado tanta pressa a partir que não puderam meter-lhes o fermento. E também por comerem o cordeiro assado ao fogo, porque assim era preparado mais rapidamente; e por não o despedaçarem, porque na pressa, não havia tempo de quebrar os ossos. De outro modo, quanto à maneira de comer. Assim, diz a Escritura: cingireis os vossos rins, e tereis sapatos nos pés e bordões nas mãos, e comereis à pressa, o que manifestamente designa homens que faziam caminho rápido. E o mesmo fim visava o outro preceito: Há de comer-se em cada casa, nem das suas carnes tirareis nada para fora; porque, pela pressa, não havia tempo de fazer brindes uns aos outros. Quanto às amarguras, que sofreram no Egito, eram simbolizadas pelas alfaces agrestes. As razões figuradas são claras. A imolação do cordeiro pascal significa a de Cristo, conforme a Escritura (1 Cor 5, 7): Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. O sangue do cordeiro, que livrava do extermínio, untado nas padieiras das casas, significa a fé na paixão de Cristo, no coração e na boca dos fiéis. Por ela nos libertamos do pecado e da morte, conforme a Escritura (1 Pd 1, 18): Fostes redimidos pelo precioso sangue do cordeiro imaculado. Comiam-lhe a carne para significar que comemos a carne do corpo de Cristo no sacramento. Eram assadas ao fogo para significar a paixão ou a caridade de Cristo. Comiam-nas com pães ázimos para significar a pureza do banquete dos fiéis, que comem o corpo de Cristo, segundo a Escritura (1 Cor 5, 8): Solenizemos o nosso convite, com os ázimos da sinceridade e da verdade. Acrescentavam as alfaces agrestes; em sinal da penitência dos pecadores, necessária aos que recebem o corpo de Cristo. Os rins devem ser cingidos com o cinto da castidade. Os sapatos dos pés são a imagem dos patriarcas mortos. O báculo, que deviam ter nas mãos, significa a custódia pastoral. Também se mandava comessem numa casa o cordeiro pascal, i. é, na Igreja dos Católicos e não, nos conventículos dos heréticos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos sacramentos da lei nova correspondem, figuradamente, a outros da lei antiga. Assim, à circuncisão corresponde o batismo, que é o sacramento da fé. Por isso, diz a Escritura (Cl 2, 11-12): Vós estais circuncidados na circuncisão de N. S. Jesus Cristo, estando sepultados juntamente com ele no batismo. Ao banquete do cordeiro pascal corresponde, na lei nova, o sacramento da Eucaristia. A todas as purificações da lei antiga, o sacramento da penitência. A consagração do pontífice e dos sacerdotes, ao sacramento da ordem. Ao sacramento da confirmação, que implica a plenitude da graça, nenhum sacramento da lei antiga podia corresponder, pois, ainda não chegara o tempo da plenitude, porque, a lei ninguém levou à perfeição. O mesmo se dá com o da extrema unção, que é uma preparação imediata para a entrada na glória, cujo adito ainda não fora franqueado na lei antiga, porque o resgate ainda não tinha sido pago. O matrimônio estava, certo, compreendido na lei antiga, enquanto pertencente à lei da natureza; mas não, enquanto sacramento significativo da união de Cristo e da Igreja, ainda não realizada. Por isso, na lei antiga, dava-se libelo de repúdio, que encontra a essência desse sacramento.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse, as purificações da lei antiga ordenavam-se a remover os impedimentos do culto divino. Este era duplo: o espiritual, que consistia na elevação da mente para Deus; e o corpóreo, consistente nos sacrifícios, nas oblações e coisas semelhantes. — Ora, do culto espiritual, os homens ficavam privados pelo pecado, que, como se pensava, os poluía; assim, pela idolatria e pelo homicídio, pelos adultérios e incestos. E dessas manchas se purificavam por certos sacrifícios, ou oferecidos, em geral, por todo o povo, ou mesmo pelos pecados de cada um. Não que esses sacrifícios carnis tivessem por si mesmos a virtude de expiar o pecado. Mas porque significam a futura expiação dos pecados por Cristo, de que os antigos eram participantes, protestando a fé no Redentor, em figuras de sacrifícios.

Do culto externo os homens ficavam privados por certas imundícias corpóreas. Estas eram, primeiro, consideradas em relação a eles próprios, e, conseqüentemente, em relação às vestes, às casas e aos vasos. Essas imundices provinham, em parte, dos homens mesmos; em parte, do contato com coisas imundas. Quanto às primeiras, era considerado imundo o que já tinha alguma corrupção ou a alguma estava exposto. Por isso, sendo a morte uma corrupção, o cadáver de um homem era considerado imundo. Do mesmo modo, como a lepra provém da corrupção dos humores, que também irrompem para fora e contaminam os outros, os leprosos eram considerados imundos. Semelhantemente, as mulheres que sofriam de fluxo de sangue, por doença, ou também por natureza, ou no tempo do mênstruo, ou, ainda, no da concepção. E pela mesma razão os homens eram considerados imundos, que sofriam de fluxo seminal, quer por doença, quer por poluição noturna, ou ainda, pelo coito. Pois, toda a umidade saída do homem, desses modos sobreditos, implicavam infecção imunda. Também eles contraíam uma certa imundícia pelo contacto com determinadas coisas imundas.

Ora, d' essas imundices podem-se assinalar razão literal e figurada. — A literal era a reverência ao que pertencia ao culto divino; quer porque os homens não costumavam tocar nas coisas preciosas, quando imundos, quer porque o raro acesso às coisas sagradas as tornava mais veneradas. Pois, como ninguém podia, senão raramente, acautelarse contra todas essas imundices, acontecia que só raramente podiam tocar nas coisas pertencentes ao culto divino; e assim, quando se lhes achegavam, faziam-no com maior reverência e humildade da mente. — Certas dessas imundices também tinham, como razão literal, fazer com que os homens não temessem chegar-se ao culto divino, fugindo à sociedade dos leprosos e semelhantes enfermos, cuja doença era abominável e contagiosa. — De certas outras a razão era fazer evitar o culto da idolatria; porque os gentios, no rito dos seus sacrifícios, empregavam às vezes o sangue e o sêmen humanos. — Mas, todas essas imundices corpóreas se purificavam, ou só pela aspersão da água, ou, quando eram maiores, por algum sacrifício para expiar o pecado, donde provinham as tais enfermidades.

A razão figurada é que, dessas imundícias as externas figuram diversos pecados. Assim, a de um cadáver, significa a do pecado, que é a morte da alma. A da lepra, a da doutrina herética, quer porque esta é contagiosa como aquela; quer porque não há nenhuma falsa doutrina que não vá mesclada com alguma verdade; assim como também, na superfície do corpo do leproso, aparece uma certa distinção entre as manchas e a carne sã. A imundice da mulher que sofre fluxo de sangue significa a da idolatria, por causa do cruor da imolação. A do homem com fluxo seminal, a do vanilóquio, porque sêmen é a palavra de Deus. A do coito e a da mulher que deu à luz, a do pecado original. A da mulher menstruada, a da mente embotada pelos prazeres. E em geral, a imundice do contacto com coisa imunda designa a do consentimento no pecado de outrem, conforme a Escritura (2 Cor 6, 17): Saí do meio deles, e separai-vos dos tais e não toqueis o que é imundo.

E essa imundícia do contado atingia também as coisas inanimadas; pois, tudo o que, de qualquer modo, o imundo tocava, ficava imundo. No que a lei atenuou a superstição dos gentios, que consideravam contraída a imundice, não só pelo contado com o imundo, mas também pelo colóquio ou pela vista, como refere Rabbi Moisés, sobre a mulher menstruada. E isto misticamente significava o que diz a Escritura (Sb 14, 9): Deus igualmente aborrece ao ímpio e à sua impiedade.

Havia também uma certa imundice das coisas inanimadas em si mesmas, como era a da lepra, na casa e nas vestes. Pois, assim como a doença da lepra procede, no homem, do humor corrupto, que putrefaz e corrompe a carne, assim também, por uma certa corrupção e excesso de umidade ou de secura, opera-se uma certa corrupção nas pedras da casa, ou ainda nas vestes. Por isso a lei chama lepra a essa corrupção, que fazia considerar imunda uma casa ou a roupa. Quer, porque toda corrupção implica

imundice, como se disse; quer também porque, para evitar tais corrupções, os gentios prestavam culto aos deuses Penates. Por isso a lei mandava destruir a casa em que tal corrupção perseverasse, e que as vestes fossem queimadas, para evitar a ocasião da idolatria. Havia também uma imundice própria dos vasos, da qual diz a Escritura (Nm 19, 15): O vaso que não tiver tapadura nem atadura sobre si, será imundo. E a causa dessa imundice era que, em tais vasos, podia facilmente cair algo de imundo que os contaminasse. Também tinha esse preceito por fim evitar a idolatria. Pois, os idólatras acreditavam, que se ratos, lagartos ou outros animais semelhantes, que imolavam aos deuses, caíssem nos vasos ou nas águas, estes lhes seriam gratos. E também certas mulheres do povo deixavam os vasos descobertos em obséquio às divindades a que chamavam lanas.

A razão figurada dessas imundices é a seguinte. A lepra na casa significa a imundice da reunião dos heréticos; a no vestido de linho, a perversidade dos costumes, pela amargura da mente; a na roupa de lã, a perversidade dos adutores; a na urdidura, os vícios da alma; a na trama, os pecados carnis, pois, assim como a urdidura está na trama, assim, a alma, no corpo. O vaso sem tapadura nem atadura, o homem sem qualquer velame de taciturnidade, ou o que não é constrangido por nenhuma correção da disciplina.

RESPOSTA À QUINTA. — Como já se disse (a. 4), a lei considerava dupla imundice. Uma, proveniente de corrupção da mente ou do corpo, e esta era a maior. A outra, do só contato com o imundo, e era a menor e expiável com rito mais fácil. Pois, a primeira era expiada por meio dos sacrifícios pelo pecado; porque toda corrupção procede deste e o significa. Ao passo que a segunda o era só pela aspersão de uma certa água de expiação, de que fala a Escritura (Nm 19).

Pois, nesse lugar, o Senhor manda que tomassem uma vaca vermelha, em memória do pecado, que cometeram quando adoraram o bezerro. E diz uma vaca, e não um bezerro, porque, assim costumava chamar à sinagoga, conforme àquilo (Os 4, 16): Israel se desencaminhou como uma vaca que não pode sofrer o jugo. E isto talvez porque adoravam as vacas, seguido o costume do Egito, conforme o lugar da Escritura (Os 10, 5): Adoravam as vacas de Bethaven. — E para fazer detestar o pecado da idolatria, era imolada fora do arraial. E onde quer que se fizesse o sacrifício expiatório da multidão dos pecados, toda ela era queimada fora do arraial. — E como se quisesse significar, por esse sacrifício, que o povo ficava limpo da totalidade dos pecados, o sacerdote molhava o dedo no sangue dela e fazia com ele sete aspersões, voltado para a porta do tabernáculo. E essa aspersão mesma do sangue era para fazer detestar a idolatria, na qual o sangue da imolação não era espalhado, mas reunido, e em redor dele, os homens comiam em honra dos ídolos. — A vaca era, ademais disso, queimada no fogo, quer porque Deus, no fogo, apareceu a Moisés, e no mesmo foi dada a lei; quer para significar que se devia extirpar totalmente a idolatria e tudo o que a ela pertencia; assim como da vaca eram consumidos na chama tanto a pele e as carnes como o sangue e o excremento. — E acrescentava-se, na combustão, pau de cedro, hissopo, escarlata duas vezes tinta, para significar que, como o pau de cedro não apodrece facilmente, e a escarlata duas vezes tinta não perde a cor, e o hissopo conserva o cheiro, ainda depois de estar dessecado; assim também esse sacrifício era pela conservação do povo, e da sua honestidade e devoção. Por isso, diz a Escritura, das cinzas da vaca: Para que as guarde a multidão dos filhos de Israel. Ou, segundo Josefo, nesse sacrifício simbolizavam-se os quatro elementos. Punha-se o cedro no fogo para significar a terra, por causa da sua fixidez no solo; o hissopo, pelo seu cheiro, significava o ar; a escarlata duas vezes tinta, a água, pela mesma razão por que também a significava a púrpura, por causa da tinta, que se faz com água. De modo que tudo isto significava, que se oferecia ao Criador o sacrifício dos quatro elementos. E como esse sacrifício era oferecido para fazer detestar o pecado da idolatria, eram considerados imundos tanto o que queimou, como o que recolheu as cinzas e o que fazia a aspersão da água misturada com a cinza. Isto porque tudo o atinente, de certo modo, à idolatria devia

ser rejeitado como imundo. E dessa imundice se purificavam pela só ablução das vestes. Nem era necessário fizessem aspersão da água, porque então o processo iria ao infinito. Pois, o que aspergia a água tornava-se imundo e então, aspergindo-se a si mesmo, continuaria imundo; mas quem o aspergisse também ficaria imundo; e semelhantemente, quem a este aspergisse, e assim ao infinito.

A razão figurada desse sacrifício é que a vaca vermelha significa a Cristo, por causa da natureza humana enferma, de que se revestiu, designada pelo sexo feminino da vaca. A cor desta designa o sangue da paixão. A vaca vermelha estava na força da idade, porque toda obra de Cristo é perfeita. Não tinha nenhum defeito e não tinha ainda levado o jugo, porque Cristo é inocente, nem levou o jugo do pecado. Devia ser levada a Moisés, porque lhe imputavam a transgressão da lei mosaica quanto à violação do sábado. Devia ser entregue ao sacerdote Eleazar, porque Cristo, condenado à morte, foi entregue nas mãos dos sacerdotes. Era imolada fora do arraial porque Cristo padeceu fora da porta. O sacerdote tingia o dedo no sangue dela, porque o mistério da paixão de Cristo deve ser meditado e imitado com sabedoria, significada pelos dedos. O sacerdote fazia aspersão voltado para o tabernáculo, para significar a sinagoga, quer para a condenação dos judeus incrédulos, quer para a purificação dos crentes. E isto sete vezes, por causa dos sete dons do Espírito Santo, ou dos sete dias, que simbolizam todos os tempos. Também tudo o que aludia à encarnação de Cristo devia ser queimado no fogo, i. é, espiritualmente entendido. Assim, a pele e a carne significam as obras externas de Cristo; o sangue, a virtude sutil e interior, vivificante das obras externas; o excremento, a lassidão, a sede e tudo o mais próprio à fraqueza. Acrescentavam-se ainda três coisas, a saber: o cedro, para significar a sublimidade da esperança, ou da contemplação; o hissopo, símbolo da humildade ou da fé; a escarlata duas vezes tinta, da dupla caridade. Pois, por essas virtudes devemos nos unir com a paixão de Cristo. A cinza da combustão era recolhida por um homem limpo, porque os resultados da paixão aproveitaram aos gentios, que não foram culpados da morte de Cristo. Era posta na água da expiação, porque pela paixão de Cristo o batismo produz o efeito de purificar dos pecados. O sacerdote, que imolava e queimava a vaca, e aquele que a queimava, e o que lhe recolhia as cinzas, ficavam imundos, bem como o que fazia aspersão da água. Isso, quer porque os judeus ficaram imundos por terem morto a Cristo, que expiou os nossos pecados; e até a tarde, i. é, até o fim do mundo, quando o que restar de Israel se converterá. Ou porque os que tratam as coisas santas, procurando a purificação dos outros, eles próprios também contraem certas imundices, como diz Gregório; e isto até a tarde, i. é, até o fim da vida presente.

RESPOSTA À SEXTA. — Como já se disse, a imundice proveniente da corrupção da mente ou do corpo era expiada pelos sacrifícios pelo pecado. E ofereciam-se sacrifícios especiais pelos pecados de cada um. Ora, certos eram negligentes em expiar tais pecados e imundices; ou deixavam de o fazer por ignorância. Por isso, foi instituído que, uma vez por ano, no dia dez do sétimo mês, se fizesse um sacrifício expiatório por todo o povo. E porque, no dizer do Apóstolo (Heb 7, 28), a lei constituiu sacerdotes a homens que têm enfermidade, era necessário que o sacerdote oferecesse primeiro por si mesmo o bezerro, pelo pecado, em lembrança do que Aarão cometeu ao fundir o bezerro de ouro. E um carneiro em holocausto, para significar que a escolha do sacerdote, significado pelo carneiro, chefe do rebanho, devia ordenar-se à honra de Deus. — Em seguida o sacerdote oferecia, pelo povo, dois bodes. Um era imolado para expiar o pecado do povo. Porque o bode é um animal fétido e, da sua pele, fazem-se vestes que picam o corpo; o que significa o mau cheiro, a imundice e o aguilhão dos pecados. O sangue do bode imolado era conduzido, junto com o do bezerro, ao Santo dos Santos, e com ele se aspergia todo o santuário, para significar que o tabernáculo era purificado das imundices dos filhos de Israel. O corpo do bode e o do bezerro, imolados pelo pecado, deviam ser queimados, para significar a consumpção dos pecados. Não porém no altar, onde só se queimavam totalmente os holocaustos. Por isso, era ordenado que fossem queimados fora do arraial, em detestação dos pecados; e isto se fazia sempre que era imolada a vítima do sacrifício por algum pecado grave, ou pela multidão deles. — O

outro bode era mandado para o deserto, não, certo, para ser oferecido aos demônios, que aí os gentios adoravam, porque nada era lícito lhes imolar; mas, para significar o efeito da imolação da vítima desse sacrifício. Por isso, o sacerdote impunha-lhe a mão sobre a cabeça, confessando os pecados dos filhos de Israel; e então o bode era mandado para o deserto, para ser comida das feras, como sofrendo a pena pelos pecados do povo. E consideravam-no como carregando esses pecados, quer porque o ser ele mandado para o deserto significasse a remissão de tais pecados; quer porque se lhe ligava à cabeça algum bilhete, onde estes estavam escritos.

A razão figurada desses sacrifícios é significar a Cristo. O bezerro significa-lhe a virtude; o carneiro, que é chefe dos fiéis; o bode, a sua semelhança da carne do pecado. E o próprio Cristo foi imolado pelo pecado dos sacerdotes e do povo, porque, pela sua paixão, tanto os grandes como os pequenos são limpos do pecado. O sangue do bezerro e do bode era introduzido no Santo pelo pontífice, porque o sangue da paixão de Cristo nos abriu a porta do reino dos céus. Os corpos desses animais eram queimados fora do arraial, porque Cristo padeceu fora da porta; como diz o Apóstolo (Heb 13, 12). Quanto ao bode emissário, podia significar a divindade mesma de Cristo, que foi para a solidão, no sofrimento da sua humanidade, não, certo, por mutação de lugar, mas por coibição da virtude. Ou significava a má concupiscência, que devemos expulsar de nós, e os movimentos virtuosos, que devemos imolar ao Senhor. — A imundice dos que queimavam essas vítimas no sacrifício tinha a mesma razão já assinalada no sacrifício da vaca vermelha (ad 5).

RESPOSTA À SÉTIMA. — Pelo rito da lei, o leproso não era limpo da mácula da lepra, mas, era encontrado já limpo. Isso significa o lugar da Escritura, que diz (Lv 14, 3 ss): mandará ao que se purifica, vendo que a lepra está curada. Logo, já estava purificado da lepra; mas era considerado como se purificando ao ser restituído, pela decisão do sacerdote, ao convívio social e ao culto divino. Acontecia porém às vezes que, por milagre divino, fosse purificado da lepra, segundo o rito da lei material, quando o sacerdote se enganava no julgar. — Essa purificação do leproso fazia-se de dois modos. Pois, primeiro, era julgado como estando limpo; depois, como tal, era restituído ao convívio social e ao culto divino, i. é, depois de sete dias. — Na primeira purificação o leproso, que devia purificar-se, oferecia por si duas avezinhas vivas, pau de cedro, escarlata e hissopo, de modo que com um fio escarlata fosse ligada a avezinha junto com o hissopo e o pau de cedro. E de maneira que este servisse de cabo ao aspersório; ao passo que o hissopo e a avezinha eram as partes do aspersório que eram molhadas no sangue da outra avezinha imolada em águas vivas. E essas quatro coisas eram oferecidas contra os quatro defeitos da lepra. Pois, contra a putrefação era oferecido o cedro, árvore incorruptível; contra a fetidez, o hissopo, que é uma erva odorífera; contra a insensibilidade, a avezinha viva; contra a fealdade da cor, a escarlata, que tem cor viva. Deixava-se a avezinha viva voar para o campo, porque o leproso era restituído à liberdade antiga. — No oitavo dia, era o purificado admitido ao culto divino e restituído ao convívio social. Porém, depois de ter rapado todo os pêlos do corpo, lavado os vestidos, porque a lepra corroe aqueles e contamina estes e os torna fétidos. Depois oferecia um sacrifício pelo seu pecado, porque a lepra era, quase sempre, apanhada, por causa dele. Com o sangue do sacrifício o sacerdote molhava a extremidade da orelha do que devia purificar-se, e os polegares da mão e pé direitos; pois é nesses lugares que primeiro se distingue e sente a lepra. Acrescentavam ainda a esse rito três líquidos: o sangue contra a corrupção do mesmo; o azeite, para designar a cura da doença; a água viva, para limpar a espurcícia. A razão figurada é, que as duas avezinhas significam a divindade e a humanidade de Cristo. Uma delas, símbolo da humanidade, era imolada num vaso de barro sobre águas vivas, porque a paixão de Cristo consagrou as águas do batismo, a outra, símbolo da impassibilidade divina, ficava viva, porque a divindade não pode morrer. Por isso voava, por não poder a divindade ser atingida pelo sofrimento, A avezinha viva era posta na água, para ser aspergida, simultaneamente com o pau de cedro, a escarlata, o carmesim e o hissopo, i. é, com a fé, a esperança e a caridade, como dissemos, porque somos bati-

zados na fé em Deus e no homem. O homem lava, na água do batismo e das lágrimas, as suas vestes, i. é, as suas obras, e todos os pêlos, i. é, os pensamentos. A extremidade da orelha direita daquele que se purificava era molhada no sangue e no azeite, para precaver o ouvido contra as palavras corruptoras. Os polegares da mão direita e do pé eram molhados, para as suas ações serem santas. O mais, que diz respeito a esta purificação, ou a das outras imundices, nada tem de especial que não esteja compreendido nos outros sacrifícios pelos pecados ou pelos delitos.

RESPOSTA À OITAVA E À NONA. — Assim como o povo judeu foi instituído para o culto de Deus, pela circuncisão, assim o ministro, por alguma especial purificação ou consagração. Por isso foi-lhe ordenado que se separasse dos outros povos, como destinado especialmente ao ministério do culto divino, o que com esses se não dava. E tudo o que era feito com respeito à consagração ou instituição deles, visava mostrar que tinham uma prerrogativa de pureza, virtude e dignidade. Por isso, três coisas se faziam na instituição dos ministros. Primeiro, eram purificados; segundo, ordenados e consagrados; terceiro, aplicados ao uso do ministério.

Comumente todos se purificavam pela ablução com água e por certos sacrifícios; em especial, porém, os levitas raspavam todos os pêlos do corpo, como se lê na Escritura (Lv 8).

A consagração dos pontífices e dos sacerdotes fazia-se na ordem seguinte. Primeiro, depois de terem feito a ablução, revestiam-se de certas vestes especiais próprias a designar-lhes a dignidade. Especialmente porém o pontífice era ungido na cabeça com o óleo da unção, para significar que dele promanava para outrem o poder de consagrar, assim como o óleo, da cabeça, escorre para os membros inferiores, conforme se lê na Escritura (Sl 132, 2): Como o perfume derramado na cabeça, que desceu sobre toda a barba de Aarão. Os levitas não tinham outra consagração senão o serem oferecidos ao Senhor pelos filhos de Israel, por meio das mãos do pontífice, que orava por eles. Os sacerdotes menores eram consagrados só nas mãos, que deviam aplicar-se aos sacrifícios; e com o sangue do animal imolado era molhada a extremidade da orelha direita deles, e os polegares do pé e da mão direita. Isso para que fossem obedientes a Deus, no oferecer os sacrifícios, o que era significado pelo umedecimento da orelha direita; e para que fossem solícitos e prontos na execução deles, o que era significado pelo umedecimento do pé e da mão direita. Aspergiam-lhes também as vestes com o sangue do animal imolado, em memória do sangue do cordeiro por quem foram libertos do Egito. Ofereciam-se também na consagração deles os seguintes sacrifícios. Um bezerro, pelo pecado, em memória da remissão do pecado de Aarão, quando fundiu o bezerro de bronze. Um carneiro em holocausto, em memória da oblação de Abraão, cuja obediência o pontífice devia imitar. O carneiro da consagração, que era uma como hóstia pacífica, em memória da libertação do Egito pelo sangue do cordeiro. E um canistrel de pães, em memória do maná dado ao povo.

Também concernia à aplicação do ministério o se lhes impor sobre as mãos a gordura do carneiro, a torta de um pão, e a espádua direita, para mostrar que recebiam o poder de fazertais oferendas ao Senhor. Os levitas enfim se aplicavam ao ministério por serem introduzidos no tabernáculo da aliança, como que para ministrarem nos vasos do santuário.

A razão figurada disso tudo é a seguinte. Os que vão ser consagrados ao ministério espiritual de Cristo devem, primeiro, purificar-se pela água do batismo e das lágrimas, em fé da paixão de Cristo; é um sacrifício expiatório e purgativo. E devem raspar todos os pêlos do corpo, i. é. todos os pensamentos maus. Também devem ornar-se de virtudes e se consagrar com o óleo do Espírito Santo e com a aspersão do sangue de Cristo. E assim, devem estar preparados para desempenhar os ministérios espirituais.

RESPOSTA À DÉCIMA. — Como já dissemos, a intenção da lei era despertar a reverência do culto divino. Isto de dois modos: excluindo do culto o que podia ser desprezível; e aplicando-lhe tudo o que fosse considerado como honorificante. E se isto se observava em relação ao tabernáculo, aos seus vasos e aos animais que iam ser imolados, com maioria de razão devia ser observado em relação aos ministros. — Por onde, para remover deles o que quer que fosse de desprezível, foi ordenado que não tivessem deformidade ou defeito corpóreo, porque homens que o têm costumam ser tomados pelos outros em má conta. Pelo que também foi instituído que não fossem escolhidos para o ministério de Deus, a esmo e de qualquer família; mas os de uma certa prosápia, e conforme à sucessão da família, para assim se conseguirem ministros mais ilustres e nobres.

E para que fossem tidos em reverência, acrescentavam -lhes vestes de ornato especial, e uma especial consagração. E esta é em geral a causa desses ornatos. — Em especial porém importa saber-se que o pontífice tinha oito ornamentos. — Primeiro, vestes de linho. Segundo, uma túnica de jacinto, em cujas extremidades, aos pés e ao redor, punham-se umas campainhas e umas como romãs de jacinto, de púrpura e de escarlata tinta duas vezes. — Terceiro, o efod, que cobria os ombros e a parte anterior até a cintura, e que era de ouro, de jacinto, de púrpura, de escarlata tinta duas vezes, e de linho fino retorcido. E nos ombros tinha duas pedras cornalinas, onde estavam gravados os nomes dos filhos de Israel. — Quarto, o racional, feito da mesma matéria; que era quadrado, colocado no peito e ligado ao efod. E nesse racional havia doze pedras preciosas separadas em quatro fileiras, nas quais também estavam escritos os nomes dos filhos de Israel. Isso como para significar que o pontífice carregava com o peso de todo o povo, por lhe ter os nomes nos ombros; e que, por trazê-las no peito, i. é, guardando-os quase no coração, devia perenemente pensar na salvação dele. No racional também o Senhor mandou escrever: Doutrina e Verdade, porque nele estavam escritas certas determinações relativas à verdade da justiça e da doutrina. Os judeus porém fabulavam, que no racional havia uma pedra capaz de revestir-se de cores diversas conforme aos diversos sucessos por que deviam passar os filhos de Israel, e lhe chamavam — Doutrina e Verdade. — Quinto, o cingulo, i. é, uma cinta feita das quatro cores já referidas — Sexto, a tiara, i. é, uma mitra de bisso — Sétimo, a lâmina de ouro, pendente da cabeça, na qual estava escrito o nome do Senhor. — Oitavo, calções de linho, para lhes cobrirem as partes, quando subissem ao santuário ou ao altar. Destes oito ornatos menores os sacerdotes tinham quatro, a saber, a túnica, os calções, o cingulo e a tiara.

Desses ornamentos a razão literal era, segundo alguns, significar a disposição do orbe terrestre, como se o pontífice se considerasse ministro do Criador do mundo. Donde o dizer a Escritura (Sb 18, 24): Na vestidura de Aarão estava descrito o orbe da terra. Assim, os calções de linho figuravam a terra, donde ele nasce. A circunvolução do cingulo, o oceano, que circunda a terra. A túnica de jacinto, com a sua cor, significava o ar; as suas campainhas, o trovão; as romãs, os relâmpagos. O efod significava, na sua variedade, o céu sidéreo; as duas cornalinas, os dois hemisférios, ou o sol e a lua. As doze pedras preciosas no peito, os doze signos do zodíaco; estavam postas no racional, porque, nos fenômenos celestes estão as razões essenciais dos terrestres, conforme a Escritura (Jó 18, 33): Acaso entendes a ordem do céu e darás disso a razão estando na terra? A mitra ou tiara significava o céu empíreo. A lâmina de ouro, Deus, que tudo governa.

A razão figurada é manifesta. Pois, as deformidades ou defeitos corpóreos, de que os sacerdotes deviam estar imunes, significam os diversos vícios e pecados que não deviam ter. Não deviam ser cegos, i. é, ignorantes. Nem coxos, i. é, instáveis e sujeitos a inclinações diversas. Nem de nariz pequeno, grande ou torcido; i. é, não deviam por falta de discreção, cair em exageros por excesso ou defeito; ou ainda, não praticar atos maus; pois, o nariz designa o discernimento, capaz de distinguir os odores. Não deviam ter quebrado o pé ou a mão, i. é, perder a virtude de agir ou proceder virtuosamente. Seria também

rejeitado o corcovado, anterior ou posteriormente; o que significa o amor supérfluo das coisas terrenas. O remeloso, i. é, entenebrecido de engenho pelo afeto carnal, pois a remelosidade provém do fluxo dos humores. O de belide no olho, i. é, o que no pensamento nutrisse a presunção de ser puro na justificação. Também quem tivesse sarna pertinaz, i. é, a petulância da carne. Quem tivesse impigem, pois esta sem dor se dissemina pelo corpo e ofende a beleza dos membros; e isso designa a avareza, E também quem tivesse quebradura ou fosse obeso; i. é, trouxesse a carga da torpeza no coração, embora não a realizasse por obras.

Os ornamentos designam as virtudes dos ministros de Deus. Pois, as quatro seguintes lhe são necessárias a todos. A castidade, significada pelos calções; a pureza da vida, pela túnica de linho; o moderado discernimento, pelo cingulo; a retitude de intenção, pela tiara protetora da cabeça. — Mas, além destas, os pontífices devem ter quatro outras. Primeiro, lembrarem-se de Deus, pela contemplação, isto simbolizado na lâmina de ouro com o nome de Deus na frente. Segundo, deviam suportar as fraquezas do povo, o que era simbolizado pelo efod. Terceiro, trazer o povo no coração e no íntimo, pela solicitude da caridade; e isso significa o racional. Quarto, viver um gênero de vida celeste, pelas obras de perfeição, o que é significado pela túnica de jacinto. Essa túnica tinha, na extremidade, campainhas de ouro, símbolo da doutrina das coisas divinas que deve ir de par com o gênero de vida celeste do pontífice. Acrescentavam-se ainda umas romãs, símbolo da unidade da fé e da concórdia nos bons costumes, porque a sua doutrina deve ser conexa, de modo a não romper a unidade da fé e da paz.

Art. 6 — Se as observâncias cerimoniais tinham causa racional.

(IIª-IIªª, q. 86., a. 3, ad 1, 2, 3; Ad Rom., cap. XIV, lect. I, III; I Tim., cap. IV, lect. I; Ad Tit., cap. I, lect. IV).

O sexto discute-se assim. — Parece que as observâncias cerimoniais não tinham nenhuma causa racional.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Tm 4, 4) toda criatura de Deus é boa e não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças. Logo, proibia-se inconvenientemente o uso de certos alimentos, por imundos (Lv 11).

2. Demais. — Como os animais eram dados em alimento ao homem, assim também as ervas; donde o dizer a Escritura (Gn 9, 3): eu vos entreguei toda carne, como as viçosas hortaliças. Ora, a lei não distinguia ervas imundas, apesar de algumas delas serem venenosas e muito nocivas. Logo, também não devia proibir certos animais, por imundos.

3. Demais. — Se a matéria de que alguma coisa provém é imunda, pela mesma razão há de sê-lo o dela gerado. Ora, a carne é gerada do sangue. E como nem todas as carnes eram proibidas, como imundas, pela mesma razão não devia sê-lo, como tal, o sangue, nem a gordura dele gerada.

4. Demais. — O Senhor diz (Mt 10, 28), que não são para temer os que matam o corpo, porque depois dessa morte, nada mais podem fazer. Ora, tal não seria verdade se se convertesse em mal do homem o que se lhe viesse a fazer ao cadáver. Logo, com maior razão, não importava o modo por que se viessem a cozer as carnes do animal já morto. E portanto, parece irracional o que diz a Escritura (Ex 23, 19): Não cozerás o cabrito no leite da sua mãe.

5. Demais. — Era de preceito oferecer ao Senhor, por mais perfeitas, as primícias dos homens e dos animais. Logo, era inconveniente o seguinte preceito (Lv 19, 23): Quando entrares na terra e plantares

nela árvores frutíferas, cortar-lhes-ei os seus prepúcios, i. é, os primeiros germens, e serão imundos para vós e não comereis deles.

6. Demais. — As vestes são exteriores ao corpo do homem. Logo, não se deviam proibir aos judeus certas vestes especiais, p. ex., como as referidas nos lugares da Escritura (Lv 19, 19): Não usarás de vestido que seja tecido de fios diferentes; (Dt 22, 5) a mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher; e ainda (Dt 22, 11): Não te vestirás de coisa que seja tecida de lã e de linho.

7. Demais. — A memória dos mandamentos de Deus não respeita ao corpo, mas ao coração. Logo, era inconveniente o ordenar a Escritura (Dt 6, 8 ss), que os preceitos de Deus ligavam como um sinal na sua mão; e que se deviam escrever no limiar das portas; e que fizessem umas guarnições nos remates das capas, pondo nelas fitas de cor de jacinto, para que se recordem dos mandamentos do Senhor.

8. Demais. — O Apóstolo diz (1 Cor 9, 9), que Deus não tem cuidado dos bois; e, por conseqüência, nem dos outros animais irracionais. Logo, eram inconvenientes os preceitos (Dt 22, 6): Se, indo por um caminho, achares o ninho duma ave, não apanharás a mãe com os filhinhos; e (Dt 25, 4): Não atarás a boca ao boi que trilha na eira; e (Lv 19, 19): Não lançarás a tua besta a ter cópula com animais doutra espécie.

9. Demais. — Não se fazia nenhuma separação entre plantas mundas e imundas. Logo, com maior razão, não se devia fazer qualquer distinção relativamente à cultura delas. Portanto eram inconvenientes os preceitos (Lv 19, 19): Não semearás o teu campo com diversa semente; e (Dt 22, 9 ss): Não semearás a tua vinha de outra semente; e: Não lavrarás com boi e asno juntamente.

10. Demais. — Os seres inanimados, sobretudo, estão sujeitos ao poder do homem. Logo, era inconveniente o preceito da lei, que privava o homem do uso da prata e do ouro, de que se fabricavam os ídolos, e do mais que se encontrava no templo destes. E também era ridículo o outro preceito, que se lê (Dt 7, 25): tendo satisfeito à tua necessidade, cavarás ao redor e cobrirás com a terra que tiraste.

11. Demais. — Sobretudo dos sacerdotes se exige a piedade. Ora, esta manda assistirmos aos funerais dos amigos; e por isso Tobias foi louvado (Tb 1, 20 ss). Também algumas vezes, por piedade, pode alguém receber uma meretriz como esposa, pela livrar assim do pecado e da infâmia. Logo, tais coisas se proibiam inconvenientemente aos sacerdotes (Lv 21).

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 18, 14): tu, porém, foste instruído de outra sorte pelo Senhor teu Deus. Donde se pode coligir, que as observâncias de que se trata foram instituídas por Deus por uma certa prerrogativa especial do povo judeu. Logo, não eram irracionais ou sem causa.

SOLUÇÃO. — O povo judeu, como já dissemos (a. 5), foi especialmente destinado ao culto divino; e dele, em especial, os sacerdotes. E assim como as coisas aplicadas a esse culto deviam ter algo de particular, exigido pela honorificência do mesmo; assim, o gênero de vida do povo judeu e, sobretudo, dos sacerdotes, devia especialmente ter uma certa congruência, espiritual ou corporal com tal culto. Ora, o culto da lei figura o mistério de Cristo. Por isso, todas as suas observâncias figuram o concernente a Cristo, conforme a Escritura (1 Cor 10, 11): Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. Por isso, duas razões se podem assinalar a essas observâncias: a congruência com o culto divino, e o figurarem o que respeita à vida dos Cristãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (a. 5 ad 4, 5), a lei estabelecia dupla corrupção ou imundice. Uma, da culpa, que mancha a alma; a outra, a de qualquer corrupção que de certo modo contamina o corpo. — Quanto, pois, à primeira imundice, não havia nenhum gênero de

comida por natureza imundo ou susceptível de contaminar o homem; donde o dizer a Escritura (Mt 15, 11): Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem; mas o que sai da boca, isso é o que faz imundo o homem; o que é aplicado aos pecados. Contudo certas comidas podiam acidentalmente manchar a alma, por serem tomadas contra a obediência, o voto, ou por nímia concupiscência; ou enquanto constituíam fomento à luxúria, razão pela qual certos se abstinham do vinho e da carne.

Quanto à imundice corpórea, a proveniente de alguma corrupção, certas carnes dos animais a tinham. Ou porque estes se nutrem de coisas imundas, como o porco. Ou vivem imundamente, como alguns, que habitam debaixo da terra, p. ex., as toupeiras, os ratos e semelhantes, que contraem também por isso mau cheiro. Ou porque a carne deles, por causa da demasiada umidade ou secura, geram humores corruptos no corpo humano. Por isso, eram proibidas aos judeus as carnes dos animais que têm sola, i. é, unha inteira, não fendida por causa da sua terreneidade. Semelhantemente, era-lhes proibida a carne dos animais que têm muitas fendas nos pés, como a do leão e outros semelhantes porque são muito coléricos e ardentes. Pela mesma razão, certas aves de rapina, demasiado secas; e certas aves aquáticas, pelo excesso de umidade. Também certos peixes sem barbatanas e escamas, como as enguias e outros, por causa do excesso de umidade. Era-lhes permitido comer os animais ruminantes, de unha fendida, porque tem humores bem digeridos e de compleição média; e porque nem são demasiado úmidos, como as unhas o significam; nem demasiado terrenos, por não terem a unha inteira, mas fendida. Dos peixes eram-lhes permitido os mais secos, como o davam a entender as escamas e as barbatanas, que tornam temperada a compleição úmida deles. Das aves, as melhor constituídas, como a galinha, a perdiz e outras. — A outra razão era fazer detestar a idolatria. Pois, os gentios e principalmente os egípcios, entre os quais os judeus viviam, imolavam aos ídolos esses animais proibidos ou os empregavam para feitiçarias. Ao passo que não comiam aqueles que era permitido aos judeus comerem; mas os adoravam como deuses. Ou por alguma outra causa se abstinham deles, como já dissemos (a. 3, ad 2). — A terceira razão era para impedir a diligência demasiada em relação à comida. Por onde, concediam-lhes os animais susceptíveis de serem conseguidos fácil e prontamente.

Contudo geralmente era-lhes proibido comerem o sangue e a gordura de qualquer animal. — O sangue, quer para evitarem a crueldade e detestarem derramar sangue humano, como já dissemos (a. 3, ad 8). Quer também para fazer evitar o rito da idolatria; porque era costume dos idólatras reunirem-se ao redor do sangue recolhido, para comerem em honra dos ídolos, a quem o consideravam muitíssimo agradável. Por isso o Senhor mandou, que o sangue fosse derramado e coberto com terra. E também lhes era proibido comer animais sufocados ou estrangulados, porque o sangue deles não se separa da carne; ou porque tais gêneros de morte fazem os animais sofrer muito, e o Senhor queria afastá-los da crueldade, mesmo para com os brutos, para que, habituando-se a tratá-los, mesmo a estes, com comiseração, mais se afastassem da crueldade para com os homens. — Também era-lhes proibida a gordura, quer porque os idólatras a comiam em honra dos seus deuses; quer também porque era queimada em honra de Deus; quer enfim porque o sangue e a gordura não fazem boa nutrição, causa essa dada pelo Rabbi Moisés. A causa de ser proibido comer os nervos está na Escritura (Gn 32, 32): os filhos de Israel não comem nervo, porque o anjo tocou o nervo da coxa de Jacó, e ficou entorpecido.

A razão figurada dessas observâncias é que todos esses animais eram proibidos por serem figuras de certos pecados. Donde o dizer Agostinho: A quem indagar se o porco e o cordeiro são limpos por natureza, por ser boa toda criatura de Deus, respondemos que, em certo sentido, o cordeiro é limpo e o porco é imundo. Mas, perguntar isto seria o mesmo que perguntar, considerando a natureza da expressão, e as letras e sílabas, de que constam, se as palavras — estulto e sábio — são puras. Pois, uma é pura e a outra, imunda. Assim, o animal ruminante e de casco fendido era puro por significação. Porque a fenda das unhas significa a distinção entre os dois Testamentos; ou a do Padre e do Filho; ou a

das duas naturezas de Cristo; ou a separação entre o bem e o mal. A ruminação significa a meditação das Escrituras e a sã inteligência das mesmas. Ora, quem não é capaz de compreender alguma destas coisas é imundo.

Semelhantemente, os peixes, que têm escamas e barbatanas eram puros, por significação. Pois, as barbatanas significam a vida sublime ou a contemplação; e as escamas, a vida áspera. Sendo ambas elas necessárias à pureza espiritual.

Das aves eram proibidos certos gêneros especiais. Na águia, de vôo alto, proíbe-se a soberba. No grifo, nocivo aos cavalos e aos homens, a crueldade dos poderosos. O halieta, que se nutre de pequenas aves, significa os molestos aos pobres. O milhano, muito dado a preparar insídias, os fraudulentos. O abutre, que acompanha os exércitos, no fito de comer os cadáveres dos mortos — os que provocam mortes e sedições entre os homens, para daí tirarem lucro. Os animais do gênero dos corvos significam os difamados pelos prazeres; ou os desprovidos de bons afetos, pois o corvo, uma vez mandado fora da arca, não voltou. O avestruz, apesar de ave, incapaz de voar e sempre apegado à terra, os que militando por Deus vivem, contudo, implicados em negócios seculares. O bufo, de visão noturna aguda, mas que não vê de dia, os astutos nas coisas temporais, mas botos nas espirituais. A gaivota, que voa no ar e nada na água, os que veneram a circuncisão a par do batismo; ou, ainda, os que querem alçar o vôo da contemplação, mas vivem nas águas dos prazeres. O açor, empregado para caçar, os que servem aos poderosos para depredarem os pobres. O mocho, que busca alimento de noite e se esconde de dia, os luxuriosos que buscam ocultar o que fazem, agindo de noite. O mergulo, capaz de ficar muito tempo debaixo da água, os gulosos que se atacam nas águas dos prazeres. O íbis, ave da África, de bico comprido, e que se nutre de serpentes e é talvez o mesmo que a cegonha, os invejosos que se nutrem, como de serpentes, dos males dos outros. O cisne, de cor branca e de pescoço comprido, com o qual tira o alimento do fundo da terra ou da água, pode significar os homens que, sob candor da justiça externa buscam lucros terrenos. O onocrótalo, ave dos países orientais, de bico comprido, com umas bolsinhas na garganta onde repõe, primeiro, o alimento que, depois de uma hora, manda ao ventre, significa os avarentos que, com cuidados imoderados, acumulam o necessário à vida. O porfirião, diferente das outras aves, tem um pé espalmado para nadar e outro fendido para andar, pois nada na água como os adens e anda na terra como as perdizes; e só bebe, ao comer, molhando na água a comida. Significa os que nada querem fazer por vontade de outrem, senão só o que for banhado na água da vontade própria. A cegonha, vulgarmente chamada falcão, significa aqueles cujos pés são ligeiros para derramar sangue. O carádrrio, ave gárrula, os loquazes. A poupa, que nidifica no estrume e nutre-se de excrementos fétidos, e simulando no canto um gemido, significa a tristeza do século geradora de morte, nos homens imundos. O morcego, que voa achegado à terra, aqueles a quem, ornados da ciência profana, só sabem as coisas terrenas.

Além disso, das aves e dos quadrúpedes só lhes eram permitidos os de pernas posteriores mais longas, para poderem saltar. Eram porém proibidos os que vivem mais apegados à terra, por serem considerados imundos os que abusam da doutrina dos quatro Evangelistas, afim de não serem por ela elevados para o alto.

No sangue enfim, na gordura e no nervo entendiam-se proibidas a crueldade, a volúpia e a contumácia no pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Já antes do dilúvio os homens nutriam-se de plantas e mais ervas da terra. Mas parece que o uso da carne foi introduzido depois, conforme a Escritura (Gn 9, 3): eu vos dei toda carne como viçosas hortaliças. E isto porque alimentar-se dos frutos da terra é mais próprio da simplicidade da vida; ao passo que comer carne revela antes o prazer e o apego ao viver. Pois

naturalmente a terra germina em ervas, ou, com pequeno esforço, obtém-se em grande cópia esses, produtos; ao contrário, só com grande diligência podem-se nutrir ou apanhar os animais. Por onde, querendo o Senhor reduzir o seu povo a uma vida mais simples, proibiu-lhes muitos gêneros de animais, e não dos produtos da terra. Ou também porque aqueles eram imolados aos ídolos e não, estes.

À TERCEIRA OBJEÇÃO É CLARA A RESPOSTA, pelo já dito.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o bode imolado não sinta como, lhe sejam as carnes cozidas, contudo, ao espírito de quem o coze parece implicar uma certa crueldade, empregar, para lhes consumir o leite materno, que lhe foi dado como nutrição. Ou pode-se dizer, que os gentios, na solenidade dos ídolos, coziam totalmente as carnes do bode, para imolá-las ou comê-las. E por isso, a Escritura, depois de ter tratado das solenidades que se deviam, pela lei, celebrar, acrescenta (Ex 23): Não cozerás o cabrito no leite de sua mãe.

A razão simbólica dessa proibição é figurar que Cristo, comparado com o bode, por causa da semelhança da carne do pecado, não devia ser cozido, i. é, morto, pelos judeus, no leite materno i. é, no tempo da infância. Ou significa que o bode, i. é, o pecador, não deve ser cozido no leite materno, i. é, corrompido pelas lisonjas.

RESPOSTA À QUINTA. — Os gentios ofereciam aos seus deuses as primícias dos frutos, que julgavam afortunadas; ou então os queimavam para fazer certas magias. Por isso, foi preceituado aos judeus considerassem imundos os frutos dos três primeiros anos. Pois, em três anos, quase todas as árvores da terra deles, cultivadas de semente, pela enxertia ou pela plantação, produziam fruto. E raramente acontecia que os caroços dos frutos da árvore, ou as sementes latentes fossem semeados, por produzirem frutos mais retardados. Ora, a lei diz respeito ao que mais freqüentemente se faz. Por onde, os pomos do quarto ano, como sendo as primícias dos frutos puros, eram oferecidos a Deus; os do quinto, porém e seguintes, comidos.

A razão figurada desses preceitos é simbolizar que, depois dos três estados da lei — o primeiro, de Abraão até Davi; o segundo, até a transmigração de Babilônia; o terceiro, até Cristo — Cristo, que, é o fruto dela, devia ser oferecido a Deus. Ou que as primícias das nossas obras nos devem ser suspeitas, por causa da sua imperfeição.

RESPOSTA À SEXTA. — Como diz a Escritura (Sr 19, 27), o vestido do corpo dá a conhecer qual o homem é. Por onde, o Senhor quis que o seu povo se distinguisse dos outros, não só pelo sinal carnal da circuncisão, mas também: por uma diferença no vestir. E por isso, foi-lhe proibido vestir-se de roupa tecida de lã e de linho; e que as mulheres usassem trajes masculinos e inversamente, por duas razões. — A primeira fazer evitar a idolatria. Pois, os gentios, no culto dos seus deuses, usavam de várias vestes de diversas contexturas. E também, no culto de Marte, as mulheres usavam das armas dos homens; no de Vênus, ao inverso, os homens usavam trajes femininos. A outra razão era fazer evitar a luxúria. Pois, pela exclusão de várias misturas nos tecidos das vestes, excluía-se toda união em coitos desordenados. Porque é um incentivo à concupiscência e dá ocasião à libidinagem o vestir a mulher trajes masculinos.

A razão figurada de proibir nas vestes, tecidas de lã e de linho, é evitar a união da inocência e da simplicidade, representadas pela lã, como a sutileza e a malícia, figuradas pelo linho. Também proibia a mulher usurpar para si a doutrina ou os ofícios dos homens; ou ao homem o pendor para a efeminação.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Diz Jerônimo: O Senhor mandou que se fizesse umas guarnições de jacinto nas quatro pontas das capas, para distinguir o povo de Israel dos outros povos. Pois, assim, mostravam ser judeus e, à vista desse sinal, despertavam a memória da sua lei. E o que diz a Escritura — E as atarás

com um sinal na tua mão, e estarão sempre diante dos teus olhos — os Fariseus interpretavam mal, escrevendo em pergaminho o decálogo de Moisés, e prendendo-o na fronte, como coroa, para que se movesse diante dos olhos. Entretanto a intenção do Senhor, mandando assim fazer, era que fossem ligadas na mão, i. é, nas obras, e estivessem diante dos olhos, i. é, na meditação. As fitas cor de jacinto, entremeadas nas capas significam a intenção celeste, inspiradora de todas as nossas obras. E também pode-se dizer que, como o povo judeu era carnal e de cerviz dura, era necessário excitá-los à observância da lei por esses sinais sensíveis.

RESPOSTA À OITAVA. — Há no homem duplo afeto: o racional e o passional. — Ao primeiro não importa como se tratem os brutos, porque Deus lhe sujeitou todas as coisas ao poder, conforme a Escritura (Sl 8, 8): Todas as coisas sujeitastes debaixo de seus pés. E neste sentido o Apóstolo diz que Deus não cuida dos bois, por não exigir lhe dê o homem contas de como trata os bois ou os outros animais. — Mas, pelo afeto da paixão o homem é movido em relação aos brutos. Pois, como a paixão da misericórdia nasce dos sofrimentos alheios, e sofrer também podem os brutos, no homem pode nascer o afeto da misericórdia mesmo para com os sofrimentos deles. Ora, quem com os animais exerce o afeto da misericórdia está mais próximo a tê-lo para com os homens. Donde o dizer a Escritura (Pr 11, 10): O justo atende pela vida dos seus animais; mas as entranhas dos ímpios são cruéis. E por isso o Senhor, para provocar a misericórdia no povo judaico, inclinado à crueldade, quis exercê-lo na misericórdia, mesmo para com os brutos, proibindo-lhe tratá-los com qualquer crueldade. Por onde, era proibido aos judeus cozer o bode no leite da mãe, prender a boca do boi que trilhava, matar a mãe com os filhos. Embora também se possa dizer, que isso lhes era proibido para levá-los a detestar a idolatria. Pois, os egípcios reputavam por nefário os bois comerem dos grãos que trilhavam. E alguns feiticeiros também empregavam a ovelha, enquanto amamentava os filhos, e estes, apanhados simultaneamente com ela, para conseguir a fecundidade e a boa fortuna em a nutrição dos filhos. E também porque nos augúrios tinha-se como boa fortuna encontrar a mãe criando os filhos.

Do cruzamento entre animais de espécies diversas pode-se assinalar tríplice razão literal. — Uma, fazer detestar a idolatria dos egípcios, que provocavam esses cruzamentos diversos, para cultuar aos planetas que, conforme as suas diversas conjunções, produzem efeitos vários e sobre diversas espécies de coisas. — Outra razão era excluir o coito contra a natureza. — A terceira, tolher universalmente, toda ocasião de concupiscência. Pois, animais de espécies diversas não se cruzam facilmente, se não forem provocados pelo homem; e a vista do coito provoca no homem movimentos de concupiscência. Por isso, ainda mesmo nas tradições dos judeus, preceitua-se, como refere Rabbi Moisés, que os homens desviem os olhos de animais em cópula.

A razão figurada é que o boi que trilha; i. é, o pregador, que distribui as sementes da doutrina, não deve ser privado da subsistência necessária à vida, como diz o Apóstolo (1 Cor 9, 4 ss). — Também não devemos tomar a mãe juntamente com os filhos; porque em certos casos devemos seguir o sentido espiritual, como filho; e abandonar como nas cerimônias da lei a observância literal, como mãe. — Também era proibido fazer os jumentos, i. é, os homens do povo cristão, ter cópula, i. é, ter sociedade, com animais de outra espécie, i. é, com os gentios ou judeus.

RESPOSTA À NONA. — Todos os cruzamentos a que se alude, eram proibidos na agricultura, literalmente, para fazer detestar a idolatria. Porque os egípcios, em veneração das estrelas, faziam diversas misturas de sementes, animais e roupas, representativas das diversas conjunções delas. — Ou, todas essas várias mesclas eram proibidas para fazer detestar o coito contra a natureza.

Mas também têm uma razão figurada. Pois, o preceito — Não semearás a tua vinha doutra semente — deve ser entendido, espiritualmente, da Igreja, que, sendo a vinha espiritual, não deve ser semeada com

doutrina estranha. — E semelhantemente, o campo, i. é, a Igreja, não o semearás com diversa semente, i. e, com a doutrina católica e a herética. — Não lavarás com boi e asno juntamente, porque o fátuo, na predicação, não se deve unir com o sábio, porque um é empecilho ao outro.

RESPOSTA À DÉCIMA. — Com razão a Escritura (Dt 7) proibia a prata e o ouro, não por não estarem sujeitos ao poder dos homens, mas porque tanto os ídolos, como tudo aquilo de que eram fundidos, estavam sujeitos à maldição, como soberanamente abomináveis a Deus. E isso está claro no seguinte passo do referido capítulo (Dt 7, 26): Nem em tua casa meterás coisa alguma que seja de ídolo, por não vires a ser anátema, como ele o é também. Ou ainda para que, recebendo cobiçosamente o ouro e a prata, não viessem com facilidade a cair na idolatria, à qual eram os judeus inclinados. — O segundo preceito, de cobrir as dejeções com terra, era justo e honesto, quer por limpeza corporal; quer para conservar a salubridade do ar; quer pela reverência devida ao tabernáculo da aliança, colocá-lo no arraial, onde se dizia habitar o Senhor. E isto está claramente dito no lugar em que, depois de se estabelecer esse preceito, dele se dá a razão: O Senhor teu Deus anda no meio do campo para te livrar de todo o perigo etc.; e para que o teu campo seja santo, i. é, limpo, e não apareça nele coisa de fealdade.

A razão figurada desse preceito, segundo Gregório, é significar que os pecados oriundos do instinto da nossa mente, como excrementos fétidos, devem ser cobertos pela penitência, para sermos aceitos a Deus, conforme aquilo da Escritura (Sl 31, 1): Bem-aventurados aqueles cujas iniquidades são perdoadas, e cujos pecados são cobertos. Ou, conforme a Glosa: Para que, conhecida a miséria da condição humana, a surdisse da mente enaltecida e soberba fosse coberta e purgada pela humildade, na fossa da profunda meditação. **RESPOSTA À UNDÉCIMA.** — Os feiticeiros e os sacerdotes dos ídolos empregavam, nos seus ritos, os ossos ou as carnes dos mortos. E por isso, para extirpar o culto da idolatria, o Senhor mandou os sacerdotes menores, que ministravam no santuário em tempos determinados, não se contaminarem nas mortes, senão só dos parentes muito próximos, como o pai e a mãe, e outras pessoas assim chegadas. Porém, o pontífice devia estar sempre preparado para o ministério do santuário; e por isso lhe era totalmente proibido chegar-se aos mortos, embora lhe tivessem sido próximos. — Também lhes era proibido tomar mulher meretriz ou repudiada; mas que a tomassem virgem. Quer pela reverência para com eles, cuja dignidade pareceria, de certo modo, diminuída com uma tal união; quer também por causa dos filhos, por quem seria uma ignomínia a torpeza da mãe. O que era sobretudo para evitar, quando a dignidade do sacerdócio era conferida conforme à sucessão na família. — Também lhes era preceituado não raspassem a cabeça nem a barba, nem fizessem incisão no corpo; para remover o rito da idolatria. Pois, os sacerdotes aos gentios raspavam a cabeça e a barba; por isso, diz a Escritura (Br 6, 30): Estão assentados os sacerdotes tendo as túnicas rasgadas e as cabeças e a barba rapada. E também, no culto dos ídolos, eles se retalhavam com canivetes e lancetas, como se diz em outro lugar (1 Rs 18, 28). Por onde, mandou-se o contrário aos sacerdotes da lei antiga.

A razão espiritual desses preceitos é deverem os sacerdotes ser absolutamente imunes de obras mortas, que são as do pecado. E também não devem raspar a cabeça, i. é, perder a sabedoria; nem a barba, i. é, perder a perfeição da sabedoria; nem ainda cindir as vestes ou fazer incisão no corpo, isto é, não incorrer no vício do cisma.

Questão 103: Da duração dos preceitos cerimoniais.

Em seguida devemos tratar da duração dos preceitos cerimoniais.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a cerimônias da lei existiram antes dela.

(III, q. 60, a. 5, ad3; q. 61, a. 3 ad2; q. 70, a. 2, ad 1; IV Sent., dist. 1, q. 1, a. 2, q^a 3, ad2; q. 2, a 6, q^a 3; Ad Hebr., cap. VII, lect I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei existiram antes dela.

1. — Pois, os sacrifícios e os holocaustos pertenciam às cerimônias da lei antiga, como já se disse (q. 101, a. 4). Ora, uns e outros existiram antes dela. Assim, diz a Escritura (Gn 4, 3-40, que Caim ofereceu ao Senhor os seus dons dos frutos da terra; Abel também ofereceu das primícias do seu rebanho e das suas gorduras. Noé também ofereceu holocaustos ao Senhor (Gn 18, 20). Abraão, do mesmo modo (Gn 22, 13). Logo, as cerimônias da lei antiga existiram antes dela.

2. Demais. — Entre as cerimônias concernentes às coisas sagradas estava construir e untar o altar. Ora, isto se fazia antes da lei, como se lê na Escritura (Gn 13, 18): Abraão edificou um altar ao Senhor; e diz de Jacó (Gn 28, 18): tirou a pedra e a erigiu em padrão, derramando óleo sobre ela. Logo, as cerimônias legais existiram antes da lei.

3. Demais. — Entre os sacramentos legais era considerado como o primeiro a circuncisão. Ora, esta existia antes da lei, como se lê na Escritura (Gn 17). Também o sacerdócio existia antes da lei; pois, diz a Escritura (Gn 14, 18), que Melquisedeque era Sacerdote do Deus altíssimo. Logo, as cerimônias dos sacramentos existiram antes da lei.

4. Demais. — A discriminação entre animais limpos e imundos pertencia às cerimônias das observâncias, como se disse (q. 100, a. 2, a. 6 ad 1). Ora, essa discriminação já existia antes da lei, como se vê na Escritura (Gn 7, 2-3): Toma de todos os animais limpos sete machos e sete fêmeas; e dos animais imundos dois machos e duas fêmeas. Logo, as cerimônias legais existiram antes da lei.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 1): Estes são os preceitos e as cerimônias que o Senhor nosso Deus me mandou que vos ensinasse. Ora, os judeus não precisavam ser ensinados sobre elas, se tais cerimônias já tivessem existido antes. Logo, as cerimônias da lei não existiram antes dela.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 101, a. 2; q. 102, a. 2), as cerimônias da lei se ordenavam a dois fins: o culto de Deus e a figuração de Cristo. Ora, quem adora a Deus há de necessariamente fazê-lo por determinados meios, constitutivos do culto externo. E determinar o culto divino pertencia às cerimônias; assim como pertence aos preceitos judiciais determinar as disposições que nos ordenam ao próximo, como já dissemos (q. 99, a. 4). Por onde, assim como entre os homens havia geralmente certos preceitos judiciais, sem contudo serem instituídos por autoridade da lei divina, mas ordenados pela razão deles, assim também havia certas cerimônias, não certo, determinadas pela autoridade de alguma lei, mas só pela vontade e devoção dos que adoravam a Deus. — Ora, ainda antes da lei, existiram certos homens notáveis, dotados de espírito profético. Por onde é de crer que, por instinto divino e como por uma lei privada, fossem levados a algum modo certo de adorar a Deus, conveniente ao culto interior e também próprio a significar os mistérios de Cristo, que também eram figurados por outros atos deles, conforme a Escritura (1 Cor 10, 11): Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. — Existiram,

logo, antes da lei, certas cerimônias; não porém as da lei, porque não eram instituídas por nenhuma disposição legal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas oblações e sacrifícios e holocaustos os antigos os ofereciam por uma certa devoção da vontade própria, por lhes parecer conveniente. Para que, pelas coisas recebidas de Deus e pelas que ofereciam em reverência divina, se afirmassem como adoradores de Deus, princípio e fim de todas as coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — E também instituíram certas coisas como sagradas; pois lhes parecia conveniente, em reverência de Deus haverem certos lugares, distintos dos outros, destinados ao culto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacramento da circuncisão foi estabelecido por preceito divino, antes da lei. Por isso não se pode chamar sacramento da lei, como se fosse por ela instituído, mas só como observado no seu regime. E foi isto o que disse o Senhor (Jo 7, 20): a circuncisão não vem do Senhor, mas dos patriarcas. Também o sacerdócio existia antes da lei, entre os que adoravam a Deus, por determinação humana, e que atribuíam essa dignidade aos primogênitos.

RESPOSTA À QUARTA. — A discriminação entre animais limpos e imundos, para o efeito de serem comidos, não era anterior à lei, pois a Escritura diz (Gn 9, 3): Tudo o que se move e vive vos poderá servir de sustento. Mas só para o efeito da oblação dos sacrifícios, porque os ofereciam de certos determinados animais. Se porém havia certas discriminações de animais, para o fim da alimentação, isto não era por se reputar ilícito o comê-los, pois nenhuma lei o proibia; mas por causa da abominação ou do costume. Assim como ainda agora vemos serem certos alimentos abomináveis em certas terras, comidos em outras.

Art. 2 — Se as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar no tempo dessa lei.

(Supra, q. 100, a. 12; q. 102, a. 5, ad 4; III, q. 62, a. 6; IV Sent., dist. I, q. 1, a. 5, q^a 1, 3; Ad Gatal., cap. II, lect. IV; cap. III, lect. IV; Ad Hebr., cap. IX, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar, no tempo dessa lei.

1. — Pois, a expiação do pecado e a consagração do homem pertencem à justificação. Ora, a Escritura diz (Ex 39, 21) que pela aspersão do sangue e unção com o óleo eram consagrados os sacerdotes e as suas vestes. E noutro lugar diz (Lv 16, 16), que o sacerdote, pela aspersão do sangue do bezerro, expiava o santuário das impuridades dos filhos de Israel e das suas prevaricações e dos seus pecados. Logo, as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar.

2. Demais. — Aquilo pelo que o homem agrada a Deus pertence à justificação, conforme a Escritura (Sl 10, 8): O Senhor é justo e amou a justiça. Ora, pelas cerimônias certos agradavam a Deus, conforme ainda a Escritura (Lv 10, 19): Como poderia eu agradar ao Senhor nas cerimônias, achando-me com o coração tão penalizado? Logo, as cerimônias da lei antiga tinha o poder de justificar.

3. Demais. — O que é do culto divino mais pertence à alma que ao corpo, conforme a Escritura (Sl 18, 8): A lei do Senhor, que é imaculada, converte as almas. Ora, pelas cerimônias da lei antiga, purificavam-se os leprosos. Logo, com maior razão, essas cerimônias podiam purificar a alma, justificando.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 2): Se tivesse sido dada uma lei que pudesse justificar, Cristo morreu em vão, i. é, sem causa. Ora, isto é inadmissível. Logo, as cerimônias da lei antiga não justificavam.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 102, a. 5 ad 4), a lei antiga estabelecia uma dupla imundice: a espiritual, i. é, a da culpa; e a corporal, que privava da idoneidade para o culto divino. Assim como era considerado imundo o leproso, ou aquele que tocava algum cadáver: Por onde, a imundice não era senão uma certa irregularidade.

Ora, as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de purificar dela. Pois, eram uns remédios determinados por ordenação da lei, para purificar da referida imundice, estatuída pela própria lei. Por isso, o Apóstolo diz (Heb 9, 13): o sangue dos bodes e dos touros, e a cinza espalhada duma novilha, santifica aos imundos para purificação da carne. E assim como a imundice de que se era purificado, por essas cerimônias, era mais da carne que da mente, assim também as cerimônias mesmas da justiça da carne o Apóstolo as considera como justiça da carne postas até ao tempo da correção.

Elas porém não tinham a virtude de expiar a imundice da mente, que é imundice da culpa. E isto porque a expiação dos pecados só pode ser feita por Cristo, que tira os pecados do mundo, como diz o Evangelho (Jo 1, 29). E como o mistério da encarnação e da paixão de Cristo ainda não estava totalmente consumado, as cerimônias da lei antiga não podiam conter realmente em si uma virtude profluente dessa encarnação e dessa paixão, como a contêm os sacramentos da lei nova. E por isso não podiam purificar do pecado, como diz o Apóstolo (Heb 10, 4): é impossível que com sangue de touros e de bodes se tirem os pecados. E a isto o Apóstolo chama elementos fracos e pobres; fracos, porque não podem purificar dos pecados; fraqueza essa proveniente de serem pobres, i. é, de não conterem em si a graça.

A mente dos fiéis contudo podia, na vigência da lei, unir-se a Cristo, que se encarnou e sofreu a paixão, e assim justificar-se pela fé em Cristo. Da qual era uma afirmação a observância dessas cerimônias, enquanto figura de Cristo. Por isso, no regime da lei antiga ofereciam-se certos sacrifícios pelos pecados; não que por si mesmos eles purificassem do pecado, mas por serem uma afirmação de fé, que dele purificava. E isso mesmo a lei o indica pelo modo de exprimir-se. Pois, determina que, na oblação das hóstias pelo pecado, o sacerdote rogará por ele (pelo príncipe) e o seu pecado lhe será perdoado; como se o pecado fosse perdoado, não por força dos sacrifícios, mas pela fé e devoção dos oferentes.

Deve-se contudo saber, que a expiação, pela cerimônia da lei antiga, das imundices corpóreas, era figura da expiação dos pecados operada por Cristo.

Por onde é claro, que as cerimônias, no regime da lei antiga; não tinham a virtude de justificar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa santificação do sacerdote, dos seus filhos, das suas vestes e de tudo o mais, pela aspersion do sangue, não passava de uma preparação ao culto divino e remoção dos impedimentos, para a purificação da carne, como diz o Apóstolo (Heb 9, 13). E prefigurava a outra purificação, pela qual Jesus, pelo seu sangue, santificou o povo. Ora, a expiação deve referir-se à remoção dessas imundices corpóreas, e não à da culpa. Donde a referência à expiação do santuário, que entretanto não podia ser sujeito de culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacerdotes agradavam a Deus, nas cerimônias, pela obediência, devoção e fé no que prefiguravam; não porém por elas, em si mesmas consideradas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As cerimônias instituídas para a purificação dos leprosos não se ordenavam a tirar a imundice da enfermidade da lepra; o que se patenteia por se aplicarem só ao que já estava limpo. Por isso, diz a Escritura (Lv 14, 3-4): o sacerdote, saindo fora do arraial, vendo que a lepra está curada, mandará ao que se purifica, que ofereça, etc. Por onde é claro que era constituído juiz da lepra já curada e não, da que devia selo. E as cerimônias de que se trata foram estabelecidas para tirar a imundice da irregularidade. Diz-se contudo que às vezes se acontecesse o sacerdote errar no juízo, o leproso era limpo miraculosamente por Deus, por virtude divina e não por virtude dos sacrifícios. Assim também, milagrosamente, apodrecia a coxa de uma mulher adúltera, depois de ter bebido a água que o sacerdote carregou de maldições, como está na Escritura (Nm 5, 19-27).

Art. 3 — Se as cerimônias da lei antiga cessaram com o advento de Cristo.

(IV Sent., dist. I, q. 2, a. 5, q^a 1, 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei antiga não cessaram com o advento de Cristo.

1. — Pois, diz a Escritura (Br 4, 1): Este é o livro dos mandamentos de Deus, e a lei que subsiste eternamente. Ora, as cerimônias da lei a ela pertenciam. Logo, haviam de durar eternamente.

2. Demais. — A oblação do leproso purificado pertencia às cerimônias da lei. Ora, também o Evangelho preceitua ao leproso purificado fazer essas oblações. Logo, com a vinda de Cristo não cessaram as cerimônias da lei antiga.

3. Demais. — Permanecendo a causa, permanece o efeito. Ora, as cerimônias da lei antiga tinham certas causas racionais, enquanto ordenadas ao culto divino, além de se ordenarem a figurar a Cristo. Logo, as cerimônias da lei antiga não deviam cessar.

4. Demais. — A circuncisão foi instituída em sinal da fé de Abraão; a observação do sábado, para rememorar o benefício da criação; e as demais solenidades da lei, para lembrarem os outros benefícios de Deus, como já dissemos (q. 102, a. 4 ad 10; a. 5 ad 1). Ora, ainda nós devemos imitar a fé de Abraão; e devemos sempre rememorar o benefício da criação e os outros benefícios de Deus. Logo, pelo menos a circuncisão e as solenidades da lei não deviam cessar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Cl 2, 16-17): Ninguém vos julgue pelo comer nem pelo beber, nem por causa dos dias de festa, ou das luas novas, ou dos sábados, que são sombras das coisas vindouras. E (Heb 8, 13): chamando-lhe novo testamento deu por antiquado o primeiro; e o que se dá por antiquado e envelhece perto está de perecer.

SOLUÇÃO. — Todos os preceitos cerimoniais da lei antiga ordenavam-se ao culto de Deus, como já dissemos (q. 101, a. 1, a. 2). Ora, o culto externo deve proporcionar-se ao interno, por consistir na fé, na esperança e na caridade. Por onde, à diversidade do culto externo devia corresponder a do interno. Ora, podemos distinguir três estados no culto interno. — Um, no qual se tem fé e esperança nos bens celestes e no que nos leva a esses bens; tudo porém considerado como coisas futuras. E tal foi o estado da fé e da esperança, na lei antiga. — Outro é o estado do culto interno, no qual se tem fé e esperança nos bens celestes, como em bens futuros; e nos meios que nos levam a esses bens, mas como meios presentes ou pretéritos. E este é o estado da lei nova. — O terceiro estado é o em que ambas essas coisas se crêem como presentes, e não se espera nada de futuro. E este é o dos bem-aventurados.

Ora, nesse estado da bem-aventurança, nada há de figurado no atinente ao culto divino senão só a ação de graças e louvor. E por isso diz a Escritura (Ap 21, 22): E não vi templo nela; porque o Senhor Deus todo poderoso e o cordeiro é o seu templo. Logo e pela mesma razão, as cerimônias do primeiro estado, que figuravam o segundo e o terceiro, deveram cessar, com o advento do segundo. E deviam ser estabelecidas outras cerimônias, convenientes ao estado do culto divino, para o tempo em que, sendo futuros os bens celestes, os benefícios de Deus, que nos levam aqueles bens, são presentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a lei antiga deve existir eternamente, absolutamente falando, quanto aos seus preceitos morais; e, quanto aos cerimoniais, no concernente à verdade por eles figurada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mistério da redenção do gênero humano ficou completo com a paixão de Cristo. Por isso então o Senhor exclamou (Jo 19, 30): Tudo está cumprido, como se lê na Escritura. E portanto, nesse momento teve de cessar todo o regime da lei antiga, cumprido por assim dizer na sua verdade. E em sinal disso, como se lê na Escritura, na paixão de Cristo o véu do templo rasgou-se (Mt 27, 51). Por onde, antes da paixão de Cristo, enquanto pregava e fazia milagres, vigoravam ao mesmo tempo a lei e o Evangelho, porque o seu mistério estava começado, mas ainda não cumprido. Pelo que, N. S. Jesus Cristo mandou, antes da sua paixão, o leproso observar as cerimônias legais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As razões literais das cerimônias supra-referidas respeitam o culto divino, baseado na fé do que deveria vir. Por onde, com o advento do que devia vir, cessou esse culto, e com ele todas as razões que o justificavam.

RESPOSTA À QUARTA. — A fé de Abraão se fundava na sua crença na promessa divina, relativa à descendência futura, e que seriam abençoados todos os povos. Por isso, enquanto isso era futuro, era necessário afirmar a fé de Abraão pela circuncisão. Mas depois da promessa realizada, deve ela manifestar-se por outro sinal, a saber, o batismo, que, assim, substitui a circuncisão, conforme aquilo do Apóstolo (Cl 2, 11-12): Vós estais circuncidados de circuncisão não feita por mão de homem no despojo do corpo da carne, mas sim na circuncisão de N. S. J. Cristo, estando sepultado juntamente com ele no batismo. Por isso o sábado, que significava a criação inicial, foi mudado no domingo, em que se comemora a nova criação, começada com a ressurreição de Cristo. E semelhantemente, às outras solenidades da lei antiga sucederam-se novas, pois, os benefícios feitos ao povo judeu significam os que Cristo nos concedeu. Assim, à festa da Páscoa sucedeu a da Paixão e da Ressurreição de Cristo; à de Pentecostes, em que foi dada a lei antiga, a de Pentecostes, em que foi dada a do Espírito da vida; à da Neomênia, a da beata Virgem, com a qual primeiro apareceu a luz do sol; i. é, de Cristo, pela abundância da graça; à das Trombetas, a dos Apóstolos; à da Expição, a dos Mártires e Confessores; à dos Tabernáculos, a da Consagração da Igreja; à da Congregação e do Ajuntamento, a dos Anjos, ou ainda, a de Todos os Santos.

Art. 4 — Se depois da paixão de Cristo, podem-se observar as cerimônias legais, sem pecado mortal.

(Infra, q. 104, a. 3; q. 107, a. 2 ad 1; I^a-II^{aa}, q. 93, a. 7; IV Sent., dist. I, q. 2, a. 5; q^a 3,4; Ad Rom., cap. XIV, lect. I; Ad Galad., cap. II, lect. III; cap. 5, lect. I; Ad Coloss., cap. II, lect. IV).

O quarto discute-se assim. — Parece que depois da paixão de Cristo, podem-se observar as cerimônias legais, sem pecado mortal.

1. — Pois, não se pode crer que os Apóstolos, depois de terem recebido o Espírito Santo, pecassem mortalmente; pois, pela plenitude do Espírito, foram revestidos da virtude do alto, conforme a Escritura (Lc 24, 49). Ora, os Apóstolos, depois do advento do Espírito Santo, observaram a lei. Assim, a Escritura diz (At 16, 3), que Paulo circuncidou a Timóteo. E, noutra lugar (At 21, 26), que Paulo, por conselho de Tiago, depois de tomar consigo aqueles varões, purificado com eles, no seguinte dia entrou no templo, fazendo saber o cumprimento dos dias da purificação, até que se fizesse a oferenda por cada um deles. Logo, as cerimônias legais podem ser observadas, depois da paixão de Cristo, sem pecado mortal.

2. Demais. — Pertencia às cerimônias da lei evitar a convivência com os gentios. Ora, isto foi observado pelo primeiro pastor da Igreja, conforme a Escritura (Gl 2, 12): quando chegaram os que vieram a Antioquia, Pedro subtraía-se e separava-se dos gentios. Logo, sem pecado, depois da paixão de Cristo, podem observar-se as cerimônias da lei.

3. Demais. — Os preceitos dos Apóstolos não podiam induzir os homens ao pecado. Ora, por decisão dos Apóstolos, foi estabelecido, que os gentios observassem algumas das disposições da lei, como se lê na Escritura (At 15, 28-29): Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós, não vos impor mais encargos do que os necessários, que são estes: a saber, que vos abstenhais do que tiver sido sacrificado aos ídolos, e do sangue e das carnes sufocadas e da fornicção. Logo, sem pecado, as cerimônias legais podem ser observadas, depois da paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 5, 2): se vos fazeis circuncidar, Cristo não vos aproveitará nada. Ora, só o pecado mortal faz perder o fruto da paixão de Cristo. Logo, observar a circuncisão e as outras cerimônias da lei, depois dessa paixão, é pecado mortal.

SOLUÇÃO. — Todas as cerimônias da lei eram uma afirmação de fé, na qual consiste o culto interno de Deus. Ora, a fé interior o homem pode manifestá-la por atos e por palavras; e, em ambos os casos, quem afirmar alguma coisa falsamente comete pecado mortal. Pois, embora seja a fé que temos em Cristo a mesma que tiveram os antigos Patriarcas, contudo, como eles o precederam e nós viemos depois, a mesma fé é expressa por nós e por eles por palavras diferentes. Assim, a eles se lhes disse: Eis que uma virgem conceberá no seu ventre e dará à luz um filho, sendo o verbo empregado no futuro; ao contrário, nós o afirmamos com o verbo no passado: concebeu no seu ventre e deu à Luz. Semelhantemente, as cerimônias da lei antiga significavam que Cristo havia de nascer e sofrer; ao passo que os nossos sacramentos significam que nasceu e sofreu.

Por onde, assim como pecaria mortalmente quem, afirmando a sua fé, dissesse, como os antigos pia e verdadeiramente faziam, que Cristo havia de nascer, assim também pecaria mortalmente quem agora observasse as cerimônias da lei, que os antigos observavam pia e fielmente. E é isto o que diz Agostinho: Já não é prometido como havendo de nascer, de sofrer, de ressurgir, conforme o significavam os sacramentos antigos; mas se anuncia que nasceu, sofreu, ressurgiu, conforme o significavam os sacramentos recebidos pelos Cristãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Neste ponto diferem as opiniões de Jerônimo e de Agostinho. — Aquele distingue dois tempos. Um anterior à paixão de Cristo, em que as cerimônias legais não eram peremptas, como se não tivessem, a seu modo, força obrigatória ou expiatória; nem mortíferas, porque não pecava quem as observasse. Mas logo depois da paixão de Cristo começaram, não só a ser letra morta, i. é, sem força e obrigatoriedade, mas também mortíferas, e assim pecava mortalmente quem quer que as observasse. Por isso dizia que os Apóstolos nunca mais observaram essas cerimônias, depois da paixão verdadeira, mas só por uma como pia simulação, para os judeus não se escandalizarem e ficar-lhes impedida a conversão. Essa simulação deve ser entendida, não como querendo dizer, que não praticassem os referidos atos, na verdade das coisas, mas que não os praticavam como observantes das cerimônias da lei. Seria esse o caso daquele que cortasse o prepúcio do membro viril, por motivo de saúde, e não para observar a circuncisão legal.

Mas era inconveniente que os Apóstolos ocultassem, por causa do escândalo, o que pertence à verdade da vida e da doutrina, e usassem de simulação no atinente à salvação dos fiéis. Por isso e mais apropriadamente, Agostinho distingue três tempos. Um, anterior à paixão de Cristo, em que as cerimônias legais nem eram letra morta, nem mortíferas. Outro, posterior à divulgação do Evangelho, em que são letra morta e mortíferas. Um terceiro tempo é médio, isto é, compreendido entre a paixão de Cristo e a divulgação do Evangelho, em que eram, certo, letra morta, porque já não tinham nenhuma força nem estava ninguém obrigado a observá-las. Contudo não eram mortíferas, porque os judeus, que se converteram a Cristo, podiam observá-las licitamente; contanto que nelas não pusessem toda a esperança, de modo a reputarem-nas necessárias à salvação, como se, sem elas, a fé em Cristo não pudesse justificar. Os gentios porém, que se convertiam a Cristo, nenhuma razão tinham para observar tais cerimônias. Por isso Paulo circuncidou Timóteo, que era nascido de mãe judia; ao contrário, não quis circuncidar Tito, que nasceu gentio.

Por onde, o Espírito Santo não quis que se proibisse imediatamente aos judeus convertidos a observância dessas cerimônias, como o eram aos gentios convertidos os ritos da gentilidade. Isto para estabelecer uma diferença entre esses dois ritos. Pois, o da gentilidade era repudiado como absolutamente ilícito e sempre proibido por Deus; ao passo que o rito da lei cessava, como tendo a sua plenitude na paixão de Cristo e como instituído que fora por Deus para figurar Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo Jerônimo, Pedro subtraía-se simuladamente aos gentios, para evitar o escândalo dos judeus, dos quais era o Apóstolo. Por isso, assim agindo, de nenhum modo pecou. Ao passo que Paulo repreendeu-o também simuladamente, para evitar o escândalo dos gentios, de quem era o Apóstolo.

Mas, Agostinho refuta essa opinião. Porque Paulo, na Escritura canônica, na qual não se pode crer que haja nada de falso, diz que Pedro era repreensível. Logo, é verdade que Pedro pecou e Paulo o repreendeu verdadeira e não, simuladamente. Ora, Pedro não pecou por ter observado, fora do tempo, as cerimônias da lei; pois, isso lhe era lícito, como judeu convertido. Mas pecou por ter posto demasiada diligência em observar tais cerimônias, para não escandalizar os judeus; de modo porém que daí resultava escândalo para os gentios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos disseram, que a referida proibição dos Apóstolos não deve ser entendida em sentido literal, mas espiritual. De modo que, pela proibição do sangue se entenda a do homicídio; pela das carnes sufocadas, a da violência e da rapina; pela das vítimas imoladas, a da idolatria; a fornicação, enfim, era proibida por ser má em si mesma. E deduzem esta opinião de certas glosas, que expõem esses preceitos misticamente. — Mas como o homicídio e a rapina eram reputados

ilícitos, mesmo entre os gentios, não era preciso, nesse ponto, fazer um mandamento especial aos que, da gentilidade se convertiam a Cristo.

Por isso outros dizem, que era proibido comer de tais causas, literalmente, não por causa da observância das cerimônias legais, mas para reprimir a gula. Por onde, Jerônimo, comentando aquilo da Escritura — Tudo o que por si mesmo haja morrido, etc. — diz: Condena os sacerdotes que, a propósito dos tordos e de aves semelhantes, não guardam tais mandamentos, por avidez da gula. — Mas como há certas comidas mais delicadas e provocadoras da gula, não havia razão para essas de que trata, serem, mais que outras, proibidas.

E portanto, devemos dizer, de conformidade com a terceira opinião, que essas comidas foram literalmente proibidas, não para se observarem as cerimônias da lei, mas para poder consolidar-se a união dos gentios e dos judeus, habitando em comum. Pois, aos judeus, por costume antigo, era abominável o sangue e as carnes sufocadas; e o comer do que fora imolado aos ídolos podia despertar-lhes, em relação aos gentios, a suspeita de que retornavam à idolatria. Por isso fizeram-se as referidas proibições, em tempo ainda recente, quando gentios e judeus deviam viver juntos. Mas, com o correr dos anos, cessando a causa, cessou o efeito, uma vez manifestada a verdade da doutrina evangélica, em que o Senhor ensina (Mt 15, 11), que não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem; e que (1 Tm 4, 4) não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças. Quanto à fornicção, foi especialmente proibida, pela não considerarem os gentios como pecado.

Questão 104: Dos preceitos judiciais.

Em seguida devemos tratar dos preceitos judiciais. E primeiro, devemos considerá-los em comum. Segundo, as suas razões.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a razão dos preceitos judiciais está em se ordenarem ao próximo.

(Supra, q. 99, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a razão dos preceitos judiciais não está em se ordenarem ao próximo.

1. — Pois, os preceitos judiciais eram assim chamados por causa do juízo. Ora, há muitos outros preceitos por que se o homem ordena para o próximo, e não pertencem à ordenação dos juízos. Logo, não se chamam preceitos judiciais aqueles pelos quais o homem se ordena para o próximo.

2. Demais. — Os preceitos judiciais distinguem-se dos morais, como já se disse (q. 99, a. 4). Ora, há muitos preceitos morais por que o homem se ordena para o próximo, como o demonstram os da segunda tábua. Logo, os preceitos judiciais não se chamam assim por se ordenarem ao próximo.

3. Demais. — Os preceitos cerimoniais estão para Deus, como os judiciais, para o próximo, conforme se disse (q. 99 a. 4; q. 101, a. 1). Ora, entre os preceitos cerimoniais, certos respeitam à pessoa mesma, como as observâncias sobre os alimentos e as vestes, de que já se tratou (q. 102, a. 6 ad 1, 6). Logo, os preceitos judiciais não se chamam assim por ordenarem o homem para o próximo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, referindo-se às outras boas obras do varão justo (Ez 18, 8): se fizer um verdadeiro juízo entre homem e homem. Ora, os preceitos judiciais são assim chamados por causa do juízo. Logo, assim se chamam os que dizem respeito à ordenação dos homens uns para os outros.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 95, a. 2; q. 99, a. 4), certos preceitos de qualquer lei têm força obrigatória, em virtude de um ditame da razão, pela razão natural ditar seja tal ato praticado ou evitado. E esses preceitos se chamam morais, por na razão se fundarem os costumes humanos. — Há outros preceitos sem força obrigatória em virtude do ditame mesmo da razão. Porque, em si mesmos considerados, não implicam em absoluto a noção de obrigação ou não-obrigação; mas têm força de obrigar em virtude de alguma instituição divina ou humana. E tais são certas determinações dos preceitos morais.

Se portanto forem determinados preceitos morais, por instituição divina, relativos à ordenação do homem para Deus, esses preceitos se chamarão cerimoniais. Se relativos à ordenação dos homens uns para os outros, chamar-se-ão judiciais. Logo, dois fundamentos têm a razão dos preceitos judiciais: concernirem à ordenação dos homens uns para os outros; e terem força obrigatória fundada, não só na razão, mas na instituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os juízos se exercem por ofício de chefes com o poder de julgar. Ora, ao príncipe pertence não só ordenar sobre os litígios, mas também sobre os contratos voluntários dos homens entre si, e de tudo o atinente à comunidade do povo e ao regime. Por onde, os preceitos judiciais não são somente os concernentes às lides judiciais, mas todos os que respeitam à ordenação mútua dos homens, sujeita à ordenação do príncipe como juiz supremo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto aos preceitos, que ordenam para o próximo, com força obrigatória pelo só ditame da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo em relação ao que se ordena para Deus, há certos preceitos morais, que a razão dita, informada pela fé. Assim, que devemos amar e adorar a Deus. Outros preceitos, porém são cerimoniais e não têm força obrigatória senão por instituição divina. Ora, a Deus pertencem não só os sacrifícios, que lhe são oferecidos, mas tudo o concernente à idoneidade dos oferentes e dos que o cultuam; pois, o homem se ordena para Deus como para o fim. Portanto, o culto de Deus de par com os preceitos cerimoniais exige uma certa idoneidade para o culto divino. — Ao contrário, o homem não se ordena para o próximo, como para o fim, de modo que devesse por essência dispor-se ordenadamente para o próximo; pois seria relação de escravos para senhor, fundada em pertencerem, por aquilo mesmo que são, ao senhor, segundo o Filósofo. E portanto, não há preceitos judiciais que ordenem o homem para si mesmo; mas todos os preceitos dessa natureza são morais. Pois, a razão, princípio da moralidade, desempenha no homem, em relação ao que lhe diz respeito, o mesmo papel que, na cidade, o príncipe ou o juiz. Deve-se porém saber, que a ordenação do homem para o próximo está mais sujeita à razão do que a do homem para Deus. Por isso, são em maior número os preceitos morais ordenadores do homem para o próximo, do que aqueles que o ordenam para Deus. E assim havia de conter a lei mais preceitos cerimoniais que judiciais.

Art. 2 — Se os preceitos judiciais são figurativos.

(Art. Seq.; II^a-II^a, q. 87, a.1).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais não são figurativos.

1. — Pois, parece próprio dos preceitos cerimoniais serem figurativos de alguma instituição. Se portanto, os preceitos judiciais também fossem figurativos, não difeririam dos cerimoniais.

2. Demais. — Assim como aos judeus, assim também aos gentios foram dados certos preceitos judiciais. Ora, os preceitos judiciais dos outros povos nada figuravam, mas só ordenavam o que devia ser feito. Logo, parece que também os preceitos judiciais da lei antiga nada figuravam.

3. Demais. — Era necessário dar a entender por figuras o pertencente ao culto divino, porque as coisas de Deus são superiores à nossa razão. Ora, o que respeita ao próximo não a excede. Logo, os preceitos judiciais, que nos ordenam para o próximo, nada deviam figurar.

Mas, *em contrário*, é que na Escritura, os preceitos judiciais são expostos alegórica e moralmente.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um preceito ser figurativo — Primariamente e em si mesmo, quando foi principalmente instituído para ter alguma significação. E deste modo, os preceitos cerimoniais são figurativos; pois, foram instituídos para figurar o pertencente ao culto de Deus e ao mistério de Cristo. — Outros preceitos porém são figurativos, não primariamente e em si mesmos, mas por consequência. E deste modo, os preceitos judiciais da lei antiga são figurados. Certo, não foram instituídos para figurar nada; mas para ordenar o estado do povo judeu segundo a justiça e a equidade. Por consequência, porém, eram figurativos, porque todo o estado desse povo, regulado por esses preceitos, era figurativo, conforme a Escritura (1 Cor 10, 11): Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os preceitos cerimoniais são figurativos de modo diferente dos judiciais, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O povo judeu foi escolhido de Deus para dele nascer Cristo. Por isso, todo o estado desse povo havia de ser profético e figurativo, como diz Agostinho. E por isso também, os preceitos judiciais, que lhe foram dados, são mais figurativos do que os dados aos outros povos. Assim também, as guerras e os feitos desse povo se entendem misticamente; não porém as guerras ou os feitos dos assírios ou dos romanos, embora, humanamente falando, sejam muito mais famosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ordenação para o próximo, no povo judeu, em si mesma considerada era acessível à razão. Mas enquanto referida ao culto de Deus, a superava, sendo por aí, figurativa.

Art. 3 — Se os preceitos judiciais da lei antiga implicam obrigação perpétua.

(Infra, q. 108. a. 2; II^a-II^{aa}, q. 87, a. 1: IV Sent., dist. XV, q. 1 a. 5, q^a 2, ad 5 Quodl. II, q. 4., a. 3; IV, q. 8, a. 2; Ad Hebr., cap. VII. Lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais da lei antiga implicam obrigação perpétua.

1. — Pois, os preceitos judiciais pertencem à virtude da justiça; porque juízo se chama à execução da justiça. Ora, a justiça é perpétua e imortal, como diz a Escritura (Sb 1, 15). Logo, a obrigação dos preceitos judiciais é perpétua.

2. Demais. — As instituições divinas são mais estáveis que as humanas. Ora, os preceitos judiciais das leis humanas obrigam perpetuamente. Logo, com maior razão, os da lei divina.

3. Demais. — O Apóstolo diz (Heb 7, 18): O mandamento primeiro é na verdade abrogado pela sua fraqueza e inutilidade. O que é verdadeiro dos mandamentos cerimoniais, que não podiam purificar a consciência do que sacrificava, por meio somente de manjares e bebidas e de diversas abluções e justiças da carne, como diz o mesmo Apóstolo (Heb 9, 9-10). Mas os preceitos judiciais eram úteis e eficazes para aquilo ao que se ordenavam, i. é, para constituir a justiça e a equidade entre os homens. Logo, os preceitos judiciais da lei antiga não são rejeitados, mas vigem até agora.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 7, 12): mudado que seja o sacerdócio, é necessário que se faça também mudança da lei. Ora, o sacerdócio foi transferido de Aarão para Cristo. Logo, também toda a lei foi mudada. Logo, os preceitos judiciais não obrigam ainda agora.

SOLUÇÃO. — Os preceitos judiciais não implicaram obrigação perpétua, e por isso foram anulados com o advento de Cristo. Porém, de modo diferente por que o foram os cerimoniais. Pois, estes o foram de modo a não só ficarem sendo letra morta, mas ainda mortíferos para os que os observarem, depois de Cristo, sobretudo depois da divulgação do Evangelho. Ao passo que os preceitos judiciais são, por cedo, letra morta, por não terem força de obrigar, mas não são mortíferos. Assim, príncipe, que mandasse observá-los no seu reino não pecaria, salvo se fossem observados ou se mandasse que o fossem, como tendo força obrigatória, em virtude da instituição da lei antiga. Pois, essa intenção de observá-los seria mortífera. E a razão dessa diferença pode ser encontrada no que já ficou dito (a. 2). Pois, como dissemos, os preceitos cerimoniais são figurativos, primariamente e em si mesmos, como tendo sido principalmente instituídos para figurar os mistérios futuros de Cristo. Portanto, a observância mesmo deles prejudica à verdade da fé, pela qual confessamos esses mistérios já se terem cumprido. Ao passo que os preceitos judiciais não foram instituídos para figurar, mas para dispor o estado do povo judeu, que se ordenava para Cristo. Por onde, mudado o estado desse povo, com o advento de Cristo, os

preceitos judiciais perderam a força obrigatória; pois a lei era um pedagogo conducente a Cristo, como diz o Apóstolo (Gl 3, 24). Como porém esses preceitos judiciais não se ordenavam a figurar, mas a levar à prática de certos atos, a observância deles, absolutamente, não prejudica a verdade da fé. A intenção porém, de observá-los como lei obrigatória prejudica à referida verdade, por daí se concluir que o estado do povo judeu ainda dura, e que Cristo ainda não veio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A justiça, certo, há de ser observada perpetuamente; mas a determinação do que é justo, por instituição humana ou divina, há de necessariamente variar segundo os diversos estados dos homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos judiciais instituídos pelos homens obrigam perpetuamente, enquanto permanecer o regime. Mas se a cidade ou o povo passar para outro regime, por força as leis hão-se de mudar. Pois, as mesmas leis não convêm à democracia, que é o governo do povo, e à oligarquia, que é o dos ricos, como está claro no Filósofo. E portanto, mudado o primitivo estado do povo judeu, haviam necessariamente de mudar-se os preceitos judiciais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos judiciais dispunham o povo para a justiça e a equidade, na medida em que isso era possível ao estado dos judeus. Mas depois de Cristo, esse estado teve de mudar-se, de modo que no regime da lei cristã não haveria distinção entre gentios e judeus, como havia antes. E por isso, era forçoso se mudassem também os preceitos judiciais.

Art. 4 — Se os preceitos judiciais podem ter divisão certa.

O quarto discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais não podem ter nenhuma divisão certa.

1. — Pois, os preceitos judiciais ordenavam os homens uns para os outros. Ora, sendo infinitas as coisas de que os homens necessitam e precisavam de ordenar, entre si, elas não podem depender de nenhuma distinção certa. Logo, os preceitos judiciais não podem ter divisão certa.

2. Demais. — Os preceitos judiciais são determinações dos morais. Ora, estes não têm nenhuma divisão senão enquanto se reduzem aos do decálogo. Logo, os preceitos judiciais não são susceptíveis de nenhuma distinção certa.

3. Demais. — Dos preceitos cerimoniais, por serem susceptíveis de divisão certa, a lei indica uma certa divisão, chamando a uns sacrifícios, e a outros, observâncias. Mas nenhuma distinção a lei indica entre os preceitos judiciais. Logo, parece, não são susceptíveis de divisão certa.

Mas, *em contrário*. — Onde há ordem há de necessariamente haver distinção. Ora, a noção de ordem é própria, sobretudo, dos preceitos judiciais, pelos quais se ordenava o povo judeu. Logo, devem ter, por excelência, uma divisão certa.

SOLUÇÃO. — A lei é uma como arte para instituir e ordenar a vida humana. Ora, cada arte tem uma certa divisão nas suas regras. Portanto, toda lei deve conter uma certa divisão nos seus preceitos; do contrário, a confusão viria aniquilar-lhe a utilidade. Por onde devemos concluir, que os preceitos judiciais da lei antiga, que ordenavam os homens uns para os outros, comportam uma distinção fundada na da ordenação humana. Ora, em qualquer povo, podemos descobrir quádrupla ordem. Uma, a dos chefes em relação aos súbditos; outra, a dos súbditos entre si; a terceira, a dos indivíduos desse povo para com os estranhos; a quarta, a dos membros da sociedade doméstica, como a do pai para o filho, da esposa para o esposo, do senhor para o escravo. E conforme a estas quatro ordens, podem se dividir os preceitos judiciais da lei antiga. — Assim, ela estabeleceu certos preceitos sobre a constituição e o dever

dos chefes, e sobre o respeito a eles devido. E esta é uma parte dos preceitos judiciais. — Outras, sobre as relações aos cidadãos entre si; como sobre a compra e venda, os julgamentos e as penas. E esta é a segunda parte dos preceitos judiciais. — Outros, relativos aos estrangeiros; p. ex., sobre as guerras contra os inimigos e o modo de receber os estranhos e os ádvenas. E esta é a terceira parte dos preceitos judiciais. — Enfim, a lei estabeleceu certos preceitos sobre a sociedade doméstica, como os relativos aos escravos, às mulheres e aos filhos. E esta é a quarta parte dos preceitos judiciais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os preceitos relativos à ordenação dos homens entre si são, sem dúvida, em número infinito. Contudo, podem reduzir-se a um certo número deles, conforme à diferença das ordenações humanas, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos do decálogo são os primeiros no gênero dos preceitos morais, como já dissemos (q. 100, a. 3). Por onde, os outros preceitos morais se dividem relativamente a eles. Os preceitos judiciais porém e os cerimoniais têm a sua força obrigatória fundada, não na razão natural, mas na só instituição. Portanto, a divisão deles tem outra razão de ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei indica a divisão dos preceitos judiciais pela matéria mesma que regulam.

Questão 105: Da razão de ser dos preceitos judiciais.

Em seguida devemos tratar da razão de ser dos preceitos judiciais.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei antiga constituiu convenientemente os chefes.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei antiga constituiu inconvenientemente os chefes.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a ordenação do povo depende precipuamente do chefe máximo.

Ora, a lei não determina como esse chefe supremo devia ser constituído; só determina sobre os chefes inferiores. Assim, diz, primeiro (Ex 18, 21): Escolhe dentre os do povo uns tantos homens tementes a Deus, etc.; e (Nm 11, 16): Ajunta-me setenta homens dos anciãos de Israel; e (Dt 1, 13): Daí dentre vós homens sábios e capazes, etc. Logo, a lei antiga constituiu insuficientemente os chefes do povo.

2. Demais. — É próprio do que é ótimo fazer coisas ótimas, como diz Platão. Ora, a ótima constituição de um estado ou de um povo qualquer é ser governado por um rei. Pois esse regime representa por excelência o governo divino, pelo qual o Deus único governa o mundo desde o princípio. Logo, a lei devia ter constituído um rei para o povo e não deixar a escolha ao arbítrio deles, como o permitiu; (Dt 17, 14-15): Quando disseres eu constituirei um rei para me governar, elegerás aquele, etc.

3. Demais. — Dia a Escritura (Mt 12, 25): todo reino dividido contra si mesmo será desolado, o que ficou experimentalmente patenteado no povo judeu, cuja causa da destruição foi a divisão do reino. Ora, a lei deve principalmente buscar o que respeita ao bem comum do povo. Logo, a lei antiga devia ter proibido a divisão do reino em dois governos. E nem devia isso ter sido feito por autoridade divina, como, segundo se lê na Escritura (1 Rs 11, 29), o foi por autoridade de Ahias Silonita.

4. Demais. — Assim como os sacerdotes são constituídos para a utilidade do povo, no concernente a Deus, conforme o diz a Escritura (Heb 5, 1), assim os príncipes são constituídos tais para essa mesma utilidade, na ordem das coisas humanas. Ora, aos sacerdotes e aos levitas da lei destinavam-se certos proventos de que deviam viver, como os dízimos, as primícias e muitas outras semelhantes. Logo e pela mesma razão, aos príncipes do povo devia se ordenar o que lhes servisse de sustento; e tanto mais quando lhes era proibido aceitar donativos, como diz a Escritura (Ex 23, 8): Não aceitarás donativos, porque eles fazem cegar ainda aos prudentes e pervertem as palavras dos justos.

5. Demais. — Assim como o regime real é o melhor de todos, assim o regime do tirano é a pior corrupção do governo. Ora, o Senhor, ao constituir o rei, instituiu um direito tirânico, conforme a Escritura (1 Sm 8, 11): Este será o direito do rei que vos há de governar; ele tomará os vossos filhos etc. Logo, a lei dispôs inconvenientemente sobre a constituição dos príncipes.

Mas, *em contrário*, o povo de Israel se gabava da formosura do seu governo (Nm 24, 5): Que formosos são os teus pavilhões, ó Jacó, e que belas as tuas tendas, ó Israel! Ora, a formosura o governo do povo depende de príncipes bem constituídos. Logo, pela lei o povo foi bem constituído em relação aos seus reis.

SOLUÇÃO. — A respeito da boa constituição dos chefes de uma cidade ou nação, duas coisas devemos considerar. Uma, que todos tenham parte no governo; assim se conserva a paz do povo e todos amam e guardam um tal governo, como diz Aristóteles. A outra é relativa à espécie do regime ou à constituição dos governos. E tendo estes diversas espécies, como diz o Filósofo, as principais são as seguintes. A

monarquia, onde o chefe único governa segundo o exige a virtude; a aristocracia, i. é, o governo dos melhores, na qual alguns poucos governam segundo também o exige a virtude. Ora, o governo melhor constituído, de qualquer cidade ou reino, é aquele onde há um só chefe, que governa segundo a exigência da virtude e é o superior de todos. E, dependentes dele, há outros que governam, também conforme a mesma exigência. Contudo esse governo pertence a todos, quer por poderem os chefes ser escolhidos dentre todos, quer também por serem eleitos por todos. Por onde, essa forma de governo é a melhor, quando combinada: monarquia, por ser só um o chefe; aristocracia, por muitos governarem conforme o exige a virtude; democracia i. é, governo do povo, por, deste, poderem ser eleitos os chefes e ao mesmo pertencer à eleição deles.

E isto foi o que instituiu a lei divina. Pois Moisés e os seus sucessores governavam o povo, sendo, como singularmente, os chefes de todos; e isso é uma espécie de monarquia. Mas eram escolhidos setenta e dois anciões, conforme a virtude. Pois, diz a Escritura (Dt 1, 15) Eu tirei das vossas tribos homens sábios e nobres e os constitui príncipes; sinal de um regime aristocrático.

Mas era também democrático por serem esses escolhidos dentre todo o povo: Escolhe dentre os do povo uns tantos sábios, etc. E também era o povo quem os escolhia: Daí entre vós homens sábios, etc. Por onde é claro que a melhor constituição dos chefes foi a estabelecida pela lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O povo judeu era governado por Deus, com especial cuidado. Por isso diz a Escritura (Dt 7, 6): O Senhor teu Deus te escolheu para seres o seu povo próprio. Por isso, o Senhor reservou para si a escolha do chefe supremo. E foi isto que Moisés pediu (Nm 27, 16): O Senhor Deus dos espíritos de todos os homens escolha algum homem que vigie sobre essa multidão. Assim, por ordem de Deus, foi Josué constituído no principado, depois de Moisés. E a respeito de cada um dos juízes, sucessores de Josué, se lê que Deus suscitou ao povo um salvador; e que o espírito do Senhor esteve neles, como está claro na Escritura. Por isso o Senhor também não cometeu ao povo a eleição do rei, mas a reservou para si, como se lê na Escritura (Dt 17, 15): Constituirás rei aquele a quem o Senhor teu Deus tiver escolhido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O governo real é o melhor regime para o povo, se não se corromper. Mas, por causa do grande poder de que o rei é dotado, o seu governo facilmente degenera em tirania, se não for perfeita a virtude de quem foi investido nesse poder. Pois, como diz Aristóteles, só o virtuoso pode suportar a boa fortuna. Ora, são poucos os de virtude perfeita; e principalmente os judeus eram cruéis e inclinados à avariza, vícios que sobretudo fazem os homens cair na tirania. Por isso o Senhor, desde o princípio, não lhes deu nenhum rei com amplos poderes; mas juízes e governadores, que lhes servissem de guardas. Mas depois, o pedido do povo, concedeu-lhe, quase indignado, um rei, como é claro pelo que disse a Samuel (1 Sm 8, 7): Não é a ti que eles rejeitaram, mas a mim, para eu não reinar sobre eles. Contudo, desde o princípio, para a escolha do rei, instituiu, primeiro, o modo de elegê-lo. Para isso estabeleceu as duas condições seguintes. Que, ao elegê-lo, procurassem conhecer o juízo de Deus. E não constituíssem reis de outra nação, por terem esses pouca afeição à nação de que foram feitos chefes, e por conseqüência não cuidam dela. Em segundo lugar, ordenou como os reis já constituídos deviam ter o seu gênero de vida: não multiplicarem os seus carros e cavalos, nem as mulheres, nem acumular riquezas imensas. Pois é por tais cobiças, que resvalam na tirania e se divorciam da justiça. Também determinou o modo de se haverem para com Deus: lerem sempre e meditarem a sua lei, e tê-lo sempre em temor e obediência. Ordenou ainda como havia de proceder em relação aos súditos: não os desprezar soberbamente, nem oprimi-los nem se desviarem da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divisão do reino e a multidão dos reis foram dadas, antes, como pena aos judeus, por causa das suas muitas dissensões, que suscitaram principalmente contra o reinado justo de

David, do que para a perfeição deles. Donde o dizer a Escritura (Os 13, 11): Eu te darei um rei no seu furor: e ainda (Os 8, 4): Eles reinaram por si mesmos e não por mim; eles foram príncipes e eu não os conheci.

RESPOSTA À QUARTA. — Os sacerdotes eram destinados ao culto, conforme à sucessão na família. E isto para serem tidos em maior reverência, por não poder qualquer do povo vir a ser sacerdote. Por isso, a honra que lhes era devida redundava em reverência ao culto divino. Por onde, era necessário se lhes destinassem certos bens especiais de que vivessem, os quais eram tirados dos dízimos, das primícias, como também das oblações e dos sacrifícios. Os príncipes, porém, eram tirados dentre todo o povo; e por isso tinham certos bens próprios de que podiam viver. E tanto mais quanto o Senhor proibira que mesmo o rei superabundasse em riquezas ou em magnificência de aparato. Quer porque, assim, não lhes era fácil serem arrastados pela soberba e caírem na tirania; ou também porque, não sendo os príncipes muito ricos e sendo laborioso o principado e cheio de cuidados, este não era muito desejado pela gente do povo, e assim desapareciam os motivos de sedição.

RESPOSTA À QUINTA. — O direito referido não era devido ao rei por instituição divina; mas antes, denunciava a usurpação dos reis, que para si constituíram um direito iníquo, degenerando em tiranos e depredadores do povo. Isso é claro pelo que a Escritura acrescenta: E vós sereis seus servos, o que constitui, propriamente, a tirania; pois, os tiranos governam os seus súditos como se estes fossem escravos. E o dito de Samuel tinha por fim aterrá-los para não pedirem um rei. Mas, continua ainda a Escritura, o povo não quis dar ouvidos às razões de Samuel. Pode porém acontecer que um bom rei, sem tirania, tome os filhos do povo, constituindo-se seus tribunos e centuriões, e se apodere de muitos bens dos seus súditos, a fim de procurar o bem comum.

Art. 2 — Se os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram convenientemente estabelecidos.

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram inconvenientemente estabelecidos.

1. — Pois, os homens não podem conviver pacificamente, se um se apoderar do pertencente a outro. Ora, isto parece estar permitido na lei, quando diz (Dt 23, 24): Se entrares na vinha de teu próximo, come quantas uvas quiseres. Logo, a lei antiga não cuida convenientemente da paz social.

2. Demais. — Muitos estados e reinos foram destruídos sobretudo por se ter permitido às mulheres o direito de propriedade, como diz o Filósofo. Ora, isto foi estabelecido pela lei antiga (Nm 27, 8): Quando algum homem morrer sem filhos, a herança passará à sua filha. Logo, a lei não cuidou convenientemente do bem do povo.

3. Demais. — A sociedade humana se conserva principalmente por os homens, comprando e vendendo, comunicarem-se entre si os bens de que precisam, como diz Aristóteles. Ora, a lei antiga tirou o poder de vender, pois, ordenava que a propriedade vendida revertesse ao vendedor no quinquagésimo ano do jubileu, como está claro na Escritura (Lv 25, 28). Logo, neste ponto, a lei preceituou inconvenientemente ao povo judeu.

4. Demais. — As necessidades humanas exigem, antes de tudo, que os homens estejam prontos a fazer concessões mútuas. Ora, essa disposição se elimina se os credores não restituem o que recebem. Por isso, diz a Escritura (Sr 29, 10): Muitos deixaram de emprestar, não por desumanidade, mas porque temeram ser defraudados sem o merecerem. Ora, a lei permitia isso. Primeiro, porque mandou (Dt 15,

2): Aquele a quem seu amigo ou seu próximo ou seu irmão dever alguma coisa não a poderá repetir, porque é o ano da remissão do Senhor. E noutra lugar (Ex 22, 15) diz, que, presente o dono, se o animal emprestado tiver morrido, não estará obrigado a restituí-lo. Segundo, porque se anula a garantia fundada no penhor; pois, diz a lei (Dt 24, 10): Quando requereres de teu próximo alguma coisa que ele te deve, não entrarás em sua casa para dela lewares algum penhor; e ainda (Dt 24, 12-13): Não pernoitará em tua casa o penhor, mas, imediatamente lho tornarás a dar. Logo, a lei dispôs insuficientemente sobre o mútuo.

5. Demais. — Como a defraudação do depósito leva a um perigo máximo, é mister empregar nisso a máxima cautela. Por isso, diz a Escritura (2 Mc 3, 15): Os sacerdotes invocavam aquele que está do céu dominando tudo, que fez uma lei sobre os depósitos, rogando-lhe que os guardasse salvos para aqueles que os tinham depositado. Ora, nos preceitos da lei antiga estabelece-se uma pequena cautela relativa aos depósitos. Se o depósito for perdido, ficará garantido pelo juramento do depositário. Logo, neste ponto, a lei não dispôs convenientemente.

6. Demais. — Assim como um mercenário aluga o seu trabalho, assim outros alugam a casa ou bens semelhantes. Ora, não era necessário que o locatário pagasse imediatamente o preço da coisa alugada. Logo, também era muito duro o seguinte preceito da lei (Lv 19, 13): Não deterás em teu poder até o dia seguinte a paga do jornaleiro.

7. Demais. — Como freqüentemente se tem necessidade do juiz, deve ser fácil o acesso ao mesmo. Logo, a lei estatuiu inconvenientemente, que fossem a um lugar determinado a fim de obter julgamento nas suas questões.

8. Demais. — É possível não só dois, mas ainda três ou mais concordarem em mentir. Logo, inconvenientemente estabelece a lei (Dt 19, 15): tudo passará por constante sobre o depoimento de duas ou três testemunhas.

9. Demais. — A pena deve ser infligida conforme a gravidade da culpa. Por isso diz a lei (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, a certas culpas iguais a lei estatuiu penas desiguais: Assim, quando diz (Ex 22, 1): o ladrão restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha. Também alguns pecados não muito graves punia com pena grave; assim, quem era colhido enfeixando lenha no sábado era apedrejado (Nm 15, 32 ss). Também o filho insolente, porque cometeu um pequeno delito, i. é, porque passava a vida em comezainas e banquetes, mandava-o lapidar (Dt 21, 18 ss). Logo, as penas da lei foram inconvenientemente estatuídas.

10. Demais. — Diz Agostinho: as leis estabelecem oito gêneros de penas, segundo escreve Túlio e são os seguintes: a multa, os ferros, os açoites, o talião, a infâmia, o exílio, a morte, a servidão. Dessas, a lei antiga estatuiu algumas. Assim, a multa, quando o ladrão era condenado a pagar o quádruplo ou o quádruplo. Os ferros, quando mandava encerrar num cárcere o delinqüente. Os açoites, quando determina (Dt 25, 2): Se virem que o delinqüente merece açoites, deitá-lo-ão em terra e fá-lo-ão açoitar na sua presença. A infâmia era aplicada contra aquele que, não querendo desposar a mulher do seu irmão defunto, esta lhe tirava o sapato e lhe cuspiam na face. (Dt 25, 9) Também aplicava a pena de morte, quando diz (Lv 20, 9): O que amaldiçoar o seu pai ou a sua mãe morra de morte. E enfim, a de talião (Ex 21, 24): Olho por olho, dente por dente. Logo, inconvenientemente, a lei deixava de infligir as outras duas penas — a da escravidão e a do exílio.

11. Demais. — A pena só é devida à culpa. Ora, os brutos não são passíveis de culpa. Logo, inconvenientemente a lei lhe infligia pena, quando diz (Ex 21, 29): O boi, que matar um homem ou uma

mulher, será apedrejado; e (Lv 20, 16): A mulher que se ajuntar com qualquer bruto será morta juntamente com ele. Donde se conclui que a lei antiga ordenou inconvenientemente sobre o convívio social dos judeus.

12. Demais. — O Senhor mandou, que o homicídio fosse punido com a morte do homicida. Ora, a morte de um bruto tem muito menos importância que a de um homem. Logo, a pena do homicídio não pode ser suficientemente compensada pela de um bruto. Logo, é inconveniente a seguinte disposição da lei (Dt 21, 1-4): Quando for achado o cadáver de um homem que foi morto, sem que se saiba quem foi o matador, sairão os anciões da cidade mais vizinha e tomarão da manada uma novilha, que não tenha ainda carregado como o jugo nem fendido a terra como o relho do arado; e levá-lo-ão a um vale áspero e pedregoso, que nunca tivesse sido lavrado nem semeado, e ali cortarão o pescoço à novilha.

Mas, *em contrário*, a Escritura lembra o seguinte, como benefício (Sl 147, 20): Não fez assim a toda outra nação e não lhes manifestou o seu juízo.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, citando Túlio, um povo é a associação de muitos indivíduos, baseada no consenso jurídico e na utilidade comum. Por onde, a noção de povo implica uma comunhão de homens ordenada por justos preceitos legais. Ora, há duas espécies de comunhão entre os homens. Uma fundada na autoridade do príncipe; outra, na vontade própria dos indivíduos. E como cada um pode dispor do que lhe pertence, é necessário que, pela vontade do príncipe, a justiça se exerça entre os seus súditos e penas sejam infligidas aos malfeitores. Por outro lado, aos indivíduos lhes pertence o que possuem; e portanto, por autoridade própria, podem dispor disso, uns em relação aos outros, por compra, venda, doação e modos semelhantes.

Ora, sobre uma e outra espécie de comunhão a lei ordenou suficientemente. Assim, estabeleceu juízes (Dt 16, 18): Estabelecerás juízes e magistrados em todas as tuas portas, para que julguem o povo com retidão de justiça. Instituiu também a ordem justa do julgamento (Dt 1, 16-17): Julgai o que for justo, ou ele seja cidadão ou estrangeiro: nenhuma distinção haverá de pessoas. Evitou ainda a ocasião de juízos injustos, proibindo aos juízes aceitarem dádivas (Ex 23, 8; Dt 16, 19). Determinou, além disso, o número duplo ou triplo das testemunhas. E enfim, estabeleceu penas certas pelos diversos delitos, como depois se dirá (ad 10).

Quando à propriedade, é ótimo, como diz o Filósofo, que ela seja exercida separadamente; e o uso dela, em parte, comum, e, em parte, dividido, por vontade dos proprietários.

Ora, estes três modos de possuir foram estabelecidos pela lei antiga. — Pois, primeiro, a propriedade foi dividida entre particulares (Nm 33, 53-54): Eu vos dei a terra para a possuídes, a qual repartireis entre vós por sorte. Ora, como diz o Filósofo, muitas cidades foram destruídas pelos modos irregulares de propriedade. Por isso a lei estabeleceu tríplice remédio para regular a propriedade. — O primeiro, que fosse dividida igualmente pelo número de homens; por isso se diz: Aos que forem em maior número dareis maior porção, e aos que forem menos, porção mais pequena. — O segundo, que a propriedade não pudesse ser alienada perpetuamente, mas que, depois de certo tempo, revertesse aos seus proprietários para que não se confundissem os lotes possuídos. — O terceiro, para evitar a confusão, de os parentes próximos sucederem aos mortos. No primeiro grau, o filho; no segundo, a filha; no terceiro, os irmãos; no quarto, os tios paternos; no quinto, quaisquer outros parentes próximos. E para conservar ulteriormente a distinção dos lotes, a lei estatuiu que as mulheres herdeiras se casassem com homens das suas tribos.

Quanto ao segundo modo de propriedade a lei instituiu que sob certos aspectos o uso das coisas fosse comum. — Primeiro, quanto ao cuidado delas, preceitua (Dt 22, 1-4): Vendendo extraviados o boi ou a ovelha de teu irmão, não passarás de largo, mas conduzi-los-ás a teu irmão; e assim em casos semelhantes. — Segundo, quanto ao fruto. Pois, era permitido em comum a todos entrar licitamente na vinha do amigo e comer dela, contanto que não levasse frutos para fora. E mandava, especialmente, que se deixassem para os pobres as gamelas esquecidas, os frutos e os cachos de uva remanescentes (Lv 19, 9; Dt 24, 19). E também eram repartidos, os frutos nascidos no sétimo ano.

Quanto ao terceiro modo, a lei estatua a repartição feita pelos proprietários. — Uma, puramente gratuita (Dt 14, 28-29): Todos os três anos separarás outro dízimo; e virão os levitas e o peregrino e o órfão e a viúva e comerão e se fartarão. — Outra, em recompensa da utilidade, como, por compra e venda, locação e condução, mútuo e, ainda, por depósito. E a respeito de tudo isso encontram-se ordenações certas na lei.

Por onde claro fica, que a lei antiga ordenou suficientemente sobre as relações sociais do povo judeu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Apóstolo (Rm 13, 8), aquele que ama ao próximo tem cumprido com a lei; porque todos os preceitos da lei, sobretudo os ordenados ao próximo, o foram para o fim de os homens se amarem uns aos outros. Ora, do amor procede ao repartirem entre si os seus bens, conforme a Escritura (1 Jo 3, 17): O que vir a seu irmão ter necessidade e lhe fechar as suas entranhas, como está nele à caridade de Deus? Por isso a lei visava acostumar os homens a repartirem facilmente entre si os seus bens; e também o Apóstolo manda aos ricos dêem facilmente e repartam (1 Tm 6, 18). Ora, não reparte facilmente quem não suporta que o próximo tire, sem causar grande detrimento, um pouco dos seus bens. Por isso, a lei ordenou que fosse lícito ao que entrasse na vinha do próximo comer quantas uvas quisesse, sem levar consigo para fora, para que isso não fosse ocasião de causar graves danos, que iria perturbar a paz. Pois, entre disciplinados, ela não se perturba por tirar alguém um pouco dos bens de outrem, o que, ao contrário, confirma a amizade e acostuma os homens a repartir facilmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei determinou que só na falta de filhos varões as mulheres sucedessem nos bens paternos. Pois então era necessário que a sucessão fosse concedida às mulheres, para consolação do pai, a quem seria penoso ver a sua herança passar completamente a estranhos. Mas a lei acrescenta neste ponto a cautela necessária ordenando que as mulheres, sucedendo na herança paterna, casassem com homens da sua tribo, para se não confundirem os lotes das tribos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, a regulamentação da propriedade contribui muito para a conservação da cidade ou da nação. Por isso, como ele ainda diz, certas nações gentias estatuíram, que ninguém pudesse vender as suas propriedades, senão por manifesta necessidade. Pois, se as vendessem a cada passo, poderia acontecer viesse à propriedade a cair totalmente em mãos de poucos; e então, haveria necessariamente a cidade ou a região de ficar vazia de habitantes. Por isso a lei antiga, a fim de evitar esse perigo, ordenou de modo a satisfazer às necessidades dos homens, permitindo a venda das propriedades durante um certo tempo. Mas simultaneamente evitou o perigo, ordenando que depois desse tempo, a propriedade vendida revertesse ao vendedor. E assim o fez para os lotes se não confundirem, e permanecesse sempre a mesma distinção determinada das tribos. — Mas como os edifícios urbanos não constituíam lotes distintos, a lei permitia que como os bens móveis, pudessem ser vendidos definitivamente. Pois, não era fixo o número das casas da cidade, como era certa a medida dos lotes, que não podia ser aumentada. Ao passo que o podia o número das casas urbanas. As casas, porém que não eram urbanas e que não tinham muros em torno do terreno, não podiam ser vendidas em

caráter perpétuo; porque tais casas não eram construídas senão para a cultura e a guarda da propriedade. Por isso e justamente, a lei estabeleceu a mesma disposição para elas que para os lotes.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse, a intenção da lei, nos seus preceitos, era levar a se acostumarem os homens a satisfazer mutuamente às necessidades uns dos outros. Por isso sobretudo fomenta a amizade. E essa facilidade de se proverem uns aos outros ela quis estabelecer, não só no atinente às prestações gratuitas e absolutas, mas ainda ao concedido por mútuo. Porque este contrato é o mais freqüente e o mais necessário ao maior número.

Por isso, institui muitas disposições para facilitar essa transação. Primeiramente, determinou que fossem os judeus fáceis em fazer empréstimo, nem de tal se retraíssem por aproximar-se o ano da remissão. — Segundo, não gravassem, aquele a quem concedessem mútuo, com usuras, ou recebendo como penhor coisas absolutamente necessárias à vida, e se as recebessem, que as restituíssem imediatamente. Pois assim se lê na Escritura (Dt 23, 19): Não emprestarás com usura a teu irmão; e (Dt 24, 6): Não receberás em lugar do penhor nem a mó de cima nem a de baixo, porque te deu por penhor a sua própria vida; e ainda (Ex 22, 26): Se receberes do teu próximo em penhor a sua capa, restitua antes do sol posto — Terceiro, não exigissem o pagamento importunamente. Assim, estatui (Ex 22, 25): Se emprestares algum dinheiro ao necessitado do meu povo que habita contigo, não o apertarás como um exator. E por isso também ordenava (Dt 24, 10-11): Quando requereres de teu próximo alguma coisa que ele te deve, não entrarás em sua casa para dela levares algum penhor; mas estarás de fora e ele te trará o que tiver. Isso, ou porque a casa, sendo o nosso mais seguro abrigo, é molesta ao dono que lha invadam ou para não permitir ao credor tomasse o penhor que quisesse, mas antes, de modo que o devedor desse como penhor aquilo de que menos precisasse. — Em quarto lugar, instituiu que, no sétimo ano, os débitos fossem completamente perdoados. Pois era provável que os que podiam restituir, comodamente, o fizessem antes do sétimo ano e não defraudasse, voluntariamente, o prestamista. Se porém fossem os devedores absolutamente insolventes, os credores lhes deviam de perdoar o débito em virtude do mesmo amor por que deviam dar de novo, por causa de indigência.

Quanto aos animais emprestados, a lei estatuiu o seguinte. Se morressem ou se estropiassem, na ausência daquela a quem foram emprestados, e por negligência do mesmo, era ele obrigado à restituição. Se porém morressem ou se estropiassem, apesar da sua presença e do cuidado diligente, não estava obrigado a restituir. E sobretudo, se tivessem sido alugados. Porque, então, como podiam morrer e estropiar-se em poder do mutuante, este, conseguida a conservação do animal, como já tinha tirado lucro do mútuo, não teria mutuado de graça. Isto principalmente devia observar-se quando os animais eram tomados por aluguel. Porque então, o uso deles, sendo pago por um certo preço, nada mais se devia pagar, com a restituição dos mesmos, salvo por algum dano resultante da negligência do prestamista. Se porem os animais não tivessem sido tomados de aluguel, poderia haver uma certa equidade, de modo a pelo menos se pagar tanto quanto pudesse dar de aluguel o uso do animal morto ou estropiada.

RESPOSTA À QUINTA. — O mútuo e o depósito diferem em ser o primeiro feito em benefício do mutuado, enquanto o segundo, em benefício do depositante. Por isso, em certos casos, havia maior obrigação de restituir o mútuo do que o depósito. Pois este podia perder-se de dois modos. Por uma causa inevitável ou natural; p. ex., se o animal depositado morreu ou estropiou-se. Ou por uma causa extrínseca, p. ex., se foi tomado por inimigos ou devorado por uma fera. E neste caso, havia obrigação de restituir ao dono o que restava do animal morto. Nos demais casos supra-referidos, não havia nenhuma obrigação de restituir; mas somente a de prestar juramento, para evitar a suspeita de fraude. De outro modo, o depósito podia ser perdido por uma causa evitável, p. ex., o furto. E então, por causa

da sua negligência, o depositário tinha obrigação de restituir. Mas, como já dissemos (a. 4), quem recebia um animal em mútuo, estava obrigado a restituí-lo, mesmo que, na sua ausência, o animal tivesse morrido ou ficado estropiado. Assim, respondia por uma negligência menor que a por que respondia o depositário, que era só a do furto.

RESPOSTA À SEXTA. — Os mercenários, que alugavam o seu trabalho, eram pobres e tiravam dele o sustento quotidiano. Por isso a lei sabiamente ordenou que logo se lhes pagassem o salário, para lhes não faltar o sustento. Mas os que alugavam outras coisas eram em geral ricos, e assim não precisavam do preço da locação para o sustento quotidiano. Por onde, não é em ambos os casos a mesma a situação.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Os juízes são constituídos para resolverem os casos duvidosos de justiça entre os homens. Ora, pode haver dupla dúvida. — Uma, entre pessoas simples. E para resolvê-la a lei ordenava (Dt 16, 18): Estabelecerás juízes e magistrados em todas as tribos, para que julguem o povo em retidão de justiça. — Mas também, pode haver dúvidas mesmo entre peritos. E, para o evitar, a lei determinou que todos buscassem o lugar principal escolhido por Deus, em que haveria de estar o sumo sacerdote, para resolver as dúvidas relativas às cerimônias do culto divino; e estabeleceu um juiz sumo do povo, que resolvesse sobre o atinente aos julgamentos entre as partes. Assim também hoje, por apelação ou consulta, as causas dos juízes inferiores são deferidas aos superiores. Por isso diz a lei (Dt 17, 8-9): Se acontecer que penda diante de ti algum negócio difícil e escabroso, e vires que dentro das tuas portas são vários os pareceres dos juízes, levanta-te e sobe ao lugar que o Senhor teu Deus tiver escolhido; e encaminhar-te-ás aos sacerdotes da linhagem da Levi e ao juiz que nesse tempo for. Mas, como esses julgamentos de causas duvidosas não sucediam freqüentemente, o povo não ficava com isso onerado.

RESPOSTA À OITAVA. — Os negócios humanos não são susceptíveis de prova demonstrativa e infalível; mas basta uma probabilidade conjectural, como a de que usam os oradores. Por onde, embora seja possível duas ou três testemunhas combinarem para mentir, não é contudo fácil nem provável que o façam. Por isso recebesse o testemunho como verdadeiro, e sobretudo se neles não vacilarem e não forem, por outras causas, suspeitas. E assim, porque as testemunhas não se desviavam facilmente da verdade, a lei instituiu que fossem diligentíssimamente examinadas, e punidas gravemente as falsas. Havia ainda alguma razão de determinar-lhes o número, que é significar a infalível verdade das Pessoas divinas. Estas são às vezes consideradas como duas, porque o Espírito Santo é o nexó entre elas; ora, como três, segundo Agostinho, comentando aquilo da Escritura (Jo 8, 17): E na vossa mesma lei está escrito que o testemunho de duas pessoas é verdadeiro.

RESPOSTA À NONA. — Não só pela gravidade da culpa, mas também por outras inflige-se uma pena grave. Primeiro, pela gravidade do pecado; pois, todas as condições sendo iguais, ao maior pecado é devido pena mais grave. Segundo, por causa do costume no pecar; porque de pecados habituais os homens não se afastam facilmente senão por meio de penas graves. Terceiro, por causa da intensa concupiscência ou deleitação no pecado; coisas de que se os homens não apartam facilmente, senão por causa de penas graves. Quarto, pela facilidade em cometer o pecado e perdurar nele; pois tais pecados, quando manifestados, devem ser sobretudo punidos para aterrorizar os outros pecadores.

Quanto à gravidade do pecado, devemos atender a um quádruplo grau, ainda relativamente a um mesmo fato. — O primeiro era quando alguém cometia o pecado involuntariamente. Então, se fosse absolutamente involuntário, havia escusa completa da pena. Por isso, diz a lei, que se uma donzela for violentada no campo, não é ré de morte, porque gritou e não houve alguém que a livrasse. Se porém o pecado fosse de algum modo voluntário, mas cometido por fraqueza, p. ex., quando se peca por paixão,

esse pecado ficaria diminuído. E então a pena, conforme a um verdadeiro julgamento, devia diminuir. Salvo, se merecesse ser agravada, por causa do bem comum, a fim de afastar os outros de cometerem tal pecado, como já se disse. — O segundo grau era quando alguém pecava por ignorância. E então de certo modo era reputado réu, por causa da negligência em informar-se; contudo, não era punido pelos juízes, mas expiava o pecado com sacrifícios. Por isso dia a Escritura (Lv 4, 2): Se alguém pecar por ignorância oferecerá uma cabra sem defeito. Mas, isto deve entender-se da ignorância de fato e não, da ignorância do preceito divino, que todos eram obrigados a conhecer. — O terceiro grau era quando alguém pecava por soberba, i. é, por eleição ou por malícia certas. E então era punido conforme a gravidade do delito. — O quarto grau, quando pecava por protérvia e pertinácia. E nesse caso devia absolutamente ser morto como rebelde e infrator da ordem legal.

Ora, conforme estas disposições devemos concluir que, na pena do furto, a lei considerava o que podia freqüentemente acontecer. Por onde, no furto de coisas fáceis de se guardarem dos ladrões, estes não deviam restituir senão o duplo. Ora, ovelhas não se podem facilmente guardar de serem furtadas, pois, pastando nos campos, acontecia freqüentemente que o eram. Por isso a lei impôs pena maior, estabelecendo se restituíssem quatro por uma. Mas já os bois se guardam mais dificilmente, por viverem largados nos campos e não pastarem em rebanhos, como as ovelhas. Por isso, impôs em tal caso pena ainda maior, mandando restituir cinco bois por um. E isto digo, não fosse o caso em que o animal furtado fosse encontrado vivo em poder do ladrão; pois então, como nos demais furtos, restituía só o duplo; por poder-se presumir que, conservando-o vivo, pensava em restituí-lo. Ou pode-se dizer, segundo a Glosa, que o boi e a vaca têm cinco utilidades: serem imolados, arar, dar a carne, dar leite e ainda fornecer couro para muitos ursos. Por isso, por um boi furtado, o ladrão devia restituir cinco. Também a ovelha tem quatro utilidades: ser imolado, dar carne, leite, e fornecer a lã.

Quanto ao filho contumaz, era morto, não por ter comido e bebido; mas por causa da contumácia e da rebelião, sempre punidas de morte, como se disse. — O que colhia lenha ao sábado era lapidado, como violador da lei, que mandava observar o sábado em comemoração da criação do mundo, como já dissemos (q. 100, a. 5); por isso era morto como infiel.

RESPOSTA À DÉCIMA. — A lei antiga infligia a pena de morte nos crimes mais graves, i. é, nos pecados contra Deus, no homicídio, no furto de homens, na irreverência para com os pais, no adultério e no incesto. Mas, no furto de outras coisas, estabeleceu a pena da multa. Nos ferimentos e mutilações, a pena de talião, e semelhantemente, no pecado de falso testemunho. Nas outras culpas menores, a de flagelação ou de infâmia.

A pena de escravidão infligiu-a em dois casos. Primeiro, quando, no sétimo ano da remissão, o escravo não queria usar do benefício da lei e sair livre; por isso era-lhe infligida a pena de ficar perpetuamente escravo. Segundo, ao ladrão, quando não tinha como o que restituir.

A pena do exílio a lei não a cominou, absolutamente falando, porque, enquanto os demais povos jaziam na corrupção da idolatria, só o povo judeu adorava a Deus. Por isso, se alguém fosse excluído completamente desse povo, correria perigo de cair na idolatria. Por onde, a Escritura refere que Davi disse a Saul (1 Sm 26, 19): Malditos são os que me arrojaram hoje, para que eu não habite na herança do Senhor, dizendo: Vai, serve a deuses estrangeiros. Havia porém um exílio particular, e era o seguinte. Quem ferisse, sem o cuidar, o próximo, não podendo provar-se que nutria qualquer ódio contra ele, devia refugiar-se numa das cidades destinadas para tal e aí permanecer até a morte do sumo sacerdote. E então era-lhe lícito voltar para a casa; porque as iras particulares costumam aplacar-se com calamidade geral do povo; e assim, já os parentes próximos do morto não estavam mais propensos a matar o homicida.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. — Mandavam-se matar os animais, não por qualquer culpa deles, mas como pena dos donos, que não os impediram de cometerem as referidas transgressões da lei. Por isso, o dono era sobretudo punido se o boi já era muito avezado a marrar; pois nesse caso podia obviar o perigo mais facilmente, que se o boi se pusesse subitamente a dar marradas. Ou os animais eram mortos para fazer detestar o pecado, e pelo seu aspecto, não incutirem horror nos homens.

RESPOSTA À DUO DÉCIMA. — A razão literal da disposição citada estava, como diz Rabbi Moisés, em ser freqüentemente o homicida de alguma cidade próxima. E matava-se a novilha para descobrir o homicídio oculto; o que se fazia por três meios. Um era que os anciãos convocados juravam nada ter omitido para guardar os caminhos. Outros, que o dono da novilha era danificado com a morte da mesma; de modo que se, antes, o homicídio fosse descoberto, o animal não seria morto. O terceiro, que o lugar em que a novilha fosse morta permanecia inculto. Por isso, a fim de evitar um e outro dano, os homens da cidade facilmente indicariam o homicida, se o soubessem; e raramente aconteceria que não se viesse a saber quaisquer palavras ou indícios relativos a ele. — Ou isso se fazia para incutir o terror do homicídio e fazer detestá-lo. Assim, a morte da novilha, animal útil e robusto, principalmente antes de trabalhar sob o jugo, significava que quem quer que cometesse um homicídio, embora útil e forte, devia ser morto e com morte cruel, significada pela degolação. E que, como vil e objeto, devia ser excluído do convívio humano. Isso era significado pelo abandono da novilha morta num lugar áspero e inculto, para apodrecer.

Misticamente porém, a novilha do rebanho significa a carne de Cristo, que não sofreu o jugo, não cometeu pecado nem fendeu a terra com o arado, i. é, não se manchou com mácula nenhuma de sedição. O ser morta num vale áspero, significa a desprezada morte de Cristo, que purgou todos os pecados; e mostra que o diabo é o autor do homicídio.

Art. 3 — Se os preceitos judiciais relativos aos estrangeiros foram convenientemente estabelecidos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais relativos aos estranhos não foram convenientemente estabelecidos.

1. — Pois, diz Pedro (At 10, 34-35): Tenho na verdade alcançado que Deus não faz acepção de pessoas; mas que em toda nação aquele que teme a Deus e obra o que é justo, esse lhe é aceito. Ora, os que são aceitos de Deus, não devem ser excluídos da sua igreja. Logo, a lei mandava inconvenientemente; que o Amonita e o Moabita não entrarão jamais na congregação do Senhor, ainda depois da décima geração. E ao contrário, no mesmo capítulo, ordena, a respeito de certas nações (Dt 23, 7): Não abominarás o Idumeu, porque é teu irmão, nem o Egípciano, porque tu foste estrangeiro na sua terra.

2. Demais. — Pelo que não depende de nós não podemos merecer nenhuma pena. Ora ser eunuco ou nascer de mulher pública não depende de ninguém. Logo, a lei ordena inconvenientemente (Dt 23, 1-2): O eunuco e o que nasceu de mulher pública não entrarão na congregação do Senhor.

3. Demais. — A lei antiga ordenou misericordiosamente, que o estrangeiro não fosse afligido, quando diz (Ex 22, 21): Não molestarás nem afligirás o estrangeiro, porque também vós mesmos fostes estrangeiros na terra do Egito; e ainda (Ex 23, 9): Não será molesto ao estrangeiro, porque vós sabeis que almas são as dos estrangeiros, pois que também vós o fostes na terra do Egito. Ora, aflige a outrem quem o aprime com usuras. Logo, a lei permitiu inconvenientemente emprestar usurariamente dinheiro aos outros.

4. Demais. — Muito mais nossos próximos são os homens que as árvores. Ora, devemos, aos que nos são mais próximos, ter mais afeto e mostrar os efeitos do amor, conforme a Escritura (Sr 13, 19): Todo animal ama ao seu semelhante; assim também todo homem ama ao seu próximo. Logo, o Senhor mandou, inconvenientemente, que matassem todos os prisioneiros das cidades inimigas e que entretanto não cortassem as árvores frutíferas.

5. Demais. — O bem comum deve, por natureza, ser preferido por todos ao bem particular. Ora, na guerra feita contra os inimigos visa-se o bem comum. Logo, a lei mandava, inconvenientemente que, na iminência de um combate, voltasse para a casa o que, p. ex., acabou de edificar um prédio novo, ou o que plantou uma vinha, ou o que desposou uma mulher.

6. Demais. — Ninguém deve tirar vantagem de uma culpa. Ora, é culpado o homem medroso e de coração pávido; pois falta-lhe a virtude da fortaleza. Logo, eram inconvenientemente escusados dos trabalhos do combate os medrosos e os pávidos de coração.

Mas, *em contrário*, diz a Divina Sabedoria (Pr 8, 8): Justos são todos os meus discursos: neles não há coisa má nem depravada.

SOLUÇÃO. — Podem os homens ter com os estrangeiros dupla relação: uma, pacífica; outra hostil. E a lei estabeleceu preceitos convenientes para regular ambos esses casos.

Assim, aos judeus se oferecia tríplice ocasião de conviver pacificamente com os estrangeiros. — Primeiro, quando, peregrinos, os estrangeiros passavam pelas terras deles. — Segundo, quando vinham para elas afim de aí habitarem ádvenas. E em ambos os casos a lei estabeleceu preceitos de misericórdia. Assim diz (Ex 22, 21): Não molestarás o estrangeiro; e (Ex 22, 9): Não serás molesto ao estrangeiro. — Terceiro, quando alguns estrangeiros queriam ser admitidos totalmente ao convívio e rito deles, no que se atendia a uma certa ordem. Assim, não eram logo recebidos como cidadãos; do mesmo modo certos povos gentios tinham estabelecido, que não fossem considerados cidadãos senão os que tivessem tido avós ou bisavós com essa qualidade, conforme o refere o Filósofo. E isto porque se os estrangeiros, logo ao chegarem, fossem admitidos ao gozo dos direitos dos nacionais, poderiam dar lugar a muitos perigos. Assim, não tendo ainda um amor comprovado pelo bem público, poderiam atentar contra o povo. Por isso a lei estabeleceu, que podiam ser recebidos a fazer parte do povo, na terceira geração, os que provinham de certas nações, de alguma afinidade com os judeus. Tais eram os egípcios, entre os quais nasceram e foram criados, e os idumeus, filhos de Esaú, irmão de Jacó. Outras porém, como os amonitas e os moabitas, que se portaram hostilmente para com eles, nunca os admitiam no seu seio. Enfim os amalecitas, que foram os seus piores inimigos, e com os quais não tinham nenhuma cogação, eles os consideravam como inimigos perpétuos. Por isso, diz a Escritura (Ex 17, 16): A guerra do Senhor será contra Amalec de geração em geração.

Também, quanto às relações hostis como os estrangeiros, a lei estabeleceu preceitos adequados. — Assim, primeiro, instituiu que se fizesse a guerra justamente, mandando que, quando fossem atacar uma cidade, primeiro oferecessem a paz. — Segundo, que continuassem fortemente a guerra empreendida, confiando em Deus; e para ser isso melhor observado, instituiu que, na iminência do combate, o sacerdote os animasse, prometendo o auxílio de Deus. — Terceiro, ordenou que se removesses os impedimentos ao combate, mandando voltassem para a casa certos que podiam causar tais impedimentos. — Quarto, instituiu que usassem moderadamente da vitória, poupando mulheres e crianças, e também não cortando as árvores frutíferas da região.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei não excluía do culto de Deus os homens de nenhuma nação, e nem do que dizia respeito à salvação da alma. Assim, diz (Ex 12, 48): Se algum peregrino quiser passar para a vossa terra e celebrar a Páscoa do Senhor, circuncidem-se primeiro todos os seus varões, e então o celebrará como é devido e será como natural da mesma terra. Mas, na ordem das coisas temporais, no concernente à comunidade do povo, nela não se admitia nenhum estrangeiro imediatamente, pela razão supra dita. Mas alguns, como os egípcios e os idumeus, só depois da terceira geração; outros eram excluídos perpetuamente, em detestação da culpa passada, como os moabitas, os amonitas e os amalecitas. Pois, assim como um homem é punido pelo pecado que cometeu, afim de os outros, com esse exemplo, temerem e se absterem de pecar; assim também, por algum pecado, uma nação ou cidade pode ser punida, para as outras se absterem de pecado semelhante. Podia porém alguém, excepcionalmente, ser admitido no grêmio do povo, por algum ato de virtude. Assim, como se lê na Escritura (Jd 14, 6), Aquior, o general dos filhos de Amon, foi incorporado no povo de Israel, e toda a descendência da sua linhagem. E semelhantemente, Rute moabita, que era mulher virtuosa. Embora se possa dizer, que a referida proibição se aplicava aos homens e não, às mulheres, que não podem ser, absolutamente falando, cidadãs.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, um cidadão pode ser considerado à dupla luz: absoluta e relativamente. Do primeiro modo, é cidadão quem pode praticar atos próprios de cidadão; p. ex., tomar parte no conselho ou nos juízos do povo. Do segundo, pode ser considerado cidadão todo habitante da cidade, mesmo os escravos, as crianças e os velhos, sem a capacidade que lhes dê poder sobre o pertencente à comunidade. Por isso, também os espúrios eram excluídos, por causa da sua origem vil, da igreja e do grêmio do povo, até a décima geração. Semelhantemente, os eunucos, por não poderem ter a honra de serem pais; e, sobretudo, no povo judeu, em que o culto de Deus era conservado segundo a geração carnal. Pois, mesmo entre os gentios, os que geravam muitos filhos eram distinguidos com alguma honra insigne, como diz o Filósofo. Contudo, no atinente à graça de Deus, os eunucos, bem como os estrangeiros, não eram separados dos demais, como se disse. Assim, diz a Escritura (Is 56, 3): E não diga o filho do estrangeiro, o qual se une ao Senhor, proferindo: O senhor com uma divisão me separará do seu povo. E não diga o eunuco: Eis-me aqui um lenho seco.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Receber usuras dos outros, não estava na intenção da lei, que apenas o permitia, por causa da inclinação dos judeus para a avareza. E para se comportar mais pacificamente para com os estrangeiros dos quais auferiam lucros.

RESPOSTA À QUARTA. — A lei fazia uma certa diferença relativa às cidades inimigas. Umas eram remotas e não do número das que lhes eram prometidas. E nessas, uma vez vencidas, matavam os varões que lutaram contra o povo de Deus; poupando porém mulheres e crianças. Mas, das cidades vizinhas, que lhes estavam prometidas, mandavam-se matar todos, por causa das iniquidades dos antepassados, para punir as quais o Senhor mandava o povo de Israel, como, por assim dizer, executor da divina justiça. Assim, diz a lei (Dt 9, 5): Porque elas obraram impiamente, por isso foram destruídas à tua entrada. Quanto às árvores frutíferas mandava-se fossem poupadas, para utilidade do próprio povo, a cujo bem estar devia servir a cidade com o seu território.

RESPOSTA À QUINTA. — O construtor de uma casa nova, ou o plantador da vinha, ou o que desposou uma mulher eram excluídos do combate, por duas razões. Primeiro, por os homens costumarem amar mais o que acabam ou estão a ponto de possuir, e por isso temendo muito perdê-lo. Por onde, era provável que, por causa de tal amor, também temessem muito a morte, e assim fossem menos fortes na luta.

Segundo, porque, como diz o Filósofo, é considerado um infortúnio perdermos um bem que estávamos a ponto de possuir. Ora, os parentes, que ficavam, haviam de se contristar demasiado com a morte dos que foram para a guerra, sem poderem tomar conta dos bens que estavam a ponto de possuir. E também o povo, considerando nisso, havia de ficar horrorizado. Por isso, tais homens ficavam livres do perigo da morte, afastados da luta.

RESPOSTA À SEXTA. — os medrosos eram mandados para a casa não em benefício próprio, mas para ao povo não advirem danos, da presença deles. Pois o temor e a fuga dos mesmos provocariam também os outros a temer e a fugir.

Art. 4 — Se a lei antiga estabeleceu convenientemente preceitos relativos à sociedade doméstica.

(IV. Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3, q^a 3, ad 3 ; q. 2, a 2, q^a 1, 2, 4. III Cont. Gent., cap. CXXIII, CXXV).

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei antiga estabeleceu inconvenientemente preceitos relativos à sociedade doméstica.

1. — Pois, tudo quanto o escravo é pertence ao dono, como diz o Filósofo. Ora, o que pertence a alguém deve pertencer-lhe perpetuamente. Logo, a lei ordenava inconvenientemente, que, no sétimo ano, os escravos ficassem livres.

2. Demais. — Assim como um asno ou um boi é propriedade do dono, assim também o escravo. Ora, a lei ordenava, que os animais extraviados fossem restituídos ao dono. Logo, ordenava inconvenientemente ao dizer (Dt 23, 15): Não entregarás a seu senhor o escravo que se tiver acolhido a ti.

3. Demais. — A lei divina deve ser mais misericordiosa que a humana. Ora, as leis humanas punem gravemente os que castigam demasiado asperamente os escravos ou as escravas. Ora, o mais áspero dos castigos é o que produz a morte. Logo, a lei estatua inconvenientemente ao dizer (Ex 21, 20-21): O que ferir o seu escravo ou a sua escrava com uma vara, se sobrevier um ou dois dias, não ficará ele sujeito à pena, porque é dinheiro seu.

4. Demais. — O domínio do senhor sobre o escravo é diferente do domínio do pai sobre o filho como diz Aristóteles. Ora, é por causa do domínio servil, que o dono podia vender o escravo ou a escrava. Logo, a lei permitia inconvenientemente que o pai pudesse vender, para criada ou escrava, a sua filha.

5. Demais. — O pai tem poder sobre o filho. Ora, punir em excesso pertence a quem tem poder sobre o pecador. Logo, a lei mandava inconvenientemente, que o pai levasse o seu filho aos anciãos da cidade, para ser punido.

6. Demais. — O Senhor proibiu que se contraíssem casamentos com estrangeiros, e se dissolvessem os assim contraídos. Logo, a lei permitia inconvenientemente que se pudesse casar com as cativas estrangeiras.

7. Demais. — O Senhor ordenou que, ao se casarem, evitassem certos graus de consangüinidade e afinidade. Logo, a lei mandava inconvenientemente que o irmão do que morresse sem filhos lhe desposasse a mulher.

8. Demais. — Entre marido e mulher, havendo a máxima familiaridade, deve também haver a fidelidade mais firme. Ora, tal não poderá ser se o matrimônio for dissolúvel. Logo, o Senhor permitiu inconvenientemente, que o marido pudesse demitir a mulher, depois de escrito o libelo de repúdio; e que, ulteriormente, não pudesse retomá-la.

9. Demais. — Assim como a mulher pode romper a fidelidade para com o marido, assim também o pode o dono em relação ao escravo e o filho, ao pai. Ora, para investigar a injúria do escravo contra o senhor ou do filho contra o pai, a lei não instituiu nenhum sacrifício. Logo, parece supérfluo ter instituído o sacrifício da zelotipia, para investigar o adultério da mulher. Assim, pois, a lei estabeleceu inconvenientemente os preceitos judiciais relativos à sociedade doméstica.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 18, 10): Os juízos do Senhor são verdadeiros, cheios de justiça em si mesmos.

SOLUÇÃO. — A sociedade doméstica se funda, como diz o Filósofo, na conveniência quotidiana, ordenada às necessidades da vida. Ora, a vida humana se conserva de dois modos. — Individualmente, enquanto cada homem constitui um indivíduo. E para conservar essa vida, ajuda-se o homem dos bens exteriores, donde tira a alimentação, a roupa e o mais, necessário para viver. E para tomar conta disso tudo precisa de escravos. — De outro modo, especificamente, pela geração, para o que precisa de mulher, que lhe gere filhos. Por isso, na comunhão doméstica, há três relações: a do dono para como o escravo; do marido para com a mulher; do pai para com os filhos. — Ora, a esses três casos, a lei antiga estabeleceu preceitos adequados.

Assim, mandava que os escravos fossem tratados benevolmente. Para não sofrerem trabalhos imoderados, o Senhor ordenou que (Dt 5, 14), no dia do sábado, descansasse o teu escravo e a tua escrava bem como tu. E, além disso, no infligir às penas, impôs que os mutiladores dos escravos os deixassem ir livres. E o mesmo estabeleceu relativamente à escrava com quem alguém tivesse casado. Também e especialmente determinou, que os escravos que faziam parte do povo, saíssem livres, no sétimo ano, com tudo o que trouxeram, mesmo com a roupa. Mandava ainda a lei que se lhes desse viático.

Quanto ao casamento, a lei estatua que os homens se casassem com mulheres da sua tribo; isso para se não confundirem os lotes das tribos. E que um irmão se casasse com a mulher do seu irmão defunto e sem filhos. Isto para que quem não pode ter sucessores do seu sangue, tivesse-os ao menos por adoção, e assim não se lhe delisse totalmente a memória. Proibia também o casamento entre certas pessoas. Assim com mulheres estrangeiras, por causa do perigo da sedução; e com próximas parentas, pela reverência natural a elas devida. Estipulou também como os maridos deviam tratar a mulher com quem casaram. Assim, nem de leve deviam infamá-la; por isso mandava punir o que atribuía um falso crime à sua mulher. E também, por ódio dele contra a mulher, que o filho não sofresse nenhum detrimento. E ainda, que, por ódio, o marido não castigasse a mulher, mas antes, escrevendo um libelo, a repudiasse. E, enfim, para que, desde o princípio, os cônjuges se ligassem com grande amor, mandava que a quem tivesse casado de pouco não se lhe impusesse nenhum encargo público, a fim de poder livremente gozar da convivência com sua mulher.

Quanto aos filhos, instituiu que os pais lhes dessem educação, instruindo-os na fé. Por isso diz (Ex 12, 26 ss): Quando os vossos filhos vos disserem: Que rito é este? Responder-lhes-eis: É a vítima da passagem do Senhor. E que lhes ensinassem os bons costumes. Por isso, os pais deviam dizer-lhes (Dt 21, 20): Despreza ouvir as nossas admoestações, passa a vida em comezainas e dissoluções e banquetes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor não quis que os filhos de Israel, por Ele libertos da escravidão, e transferidos para o serviço divino, ficassem perpetuamente escravos. Por isso diz a Escritura (Lv 25, 39): Se, constrangido da pobreza, se vender a ti teu irmão, não o oprimirás com a servidão de escravo; mas o tratarás como jornaleiro e colono; porque eles são meus servos e eu os tirei da terra do Egito, não se vendam em qualidade de escravos. Por onde, como eram escravos, não absoluta, mas relativamente falando, terminado o prazo, eram mandados livres.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordenação referida entende-se do escravo procurado pelo dono para matá-lo, ou para algum ministério pecaminoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei distinguia se os ferimentos feitos nos escravos eram certos ou incertos. Se certos, impunha uma pena. Assim, no caso de mutilação, impunha a pena da perda do escravo, que devia ser posto em liberdade; no de morte, a pena do homicídio, quando o escravo morria nas mãos do dono, que o castigava. Se porém a lesão fosse certa, mas, só aparente, i. é, se o escravo castigado não morria imediatamente, mas, só depois de alguns dias, a lei não infligia nenhuma pena, por ser ele propriedade do dono. Pois, em tal caso era incerto se morreria do ferimento. Se porém o ferido fosse um homem livre, que não morreria imediatamente, mas andasse encostado ao seu bordão, não era réu de homicídio quem o feriu, mesmo que o ferido viesse a morrer subsequente. Mas estava obrigado a pagar as despesas que a vítima fez com os médicos. Ora, isto não se dava com o escravo, propriedade do dono; porque tudo quanto o escravo tinha, e até mesmo a sua pessoa, era propriedade daquele. Por isso, a lei dava como causa de não sofrer o dono a pena pecuniária, ser o escravo dinheiro seu.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse (ad 1), nenhum judeu podia possuir outro como escravo, absolutamente, mas só, de certo modo, como mercenário, por algum tempo. E, assim, a lei permitia que, por pobreza premente, o pai vendesse o filho ou a filha. Isto o dizem claramente as palavras mesmas da lei: Se alguém vender sua filha para ser serva, esta não sairá como costumam sair às escravas. E do mesmo modo, alguém podia vender, não só o filho, mas também a si mesmo, mais como mercenário, que como escravo, conforme aquilo (Lv 25, 39-40): Se, constrangido da pobreza, se vender a ti teu irmão, não o oprimirás com a servidão de escravo, mas o tratarás como jornaleiro e colono.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz o Filósofo, o governo paterno só tem o poder de admoestar; mas não tem poder coativo, pelo qual podem ser coibidos os rebeldes e os contumazes. Por isso, neste caso, a lei mandava que o filho contumaz fosse punido pelos governadores da cidade.

RESPOSTA À SEXTA. — O senhor proibia que as mulheres estrangeiras fossem tomadas em matrimônio, por causa do perigo de sedução, afim de não caírem na idolatria. E especialmente o proibia se essas mulheres pertencessem às nações vizinhas, a cujos ritos os judeus podiam mais facilmente se apegar. Aquela porém, que quisesse deixar o culto dos ídolos e converter-se ao culto da lei, podia ser tomada em matrimônio. Tal foi o caso de Rute, que casou com Booz, a qual disse à sua sogra (Rt 1, 16): O teu povo será o meu povo e o teu Deus, o meu Deus. Por isso a cativa não podia ser aceita como esposa, senão depois de raspada a cabeleira, cortadas as unhas e deixadas às vestes com que foi prisioneira, ter chorado o pai e a mãe; o que significava a perpétua rejeição da idolatria.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Como diz Crisóstomo, a morte era mal inconsolável para os judeus, que faziam tudo para a vida presente. Por isso foi-lhes estatuído que ao defunto se lhe nascesse um filho, do irmão; o que era uma como mitigação da morte. Determinava-se porém que ninguém, a não ser o irmão ou um parente próximo, desposasse a mulher do defunto, porque, do contrário, o que nascesse de tal união não era considerado filho do que morreria. Além disso, um estranho não tinha tanto interesse em perpetuar a família do defunto, como o tinha o irmão, ao qual também, pelo parentesco, era justo que

assim procedesse. Por onde é claro que o irmão, ao desposar a mulher de seu irmão, fazia às vezes da pessoa do defunto.

RESPOSTA À OITAVA. — A lei permitia o repúdio da esposa; não que isso fosse absolutamente justo, mas por causa da dureza dos judeus, como diz o Senhor (Mt 19, 8). Mas isto devemos versar mais desenvolvidamente, quando tratarmos do matrimonio (Ila Ilae, q. 67).

RESPOSTA À NONA. — A esposa quebra a fé do matrimonio pelo adultério; e isso facilmente, levada do prazer, e às escondidas, porque o olho do adúltero observa a escuridão como diz a Escritura (Jó 24, 15). Mas, não há a mesma relação entre o pai e o filho que entre o escravo e o senhor. Porque a infidelidade entre eles não procede do desejo do prazer, mas antes, da malícia; nem pode ficar oculto, como a infidelidade da mulher adúltera.

Questão 106: Da lei do Evangelho, chamada nova, em si mesma considerada.

Em seguida devemos tratar da lei do Evangelho, chamada lei nova. E primeiro, em si mesmo considerada. Segundo, comparada com a lei antiga. Terceiro, do que a lei nova contém.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei nova é uma lei escrita.

[Art. Seq.; q. 107, a. 1, ad 2, 3; q. 108, a. 1. II Cor., cap. III, lect. II; Ad Hebr., cap. VIII, lect. II].

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei nova é uma lei escrita.

1. — Pois, a lei nova é o Evangelho mesmo. Ora, este é escrito (Jo 20, 31): Mas, foram escritas estas coisas, afim de que vos creiais. Logo, a lei nova é uma lei escrita.

2. Demais. — A lei infusa é a da natureza, conforme a Escritura (Rm 2, 14-15): Naturalmente fazem as coisas que são da lei os que mostram a obra da lei escrita nos seus corações. Se pois a lei do Evangelho fosse infusa, não diferiria da lei natural.

3. Demais. — A lei do Evangelho é própria dos que vivem no regime do Novo Testamento. Ora, a lei infusa é comum tanto a esses como aos que viveram no regime do Velho Testamento. Pois, diz a Escritura (Sb 7, 27), que a divina Sabedoria, pelas nações, se transfunde nas almas santas, forma os amigos de Deus e os profetas. Logo, a lei nova não é uma lei infusa.

Mas, *em contrário*, a lei nova é a lei do Novo Testamento. Ora, esta é infusa no coração. Pois, o Apóstolo, citando a autoridade da Escritura (Jr 31, 31-33) — Eis aí virão os dias, diz o Senhor, e farei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá — e expondo qual seja essa aliança, diz (Heb 8, 8-10): Porque este é o testamento que ordenarei à casa de Israel, imprimindo as minhas leis na mente deles, e as escreverei sobre o seu coração. Logo, a lei nova é infusa.

SOLUÇÃO. — Todo ser é considerado como sendo o que nele é principal, consoante o Filósofo. Ora, o que há de principal na lei do Novo Testamento, e no que consiste toda a sua virtude, é a graça do Espírito Santo, dada pela fé em Cristo. Por onde, a lei nova é principalmente a graça mesma do Espírito Santo, dada aos fiéis de Cristo. E isto se torna manifesto pelas palavras do Apóstolo (Rm 3, 27): Onde está o motivo de te gloriare? Todo ele foi excluído. Por que lei? Pela das obras? Não, mas pela lei da fé — chamando, assim, lei à graça mesma da fé. E mais expressamente (Rm 8, 2): A lei do espírito de vida em Jesus Cristo me livrou da lei do pecado e da morte. Por isso diz Agostinho, que, assim como a lei das ações foi escrita em tábuas de pedra, assim, a lei da fé o foi nos corações dos fiéis. E noutra lugar do mesmo livro: Que são as leis de Deus por Ele próprio escritas nos corações, senão a presença mesma do Espírito Santo?

Contudo, a lei nova encerra certos preceitos como que secundários disponentes à graça do Espírito Santo e ao uso dessa graça. E sobre eles era necessário que os fiéis de Cristo fossem instruídos por palavras e escrituras, tanto em relação ao que devem crer como ao que devem agir.

Por onde, devemos dizer, que a lei nova é principalmente uma lei infusa; e, secundariamente, uma lei escrita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O escrito nos Evangelhos não contém senão o que diz respeito à graça do Espírito Santo, quer dispondo, quer ordenando para o uso dessa graça. Dispondo o intelecto pela fé, pela qual se obtém a graça do Espírito Santo, o Evangelho encerra o concernente à manifestação da divindade ou da humanidade de Cristo. Quanto ao afeto, ele contém a atinente ao desprezo do mundo, que torna o homem capaz da graça do Espírito Santo; pois, o mundo, i. é, os amantes do mundo, não pode receber o Espírito Santo, como diz a Escritura (Jo 14, 17). Quanto ao uso da graça espiritual, ele consiste nos atos virtuosos, aos quais freqüentemente o escrito do Novo Testamento exorta os homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos pode haver algo de infuso no homem. — Primeiro, como fazendo parte da natureza humana. E nesse sentido a lei natural é nela infusa. — De outro modo, como lhe sendo acrescentado à natureza pelo dom da graça. E deste modo a lei nova é infusa no homem, e indica não só o que ele deve fazer, mas também o ajuda a cumprir a lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ninguém nunca teve a graça do Espírito Santo, senão por fé explícita ou implícita em Cristo. Ora, pela fé em Cristo o homem pertence ao Novo Testamento. Por onde, aqueles a quem foi infundida a lei da graça pertenciam ao Novo Testamento.

Art. 2. — Se a lei nova justifica.

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei nova não justifica.

1. — Pois, ninguém se justifica sem obedecer à lei de Deus, conforme a Escritura (Heb 5, 9): Cristo veio a fazer-se autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecem. Ora, o Evangelho nem sempre consegue que todos lhe obedçam, consoante a Escritura (Rm 10, 16): Nem todos obedecem ao Evangelho. Logo, a lei nova não justifica.

2. Demais. — O Apóstolo prova que a lei antiga não justificava, pois, na vigência dela, aumentou a prevaricação. Assim, diz (Rm 4, 15): A lei obra ira; por quanto onde não há lei não há transgressão. Ora, a lei nova é causa de muitas outras prevaricações; pois é digno de maior pena quem ainda peca, no regime da lei nova, conforme a Escritura (Heb 10, 28-29): Se alguém quebranta a lei de Moisés, sendo-lhe provado com duas ou três testemunhas, morre sem dele se ter comiserção alguma, pois, quanto maiores tormentos credes vós que merece o que pisar aos pés ao Filho de Deus? etc. Logo, como a antiga, também a lei nova não justifica.

3. Demais. — Justificar é efeito próprio de Deus, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 33): Deus é o que justifica. Ora, tanto a lei antiga como a nova foram dadas por Deus. Logo, esta não justifica, mais que aquela.

Mas, *em contrário* diz o Apóstolo (Rm 1, 16): Eu não me envergonho do Evangelho; porquanto a virtude de Deus é para dar a salvação a todo o que crê. Logo há salvação só para os justificados. Logo, a lei do Evangelho justifica.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), duas coisas encerra a lei do Evangelho. — Uma principal, que é a graça do Espírito Santo dada interiormente. E neste respeito, a lei nova justifica. Por isso, Agostinho diz: Lá, i. é, no Antigo Testamento, a lei foi posta extrinsecamente, para que os injustos se aterrorizassem; aqui, i. é, no Novo Testamento, foi dada intrinsecamente, para que se justificassem — Secundariamente, pertencem à lei do Evangelho os ensinamentos da fé e os preceitos, que ordenam os afetos e os atos humanos. E neste respeito, a lei nova não justifica. Por isso o Apóstolo diz (2 Cor 3, 6): A letra mata e o

espírito vivifica. E como expõe Agostinho, pela letra se entende qualquer escritura existente independentemente dos homens, mesmo a dos preceitos morais, tais como estão contidos no Evangelho. Por onde, mesmo a letra do Evangelho mataria se não existisse interiormente a graça, que salva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto à lei nova; não quanto ao que nela é principal, senão quanto ao secundário. Isto é, quanto aos ensinamentos e preceitos extrinsecamente dados ao homem, por escrito ou verbalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça do Novo Testamento, embora ajude o homem a não pecar, todavia não o confirma no bem, de modo a não poder mais pecar; pois isto é próprio do estado da glória. Por onde, quem pecar, depois de ter recebido a graça do Novo Testamento, é digno de maior pena, como ingrato a maiores benefícios e como não tendo usado do auxílio que lhe foi dado. Mas nem por isso se diz que a lei nova produz a ira; pois em si mesma dá auxílio suficiente para o homem não pecar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mesmo Deus deu a lei nova e a antiga, mas diferentemente. Pois, a antiga deu-a escrita em tábuas de pedra; a nova, porém, em tábuas de carne do coração. Por onde, diz Agostinho: O Apóstolo denomina essa lei literal, escrita fora do homem, transmissora da morte e da condenação. Ao passo que à lei do Novo Testamento a considera transmissora do espírito e da justiça. Porque, pelo dom do Espírito, praticamos a justiça e nos livramos de ser condenados por prevaricação.

Art. 3 — Se a lei nova devia ter sido dada desde o princípio do mundo.

[Supra, q. 96, a. 5, ad 2].

O Terceiro discute-se assim. — Parece que a lei nova devia ter sido dada desde o princípio do mundo.

1. — Pois, não há para com Deus acepção de pessoas, como diz a Escritura (Rm 2, 11). Ora, todos os homens pecaram e necessitam da glória de Deus, segundo o Apóstolo (Rm 3, 23). Logo, a lei do Evangelho devia ter sido dada desde o princípio do mundo, para que socorresse a todos.

2. Demais. — Tanto em lugares como em tempos diversos os homens são diversos. Ora, Deus, que quer que todos os homens se salvem, mandou fosse o Evangelho pregado em todos os lugares, como está claro na Escritura (1 Tm 2, 4). Logo, a lei do Evangelho devia ter existido em todos os tempos, e portanto, dada desde o princípio do mundo.

3. Demais. — A salvação espiritual, sendo eterna, é mais necessária ao homem que a saúde corpórea, que é temporal. Ora, Deus desde o princípio do mundo, providenciou sobre o necessário à saúde do corpo submetendo ao homem todos os seres, por causa dele criados, como se lê na Escritura (Gn 1, 26-29). Logo, também a lei nova necessária por excelência à salvação espiritual, devia ter sido dada aos homens desde o princípio do mundo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 15, 46): Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal. Ora, a lei nova é por excelência espiritual. Logo, não devia ter sido dada desde o princípio do mundo.

SOLUÇÃO. — Pode-se dar tríplice razão de não ter sido a lei nova dada desde o princípio do mundo. — A primeira é que, como já dissemos (a. 1), a lei nova consiste principalmente na graça do Espírito Santo, que não devia ser dada abundantemente, antes de ter sido o gênero humano livrado do pecado, depois de consumada a redenção de Cristo. Por isso, diz a Escritura (Jo 7, 39): Ainda o Espírito Santo não fora dado, por não ter sido ainda glorificado Jesus. E esta razão o Apóstolo a assinala manifestamente,

quando acrescenta, depois de ter tratado da lei do Espírito Santo (Rm 8, 2 ss): Enviando Deus a seu filho em semelhança de carne de pecado, ainda do pecado condenou ao pecado na carne, para que a justificação da lei se cumprisse em nós.

A segunda razão pode ser tirada da perfeição da lei nova. Pois nada alcança imediatamente, desde a origem, um estado perfeito; se não depois de uma certa ordem sucessiva no tempo. Assim, primeiro somos crianças, e depois homem. E esta razão o Apóstolo a assinala, quando diz (Gl 3, 24-25): A lei nos serviu de pedagogo, que nos conduziu a Cristo, para sermos justificados pela fé; mas, depois que veio a fé, já não estamos debaixo do pedagogo.

A terceira se funda em ser a lei nova a lei da graça. Por onde, era primeiro necessário fosse o homem abandonado a si mesmo, no regime da lei antiga, para que, caindo no pecado e conhecendo a sua fraqueza, reconhecesse a necessidade da graça. E nesta razão toca o Apóstolo, quando diz (Rm 5, 20): Sobreveio a lei para que abundasse o pecado, mas onde abundou o pecado, superabundou a graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O gênero humano mereceu, por causa do seu primeiro pai, ser privado do auxílio da graça. E assim, este não é dado a uns, por justiça, e o é a outros, por graça, como diz Agostinho. Por onde, Deus não faz acepção de pessoas, por não ter desde o princípio do mundo proposto a todos a lei da graça, que devia ser proposta na ordem devida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A diversidade dos lugares não faz variar a diversidade dos estados do gênero humano, que varia conforme a sucessão dos tempos. Por isso, a lei nova é proposta para todos os lugares, mas não, para todos os tempos. Embora em todos existissem certos homens pertencentes ao Novo Testamento, como já dissemos (a. 1, ad 3).

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que respeita à saúde do corpo serve ao homem, em virtude da natureza, que não é destruída pelo pecado. Ao passo que o atinente à saúde espiritual se ordena para a graça, que se perde pelo pecado. Portanto, os casos não são idênticos.

Art. 4 — Se a lei nova há de durar até o fim do mundo.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei nova não há de durar até o fim do mundo.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Cor 13, 10), quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, a lei nova é em parte, conforme diz o mesmo (1 cor 13, 9): Em parte conhecemos e em parte profetizamos. Logo, a lei nova deve ser abolida, sucedendo-lhe um estado mais perfeito.

2. Demais. — O Senhor prometeu aos seus discípulos (Jo 16, 13), com o advento do Espírito Santo Paráclito, o conhecimento de toda a verdade. Ora, a Igreja ainda não conhece toda a verdade, no regime do Novo Testamento. Logo, devemos esperar outro estado, em que toda a verdade será manifestada pelo Espírito Santo.

3. Demais. — Assim como o Pai difere o Filho e o Filho do Pai, assim o Espírito Santo, do Pai e do Filho. Ora, houve um estado conveniente à pessoa do Pai, i. é, o do regime da lei antiga, em que os homens punham o fito na geração. Semelhantemente, há outro estado conveniente à pessoa do Filho, i. é, o estado da lei nova, em que dominam os clérigos, que buscam a sabedoria, apropriada ao Filho. Logo, haverá um terceiro estado, o do Espírito Santo, em que dominarão os varões espirituais.

4. Demais. — O Senhor diz (Mt 24, 14): Será pregado este Evangelho do reino por todo o mundo, e então chegará o fim. Ora, o Evangelho de Cristo, já há tanto tempo é pregado por todo o mundo, e

contudo ainda não chegou o fim. Logo, o Evangelho de Cristo não é o Evangelho do reino, mas há de haver outro Evangelho, o do Espírito Santo, que será como que outra lei.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Mt 24, 34): Digo-vos que não passará esta geração, sem que se cumpram todas estas coisas; o que Crisóstomo entende da geração dos fiéis de Cristo. Logo, o estado dos fiéis de Cristo permanecerá até a consumação dos séculos.

SOLUÇÃO. — O estado do mundo pode variar de dois modos. — Primeiro, pela diversidade das leis. E assim, ao regime atual da lei nova não sucederá nenhum outro estado. Pois, o regime da lei nova sucedeu ao da lei antiga, como sucede o mais perfeito ao menos perfeito. Ora, nenhum estado da vida presente pode ser mais perfeito que o da lei nova. Porque nada pode ser mais próximo do fim último do que aquilo que leva imediatamente para ele. Mas é isso o que faz a lei nova. Donde o dizer o Apóstolo (Heb 10, 19-22): Portanto, irmãos, tendo confiança de entrar no santuário pelo sangue de Cristo, acheguemo-nos ao caminho novo, que ele nos abriu. Por onde, não pode haver na vida presente nenhum estado mais perfeito do que o da lei nova; porque há tanto maior perfeição quanto mais proximidade houver do fim último. — De outro modo, o estado dos homens pode variar conforme eles se comportam mais ou menos perfeitamente, em relação a uma mesma lei. E assim, o regime da lei antiga mudou freqüentemente; pois, ora, as leis eram otimamente guardadas; ora, absolutamente abandonadas. Assim como também o regime da lei nova se diversifica pelos diversos lugares, tempos e pessoas, enquanto que a graça do Espírito Santo é mais ou menos perfeitamente aproveitada. Por onde, não se deve esperar nenhum estado futuro em que a graça do Espírito Santo seja aproveitada mais perfeitamente do que até agora o foi; e sobretudo, pelos Apóstolos, que receberam as primícias do Espírito, i. é, com prioridade no tempo e mais abundantemente que os outros, como diz o Glosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Dionísio, tríplice é o estado dos homens: primeiro, o da lei antiga; segundo o da lei nova; terceiro, o que virá, não nesta vida, mas na futura, i. é, na pátria celeste. Ora, assim como o primeiro estado foi figurado e imperfeito, em relação ao do Evangelho; assim, o atual é figurado e imperfeito, em relação ao da pátria celeste, que, quando chegar, abolirá aquele, conforme a Escritura (1 Cor 13, 12): Agora vemos como por um espelho, em enigmas; mas então face a face.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, Montano e Priscila afirmavam, que a promessa do Senhor, de dar o Espírito Santo, não se cumpriu nos Apóstolos, mas neles. E semelhantemente, os Maniqueus, que se cumpriu em Maniqueu, que diziam ser o Espírito Paráclito. Por isso uns e outros não admitiam os Atos dos Apóstolos, onde está manifesto, que a promessa se cumpriu nos Apóstolos. Assim o Senhor repetidamente o prometeu (At 1, 5): vós sereis batizados no Espírito Santo, não muito depois destes dias, que se completaram, como se lê no mesmo livro. Mas essas pretensões se excluem pelo que diz o Evangelho (Jo 7, 39): Ainda o Espírito Santo não fora dado, por não ter sido ainda glorificado Jesus. Por onde se dá a entender, que, logo depois de Jesus glorificado, na ressurreição e na ascensão, foi dado o Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo ensinou aos Apóstolos todas as verdades necessárias à salvação, a saber, relativas ao que devemos saber e praticar. Mas não lhes ensinou sobre todos os acontecimentos futuros, pois isso não lhes importava saber, conforme diz a Escritura (At 1, 7): Não é da vossa conta saber os tempos nem momentos, que o Padre reservou ao seu poder.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei antiga, era, não só do Pai, mas também do Filho, porque Cristo estava nelas figurado. Por isso, diz o Senhor (Jo 5, 46): Se vós crêsseis a Moisés, certamente me creríeis também a mim, porque ele escreveu de mim. Semelhantemente, também a lei nova não é somente de Cristo, mas ainda do Espírito Santo, conforme aquilo (Rm 8, 2): A lei do Espírito de vida em Jesus Cristo, etc. Por onde, não devemos esperar outra vida, além da do Espírito Santo.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo disse, logo no princípio da pregação evangélica (Mt 4, 17): Está próximo o reino dos céus. Logo, é estultíssimo dizer que o Evangelho de Cristo não é o Evangelho do reino celeste. Mas, a pregação do Evangelho de Cristo pode entender-se de dois modos. — Primeiro, quanto à divulgação do conhecimento de Cristo. E então, o Evangelho foi pregado em todo o mundo, ainda no tempo dos Apóstolos, como Crisóstomo diz. E sendo assim, o que se acrescenta — E então chegará o fim — entende-se da destruição de Jerusalém, da qual, no caso, literalmente se falava. — De outro modo, a predicação do Evangelho em toda a terra pode ser entendida como quando produzir o seu efeito pleno, de maneira que a Igreja se estabeleça em todas as nações. E neste sentido, como diz Agostinho, o Evangelho ainda não foi pregado em toda a terra; mas, quando o tiver sido, chegará o fim do mundo.

Questão 107: Da comparação entre a lei nova e a antiga.

Em seguida devemos comparar a lei nova com a antiga.

E, sobre este ponto, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei nova difere da antiga.

[Supra, q. 91, a. 5; Ad Galat., cap. I, lect. II].

O primeiro discute-se assim. Parece que a lei nova não difere da antiga.

1. — Pois, uma e outra foram dadas para os que têm fé em Deus, conforme a Escritura (Heb 11, 6): sem fé é impossível agradar a Deus. Ora, fé tanto a tiveram os antigos como os modernos, conforme a Glosa. Logo, a lei é a mesma.

2. Demais. — Agostinho diz, que a pequena diferença entre a lei e o Evangelho é o temor e o amor. Ora, este e aquela não bastam para diversificar a nova lei da antiga, porque também esta estabelecia preceitos de caridade, como os seguintes (Lv 19, 18): Amarás a teu próximo; (Dt 6, 5) Amarás ao Senhor teu Deus. Nem podem as duas leis se diversificar pela diferença assinalada por Agostinho: O Antigo Testamento prometia bens temporais, o Novo os promete espirituais e eternos. Porque também o Novo promete certos bens temporais, conforme se lê no Evangelho (Mr 10, 30): Receberá já de presente neste mesmo século o cento por um, das casas e dos irmãos, etc. E no Antigo Testamento esperava-se em promessas espirituais e eternas conforme o Apóstolo (Heb 11, 16): Agora aspiram outra pátria melhor, i. é, a celestial, referindo-se aos antigos patriarcas. Logo, a lei nova não difere da antiga.

3. Demais. — O Apóstolo parece distinguir uma lei da outra (Rm 3, 27), quando chama à lei antiga lei das obras, e à nova, lei da fé. Ora, segundo o mesmo, a lei antiga também era lei da fé (Heb 11, 39): Todos estão provados pelo testemunho da fé, referindo-se aos patriarcas do Velho Testamento. Semelhantemente, a lei nova, por sua vez, é a lei das obras, como diz o Evangelho (Mt 5, 44): Fazei bem aos que vos têm ódio; e (Lc 22, 19): Fazei isto em memória de mim. Logo, a lei nova não difere da antiga.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 7, 12): Mudado que seja o sacerdócio, é necessário que se faça também a mudança da lei. Ora, o sacerdócio do Novo Testamento difere do sacerdócio do Antigo, como o mesmo Apóstolo o prova. Logo, a lei nova também difere da antiga.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 2; q. 91, a. 4), toda lei ordena a vida humana para um fim. Ora, todas as coisas ordenadas para um fim podem diversificar-se de duplo modo, conforme a idéia do fim. De um modo, por se ordenarem a diversos fins; e esta é uma diferença específica, sobretudo se o fim for próximo. De outro modo, pela proximidade ou afastamento do fim. Assim, é claro que os movimentos diferem especificamente segundo se ordenam para termos diversos. Mas, quando uma parte do movimento está mais próximo do termo que outra, elas entre si diferem, como o perfeito, do imperfeito.

Por onde, podemos distinguir duas leis diversas. — Primeiro, como que absolutamente, enquanto ordenadas a fim diversos. Assim, a lei da cidade, que se ordenasse a servir ao governo do povo, seria especificamente diferente da que se ordenasse a servir aos melhores da cidade. — De outro modo, uma lei pode se distinguir de outra por estar uma ordenada ao fim, mais proximamente e, a outra, mais remotamente. Assim, na cidade, uma é a lei imposta aos homens perfeitos, capazes de praticar logo o que respeita ao bem comum; outra é a que manda ministrar ensino às crianças, que devem ser instruídas para praticarem mais tarde ações de homem.

Por onde, devemos dizer que, do primeiro modo, a lei nova não difere da antiga, pois o fim de ambas é trazer o homem sujeito a Deus. Ora, o Deus do Novo e do Velho Testamento é o mesmo, conforme o Apóstolo (R 3, 30): Não há senão um Deus, que justifica pela fé os circuncidados e que também pela fé justifica os incircuncidados. Do outro modo, a lei nova difere da antiga. Porque esta era como um pedagogo de crianças, no dizer do Apóstolo (Gl 3, 24). Ao passo que a lei nova é a perfeição, lei da caridade, da qual diz o Apóstolo (Cl 3, 14), que é o vínculo da perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade da fé em ambos os Testamentos prova a unidade do fim. Pois, como já dissemos (q. 62, a. 2), o objeto das virtudes teológicas, entre as quais está a fé, é o fim último. Contudo, uma era a função da fé na antiga lei, e outra, a na lei nova. Pois, o que os antigos criam como futuro, nós cremos como realizado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as diferenças assinaladas entre a lei nova e a velha fundam-se nas idéias de perfeito e de imperfeito. Pois os preceitos de toda lei são dados para regular os atos virtuosos. Ora, para praticar tais atos, os imperfeitos, ainda sem o hábito da virtude, agem de um modo, e de outro os que já são perfeitos por esse hábito. Assim, os que ainda não tem o hábito da virtude são levados a praticar atos virtuosos por uma causa extrínseca, p. ex., por causa da cominação de penas ou pela promessa de certas remunerações extrínsecas, como a honra, as riquezas, ou coisas semelhantes. Por isso a lei antiga, dada para imperfeitos, i. é, que ainda não tinham conseguido a graça espiritual, era chamada lei do temor, porque levava à observância dos preceitos pela cominação de determinadas penas, e dela se diz que fazia certas promessas temporais. Os que tem virtudes, porém, são levados a praticá-la por amor da mesma, e não por qualquer pena ou remuneração extrínseca. Por onde, a lei nova que é a principal, por consistir na graça espiritual mesma, infundida nos corações, chama-se lei do amor. E a Escritura diz que ela promete bens espirituais e eternos, que são os objetos da virtude, principalmente da caridade, que por isso tende para esses bens, não como algo de extrínseco, senão de próprio. E também por isso se diz que a lei eterna coíbia as mãos e não, a alma. Porque, quem se abstém do pecado, por temor da pena, não afasta a sua vontade do pecado, absolutamente falando, como o faz a vontade do que se abstém por amor da justiça. E por isso se diz que a lei nova que é a lei do amor, coíbe a alma. — Houve porém no regime do Velho Testamento, quem, tendo a caridade e a graça do Espírito Santo, esperava principalmente as promessas espirituais e eternas, e portanto pertencia ao regime da lei nova. E semelhantemente, há no regime do Novo Testamento certos homens carnis, que ainda não alcançaram a perfeição da lei nova. E esses, embora desse regime, tornam necessário sejam levados às obras virtuosas pelo temor das penas e por meio de certas promessas temporais. A lei antiga, porém, não obstante esses preceitos de caridade, não os dava por ela o Espírito Santo, por quem está derramada a caridade em nossos corações, como diz a Escritura (Rm 5, 5).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos (q. 106, a. 1, 2), a lei nova é chamada lei da fé por consistir, principalmente, na graça mesma, dada internamente aos crentes; daí o denominar-se graça da fé. Secundariamente, ela contém certos atos morais e sacramentais, que não lhe constituem a parte principal, como constituíam a parte principal da lei antiga. Mas os que, no regime do Velho Testamento, foram, pela fé, aceitos a Deus, pertenceram por isso ao Novo Testamento. Pois, não se justificaram senão pela fé em Cristo, autor do Novo Testamento. Por onde, de Moisés diz o Apóstolo (Heb 11, 26): Tinha por maiores riquezas o opróbrio de Cristo que os tesouros dos egípcios.

Art. 2 — Se a lei nova cumpriu a antiga.

[IV Sent., dist. I, q. 2, a. 5, q^a 2, ad 1, 3; Ad Rom., cap. III, lect. IV, cap. IX, lect. V; Ad Ephes, cap. II, lect. V].

O Segundo discute-se assim. — Parece que a lei nova não cumpriu a antiga.

1. — Pois, o cumprimento contraria a abolição. Ora, a lei nova vem abolir ou excluir a observância da antiga, conforme diz o Apóstolo (Gl 5, 2): Se vos fazeis circuncidar, Cristo vos não aproveitará nada. Logo, a lei nova não veio cumprir a antiga.

2. Demais. — Um contrário não cumpre o outro. Ora, o Senhor propôs, na lei nova, certos preceitos contrários aos da lei antiga. Assim, diz (Mt 5, 27-32): Ouvistes que foi dito aos antigos: Qualquer que se desquitar de sua mulher dê-lhe carta de repúdio. Mas eu vos digo que todo o que repudiar a sua mulher, a faz ser adúltera. E a seguir, o mesmo se dá com a proibição do juramento, e ainda com a pena de talião e com o ódio aos inimigos. Semelhantemente, parece que o Senhor excluiu os preceitos da lei antiga relativos ao discernimento dos alimentos, quando diz (Mt 15, 11): Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem. Logo, a lei nova não cumpriu a antiga.

3. Demais. — Quem age contra a lei não a cumpre. Ora, em certos casos, Cristo agiu contra ela. Assim, tocou o leproso, como diz o Evangelho (Mt 8, 3), o que era contra a lei. Também foi visto violar muitas vezes o sábado, pelo que dele diziam os judeus (Jo 9, 16): Este homem, que não guarda o sábado, não é de Deus. Logo, Cristo não cumpriu a lei. Logo, a lei nova, dada por Cristo, não veio cumprir a antiga.

4. Demais. — A lei antiga continha preceitos morais cerimoniais e judiciais, como já se disse (q. 99, a. 4). Ora, num lugar do Evangelho, onde se vê que o Senhor, a certos respeito, cumpriu a lei, nenhuma menção se faz dos preceitos judiciais e cerimoniais. Logo, parece que a lei nova não veio totalmente cumprir a antiga.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Mt 5, 17): Não vim destruir a lei, mas a dar-lhe cumprimento. E depois acrescenta (Mt 5, 18): não passará da lei um só i, ou um til, sem que tudo seja cumprido.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei nova está para a antiga como o perfeito para o imperfeito. Ora, o perfeito completa o que falta ao imperfeito. E assim, a lei nova completa a antiga, suprimindo-a no que lhe faltava.

Ora, duas coisas podem considerar-se na lei antiga: o fim e os preceitos nela contidos. — O fim da lei é tornar os homens justos e virtuosos, como já se disse (q. 92, a. 1). Por onde, o fim da lei antiga era a justificação dos homens; o que porém não podendo fazer, o figurava por meio de certos atos cerimoniais e o prometia por palavras. E neste ponto a lei nova cumpre a antiga, justificando pela virtude da paixão de Cristo. E isto diz o Apóstolo (Rm 8, 3-4): O que era impossível à lei, enviando Deus a seu Filho em semelhança de carne de pecado, por causa do pecado, condenou ao pecado na carne, para que a justificação da lei se cumprisse em nós. E neste ponto a lei nova realiza o que a antiga prometeu, conforme aquilo do Apóstolo (2 Cor 1, 20): Todas as promessas de Deus são em seu Filho, i, é, em Cristo. E além disso, nesta matéria, cumpre também o que a lei antiga figurava. Por isso, a Escritura diz (Cl 2, 17), que as cerimônias eram à sombra das coisas vindouras; mas o corpo é um Cristo, i. é, a verdade pertence a Cristo. Por isso, a lei nova se chama lei da verdade, e a antiga, lei da sombra ou da figura.

Quanto aos preceitos da lei antiga, Cristo os cumpriu com as suas obras e a sua doutrina. — Com as obras, porque quis circuncidar-se e observar as outras disposições legais, que devia no seu tempo

observar, segundo aquilo da Escritura (Gl 4, 4): Feito sujeito à lei. — E com a sua doutrina cumpriu os preceitos da lei de três modos. — Primeiro, explicando-lhe o sentido, como se vê no caso do homicídio e do adultério, na proibição dos quais os Escribas e os Fariseus não viam senão o ato exterior proibido. Por onde, o Senhor cumpriu a lei, mostrando que a sua proibição abrange também os atos internos dos pecados. — Segundo, o Senhor cumpriu os preceitos da lei ordenando como se haviam de observar mais perfeitamente as disposições da lei antiga. Assim, a lei antiga estatua que se não perjurasse, o que se observa mais perfeitamente se a gente se abstém de todo de jurar, salvo em caso de necessidade. — Em terceiro lugar, o Senhor cumpriu os preceitos da lei, acrescentando certos conselhos de perfeição, como se vê no Evangelho onde, a quem afirmava observar os preceitos da lei antiga diz (Mt 19, 21): Falta-te uma coisa: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei nova não veio abolir a observância da antiga, senão na parte das cerimônias, como já dissemos (q. 13, 1. 3, 4), pois elas eram figurativas do futuro. Por onde, pelo fato mesmo de estarem cumpridos os preceitos cerimoniais, já realizado o que eles figuravam, já não deviam ser observados. Pois se o fossem, significariam algo de futuro, ainda não realizado. Assim também a promessa do dom futuro já não tem lugar, uma vez a promessa cumprida pela realização do dom. E deste modo, uma vez cumpridas, desapareceram as cerimônias da lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, os preceitos referidos, do Senhor, não são contrários aos da lei antiga. — Pois, o preceito do Senhor de não repudiar a esposa, não é contrário ao que a lei preceituava. E nem a lei disse — Quem quiser repudia a esposa — do que o contrário seria não repudiar. Mas certamente, não queria fosse à esposa repudiada pelo marido, quem interpôs um prazo para que o de ânimo pressuroso em separar-se, peado pela redação do libelo, se abstivesse da separação. Por isso o Senhor, a fim de o confirmar, para que a esposa não fosse repudiada facilmente, excetuou só o caso da fornicção. — E o mesmo também se deve dizer quanto à proibição do juramento, conforme já advertimos — E o mesmo é patente na proibição do talião. A lei taxou o modo da vindicta, para que não a tomassem imoderadamente; da qual o Senhor mais perfeitamente demoveu aquele a quem advertiu se abstivesse dela completamente. — Quanto ao ódio dos inimigos, o Senhor removeu a falsa inteligência dos Fariseus, advertindo-nos que devemos odiar, não as pessoas, mas a culpa. — Enfim, quanto ao discernir dos alimentos, que era cerimonial, o Senhor não mandou que deixasse de ser observado, mas mostrou que nenhuma comida é em si mesma imunda, mas, só figuradamente, como já se disse (q. 102, a. 6 ad 1).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei antiga proibia tocar no leproso, por que, fazendo-o, incorria-se numa certa imundice de irregularidade, assim como por tocar num morto, segundo já dissemos (q. 102, a. 5 ad 4). Ora, o Senhor, que era o curador do leproso, não podia incorrer em imundice. — Pelas coisas porém que fez no sábado, não aboliu em verdade a lei do sábado, como ele próprio o mostra no Evangelho. Quer porque fizesse milagre por virtude divina, que sempre age sobre as coisas; quer porque praticasse obras para a salvação humana, pois os Fariseus também providenciavam pela conservação dos animais, no dia de sábado; quer também porque, em razão da necessidade, desculpou os discípulos que colhiam espigas no sábado. Mas realmente, aboliu a lei do sábado como supersticiosamente a entendiam os Fariseus, pensando que a gente se devia abster mesmo das obras da salvação, nesse dia, o que ia contra a intenção da lei.

RESPOSTA À QUARTA. — No lugar aduzido do Evangelho não se lembram os preceitos cerimoniais da lei, porque a observância deles desapareceu totalmente, por terem sido realizados, segundo já dissemos (a. 1). — Dos preceitos judiciais só foi lembrado o do talião, de modo a ser entendido de todos os mais o que fosse dito deste. E o Senhor ensinou que, nesse preceito, a intenção da lei não era que se aplicasse

a pena de talião pelo prazer da vingança, que ele exclui, advertindo que cada um deve estar preparado a sofrer injúrias ainda maiores; mas só por amor da justiça. E deste modo ainda permanece na lei nova a referida pena.

Art. 3 — Se a lei nova está contida na antiga.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a lei nova não está contida na antiga.

1. — Pois, a lei nova consiste principalmente na fé, sendo por isso chamada lei da fé, como diz o Apóstolo (Rm 3, 27). Ora, a lei nova estabeleceu muitos preceitos da fé, que não estão contidos na lei antiga. Logo, a lei nova não está contida na antiga.

2. Demais. — Sobre aquilo do Evangelho (Mt 5, 19) — Aquele que quebrar um destes mínimos mandamentos — diz uma Glosa, que os mandamentos da lei são menores; e os do Evangelho, maiores. Ora, o mais não pode estar contido no menos. Logo, a lei nova não está contida na antiga.

3. Demais. — A coisa contida em outra é possuída simultaneamente com esta. Ora, se a lei nova estivesse contida na antiga, resultaria que quem estivesse sob o regime desta estaria também sob o daquela. Logo, foi supérfluo dar uma lei nova a quem já tinha a antiga. Portanto, a lei nova não está contida na antiga.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ez 1, 16): E a roda estava na roda, i. é, o Novo Testamento no Velho, como expõe Gregório.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma coisa estar contida em outra: atualmente, como a que está colocada num lugar; ou, virtualmente, como o efeito na causa ou o completo no incompleto. Assim, o gênero contém potencialmente a espécie, e toda a árvore está contida na semente. E deste modo a lei nova está contida na antiga: pois, como já se disse, aquela está para esta, como o perfeito, para o imperfeito. Por isso, Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho (Mr 4, 28) — A terra por si mesma produz, primeiramente a erva, depois a espiga e, por último, o grão graúdo na espiga — diz assim: Primeiro, frutifica a erva, na lei da natureza; depois, as espigas na lei de Moisés; enfim, o grão graúdo, no Evangelho. Assim, pois, a lei nova está na antiga, como o grão na espiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que o Novo Testamento ensina explícita e abertamente para ser crido, também já se encontrava no Velho Testamento, mas implícita e figuradamente. E assim, mesmo quanto ao que devemos crer, a lei nova está contida na antiga.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que os preceitos da lei nova são maiores que os da antiga, quanto à sua manifestação explícita. Mas, pela substância mesma, os preceitos do Novo Testamento estão todos contidos no do Velho. Donde o dizer Agostinho: Quase tudo o que o Senhor ensinou ou preceitou, quando acrescentava — Eu, porém, vos digo — já se encontra naqueles livros antigos. Mas, como não se compreendia no homicídio senão a morte dada ao corpo humano, o Senhor explicou, que todo ato injusto, para prejudicar o próximo, está incluído no gênero do homicídio. E por tais explicações, os preceitos da lei nova consideram-se maiores que os da lei antiga. Mas, nada impede esteja o maior virtualmente contido no menor, como a árvore, na semente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É preciso explicar o dito implicitamente. Por onde, depois de dada a lei antiga, era necessária dar também a lei nova.

Art. 4 — Se a lei nova é mais onerosa do que a antiga.

[III Sent., dist. XL, a. 4, q^a 3 ; Quodl. IV, q. 8, a. 2 ; In Matth, ; cap. IX].

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei nova é mais onerosa que a antiga.

1. — Pois, sobre aquilo da Escritura — Aquele que quebrar um destes mínimos mandamentos — diz Crisóstomo: Os mandamentos de Moisés, como — não matarás, não fornicarás — são mais fáceis de praticarem. Enquanto que os de Cristo, como — Não te encolerizarás, não cobiçarás — são mais difíceis. Logo, a lei nova é mais onerosa que a antiga.

2. Demais. — É mais fácil usar da prosperidade terrena, do que sofrer tribulações. Ora, no Antigo Testamento, a prosperidade temporal era consecutiva à observância da lei, como se vê na Escritura (Dt 28, 1-14). Ao passo que muitas adversidades perseguem os observantes da lei nova, consoante o Apóstolo (2 Cor 6, 4-10): Portemo-nos em nossas mesmas pessoas como ministros de Deus, na muita paciência, nas tribulações, nas necessidades, nas angústias, etc. Logo, a lei nova é mais onerosa que a antiga.

3. Demais. — Um preceito acrescentado a outro é mais difícil de ser observado. Ora, a lei nova foi acrescentada à antiga. Assim, esta proibiu o perjúrio; ao passo que aquela, até mesmo o juramento. A lei antiga proibia a separação da mulher sem o libelo de repúdio; a nova proibiu absolutamente a separação, como o diz a Escritura (Mt 5, 31 ss), conforme a exposição de Agostinho. Logo, a lei nova é mais onerosa que a antiga.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 11, 28): Vinde a mim, todos os que andam em trabalho e vos achais carregados. E segundo a explicação de Hilário: Chama a si os que padecem as dificuldades da lei e estão carregados com os pecados do século. E depois, o Senhor acrescenta, falando do jugo do Evangelho: O meu jugo é suave, e o meu peso leve. Logo, a lei nova é mais leve que a antiga.

SOLUÇÃO. — Em relação às obras virtuosas, para regular as quais foram dados os preceitos da lei, surge dupla dificuldade. — Uma, relativa às obras externas, que em si mesmas trazem uma certa dificuldade e onerosidade. E neste ponto a lei antiga será muito mais onerosa que a nova. Pois, com as suas múltiplas cerimônias, obrigava a mais atos externos que a lei nova. Esta, além dos preceitos da lei natural, poucas coisas acrescentou, com a doutrina de Cristo e dos Apóstolos. Embora muitos acréscimos se fizessem depois, por instituição dos santos padres. Mas ainda neste ponto, Agostinho diz, que não se deve perder de vista a moderação, para não se tornar onerosa a vida dos fiéis. Assim, referindo-se a certos, diz: Carregam com obras servis a própria religião nossa, que, com manifestíssimas e pouquíssimas cerimônias de sacrifícios, a misericórdia de Deus quis que fosse livre. De modo que é mais tolerável a condição dos judeus, sujeitos, a sacramentos legais e não a presunções humanas.

A outra dificuldade versa sobre os atos virtuosos internos, como quando praticados pronta e agradavelmente. Ora, atacar essa dificuldade é a função da virtude. Pois, a prática desses atos, muito difícil para quem não possui a virtude, torna-se fácil para o virtuoso. E neste ponto os preceitos da lei nova são mais onerosos que os da antiga. Pois, aquela proíbe os movimentos internos da alma, que a lei antiga não proibia expressamente em todos os casos, embora o fizesse em certos, em que porém não se acrescentava nenhuma pena à proibição. Ora, o que a lei nova dispõe é difícilimo para quem é sem virtude. Pois, como diz o Filósofo, é fácil fazer o que faz o justo; mas agir como ele age, deleitável e prontamente, é difícil para quem não tem justiça. E assim também diz a Escritura (1 Jo 5, 3): os seus mandamentos não são custosos; o que Agostinho explica: o que não é difícil para quem ama o é para quem não ama.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A autoridade aduzida se refere expressamente à dificuldade da lei nova, quanto à expressa proibição dos movimentos internos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As contrariedades que sofrem os observantes da lei nova não são impostas pela lei mesma; contudo, como o amor, em que a lei consiste, são facilmente toleradas. Pois, como diz Agostinho o amor torna fácil e quase destrói o que é cruel e duro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esses acréscimos aos preceitos da lei antiga têm por fim facilitar-lhe a observância, como diz Agostinho. Logo, daí não se conclui que a lei nova seja mais onerosa, mas ao contrário, mais fácil.

Questão 108: Do conteúdo da lei nova.

Em seguida devemos tratar do conteúdo da lei nova.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei nova devia ordenar ou proibir certos atos externos.

(Quodl. IV, q. 8, a. 2; Ad Rom., cap. III, lect. IV)

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei nova não devia ordenar nem proibir certos atos externos.

1. — Pois, a lei nova é o Evangelho do reino celeste, conforme a Escritura (Mt 24, 14): Serás pregado este Evangelho do reino por todo o mundo. Ora, o reino de Deus não consiste em atos externos, senão só em internos, conforme a Escritura (Lc 17, 21): Está o reino de Deus dentro de vós; e (Rm 14, 17): O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo. Logo, a lei nova não devia ordenar nem proibir qualquer ato externo.

2. Demais. — A lei nova é a lei do Espírito, como diz a Escritura (Rm 8, 2), onde há o Espírito do Senhor, aí há liberdade, como diz o Apóstolo (2 Cor 3, 17). Logo, não há liberdade, quando o homem é obrigado a fazer ou a evitar certos atos externos. Logo, a lei nova não contém nenhum preceito ou proibição sobre atos externos.

3. Demais. — Todos os atos externos dependem das mãos, como os internos, da alma. Ora, a diferença entre a lei nova e a antiga é que esta coíbia as mãos, e aquela coíbe a alma. Logo, a lei nova não devia estabelecer proibições e preceitos sobre os atos externos, mas somente sobre os internos.

Mas, *em contrário*, pela lei nova os homens se tornam filhos da luz; e por isso diz a Escritura (Jo 12, 36): Crede na luz, para que sejais filhos da luz. Ora, os filhos da luz devem fazer as obras da luz e não as das trevas, conforme o Apóstolo (Ef 5, 8): Noutro tempo éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor; andai como filhos da luz. Logo, a lei nova devia proibir certas obras externas e ordenar outras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 106, a. 1, 2), o que há de principal na lei nova é a graça do Espírito Santo, que se manifesta na fé que obra por caridade. E esta graça os homens a conseguem pela mediação do Filho de Deus humanado, cuja humanidade foi primeiro, cheia de graça, que, depois, se nos comunicou. Por isso, diz a Escritura (Jo 1, 14): O verbo se fez carne; e em seguida: Cheio de graça e de verdade; e em seguida: E todos nós participamos da sua plenitude, e graça por graça. E por isso acrescenta: a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Por onde, convém que, por certos meios sensíveis externos, a graça que promana do Verbo encarnado chegue até nós; e que a graça interior, que torna a carne sujeita ao espírito, produza certas obras sensíveis externas.

Assim pois os atos externos podem de dois modos pertencer à graça — Primeiro, por levarem de certo modo a ela. E tal é a ação dos sacramentos instituídos pela lei nova, como, o batismo, a Eucaristia e outros. — De outro modo, há atos externos produzidos por inspiração da graça. Mas aqui devemos fazer uma distinção. Certos atos externos têm conveniência ou contrariedade necessária com a graça interior, consistente na fé que obra por caridade. E esses atos são ordenados ou proibidos pela lei nova; assim ela ordena a confissão da fé e proíbe a negação. Por isso a Escritura diz (Mt 10, 32-33): Todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai; e o que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai. Há outros atos porém que não têm contrariedade ou conveniência necessária com a fé que obra por caridade. E esses a lei nova não os ordenou nem os

proibiu na sua instituição primitiva, mas foi deixado pelo legislador, i. é, por Cristo, ao arbítrio de cada um determinar como deve proceder em relação a eles. Assim, cada qual é livre, relativamente a esses atos, de determinar o que lhe convém fazer ou evitar; e o mesmo deve ordenar aos seus súditos o chefe, determinando o que, em tal caso, deve ser feito ou evitado. Por isso, neste ponto, a lei do Evangelho é chamada lei da liberdade; porque a lei antiga fazia muitas determinações e pouco deixava para ser determinado pela liberdade humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O reino de Deus consiste principalmente nos atos internos; por consequência, também pertence ao reino de Deus tudo aquilo sem o que esses atos não podem ser praticados. Assim se o reino de Deus consiste na justiça interior e na paz e alegria espiritual, necessariamente todos os atos exteriores, que repugnam à justiça, à paz ou à alegria espiritual repugnam também ao reino de Deus, e portanto devem ser proibidas pelo Evangelho desse reino. O reino de Deus, ao contrário, não consiste no que é indiferente à vida interior, como, p. ex., comer tais comidas ou tais outras. Por isso o Apóstolo disse antes: reino de Deus não é comida nem bebida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo o Filósofo, é livre quem é causa de seus atos. Logo, pratica um ato livremente quem de si mesmo o faz. Ora, o que o homem pratica por um hábito conveniente à sua natureza, por si mesmo o pratica; porque o hábito inclina ao que é conforme à natureza. Se pois o hábito fosse repugnante á natureza, o homem não agiria por si mesmo, mas levado por uma corrupção sobreveniente. Ora, a graça do Espírito Santo é como um hábito interior infuso em nós, que nos inclina a agir retamente. Logo faz-nos praticar livremente o que convém à graça e evitar o que lhe repugna. — Assim pois, a lei nova se chama lei da liberdade, em dois sentidos. Primeiro, por não nos obrigar a fazer nem a evitar nada, senão o em si mesmo necessário, ou contrário à salvação; e isso entra na ordenação ou na proibição da lei. Em segundo sentido, porque essas ordenações ou proibições ela nos faz cumprilas livremente, enquanto as cumprimos por inspiração interna da graça. E por estas duas razões a lei nova é chamada lei da perfeita liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei nova, proibindo os movimentos desordenados da alma, também havia necessariamente de coibir os atos desordenados das mãos, efeitos dos atos internos.

Art. 2 — Se a lei nova ordenou suficientemente os atos externos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei nova ordenou insuficientemente os atos externos.

1. — Pois, parece que à lei nova pertence principalmente a fé que obra por caridade, conforme a Escritura (Gl 5, 6): Em Jesus Cristo nem a circuncisão vale alguma coisa, nem o prepúcio; mas, a fé que obra por caridade. Ora, a lei nova explicitou certas verdades de fé, que não estavam explícitas na lei antiga, como p. ex., a fé na Trindade. Logo, também devia ter acrescentado certas obras morais externas, não determinadas pela antiga lei.

2. Demais. — A lei antiga instituiu não somente sacramentos, mas também certas coisas sagradas, como já se disse (q. 101, a. 4; a. 102, a. 4). Ora, na lei nova embora tenha instituído certos sacramentos, não se vê que tivesse Deus determinado coisas sagradas, como as que respeitam à santificação de um templo, ou de vasos, ou mesmo relativas à celebração de alguma solenidade. Logo, a lei nova ordenou insuficientemente as obras externas.

3. Demais. — A antiga lei continha certas observâncias relativas aos ministros de Deus, e também certas outras relativas ao povo, como já se disse (q. 101, a. 4; q. 102, a. 6), ao tratar dos cerimoniais da lei antiga. Ora, vemos que a lei nova estabeleceu certas observâncias para os ministros de Deus (Mt 10,

9): Não possuías ouro nem prata, nem tragais dinheiro nas vossas cintas, e o mais que nesse lugar se segue e ainda em outro (Lc 9; 10). Logo, a lei nova também devia ter instituído outras observâncias, relativas ao povo fiel.

4. Demais. — Na lei antiga havia, além dos preceitos morais e cerimoniais, certos, judiciais. Ora, a lei nova não deu nenhum preceito judicial. Logo, ordenou insuficientemente as obras externas.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Mt 7, 24): Todo aquele que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou a sua casa sobre rocha. Ora, o edificador sábio não omite nada de necessário ao edifício. Logo, nas palavras de Cristo, está suficientemente estabelecido tudo o que pertencer à salvação humana.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei nova devia ordenar ou proibir só os atos externos, que nos levam à graça, ou que respeitam necessariamente ao reto uso da mesma. Ora, a graça não podemos segui-la por nós mesmos, mas só por Cristo. Por onde, os sacramentos, pelos quais conseguimos a graça, o Senhor, Ele próprio, os instituiu. São eles: o batismo, a eucaristia, a ordem dos ministros da lei nova, quando instituiu os Apóstolos e os setenta e dois discípulos; a penitência; o matrimônio indissolúvel; enfim, a confirmação, prometida pela missão do Espírito Santo. Lê-se também no Evangelho, que, por sua instituição, os Apóstolos curavam os enfermos, unguendo-os com óleo. São esses os sacramentos da lei nova.

Quanto ao bom uso da graça, ele é obra da caridade. E as obras da caridade, enquanto necessárias à virtude, pertencem aos preceitos morais, que também a lei antiga estabeleceu. Por onde, neste ponto, a lei nova não devia acrescentar nada à antiga, quanto a tais obras externas. E quanto à determinação delas, quando ordenadas ao culto de Deus, ela pertence aos preceitos cerimoniais da lei; quando ordenadas ao próximo, aos judiciais, como dissemos (q. 99, a. 4). Ora, essas determinações não são em si mesmas necessárias à graça interior, no que consiste a lei nova. Por onde, não se incluem nos preceitos desta, mas são deixadas ao arbítrio humano. Delas, umas respeitam os súditos, e são relativas a cada um em particular; outras, aos superiores temporais ou espirituais, e são relativas à utilidade comum.

Assim pois a lei nova não devia determinar, ordenado ou proibido, quaisquer obras externas, além dos sacramentos e preceitos morais, que de si mesmos constituem a essência da virtude. Tais são os preceitos de não matar, não furtar e outros semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As verdades da fé são superiores à razão humana, e por isso não podemos alcançá-las sem ser pela graça. Por onde, com graça mais abundante podem-se explicitar mais verdades da fé. Ao passo que, na prática de atos virtuosos, nós nos dirigimos pela razão natural, que é uma determinada regra das ações humanas, com já dissemos (q. 19, a. 3; q. 63, a. 2_). E por isso neste ponto não havia necessidade de se estabelecerem preceitos, além dos da lei moral, que são ditames da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacramentos da lei nova conferem a graça, que não é dada senão por Cristo; e por isso era necessário dele recebessem a instituição. Ao contrário, as coisas sagradas, como um templo ou um altar consagrado, ou coisas semelhantes, não conferem nenhuma graça, como também não a confere a celebração mesma das solenidades. Por onde, como essas coisas, em si mesmas, não, pertencem à necessidade interna da graça, o Senhor deixou ao arbítrio dos fiéis a instituição delas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos referidos o Senhor deu aos Apóstolos, não como observâncias cerimoniais, mas como instituições morais. E podem se entender em duplo sentido. — Ou, conforme Agostinho, como concessões e não, como preceitos. Assim o Senhor concedeu-lhes pudessem exercer o ofício da pregação sem alforje nem bordão nem coisas semelhantes, por terem como que o poder de receber o necessário à vida daqueles a quem pregavam; e por isso acrescentou: porque é digno o trabalhador do seu alimento. Mas também, não peca, antes, faz mais do que deve, quem leva consigo o de que vive, desempenhando o dever da pregação, sem receber paga daqueles a quem prega o Evangelho, como fez Paulo. — De outro, pode-se entender, conforme a exposição de outros Santos, que foram dados aos Apóstolos certos preceitos temporais, no tempo em que foram mandados a pregar o Evangelho na Judéia, antes da paixão de Cristo. Pois, como que ainda pequenos e vivendo sob a proteção de Cristo, precisavam os discípulos de receber certas instituições especiais feitas pelo Mestre, como os súditos as recebem dos seus superiores. E principalmente, porque deviam exercitar-se aos poucos, para se deixarem do cuidado com as coisas temporais. E assim se tornavam idôneas para pregar o Evangelho por todo o mundo: Nem é para admirar se, ainda na vigência do regime da lei antiga, e sem terem os Apóstolos recebido a perfeita liberdade do Espírito, instituiu certos modos determinados de viver, os quais, nas vésperas da paixão, aboliu, por estarem os discípulos já neles suficientemente exercitados. Donde o dizer o Evangelho (Lc 22, 35-36): Quando eu vos mandei caminhar sem bolsa e sem alforje e sem sapatos, faltou-vos porventura alguma coisa? E eles responderam: Nada. Prosseguiu logo Jesus: Pois agora quem tem bolsa tome-a, e também alforje. Porque já estava iminente o tempo da perfeita liberdade, em que seriam entregues totalmente ao próprio arbítrio, quanto às coisas que, em si mesmas, não são necessariamente exigidas pela virtude.

RESPOSTA À QUARTA. — Os preceitos judiciais, em si mesmos considerados, também não concernem necessariamente à virtude, de um modo determinado; senão só quanto à idéia geral de justiça. Por isso, a aplicação deles o Senhor a deixou aos diretores dirigir os outros, espiritual ou temporalmente. Ao passo que fez certas explicações dos preceitos judiciais da lei antiga, por causa da má inteligência dos Fariseus, como a seguir se dirá (a. 3, ad 2).

Art. 3 — Se a lei nova ordenou suficientemente os atos internos do homem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a lei ordenou insuficientemente os atos internos do homem.

1. — Pois, são dez os mandamentos que ordenam o homem para Deus e para o próximo. Ora, o Senhor deu complemento só a três deles, a saber: sobre a proibição do homicídio, sobre a do adultério, e sobre a do juramento falso. Logo, ordenou o homem insuficientemente, omitido o complemento aos outros preceitos.

2. Demais. — O Senhor nada ordenou, no Evangelho, sobre os preceitos judiciais, salvo sobre o repúdio da esposa, sobre a pena de talião e sobre a perseguição aos inimigos. Ora, há muitos outros preceitos judiciais na lei antiga, como já se disse (q. 104, a. 4; q. 105). Logo, neste ponto, ordenou insuficientemente a vida do homem.

3. Demais. — A lei antiga, além dos preceitos morais e judiciais, continha certos outros, cerimoniais, sobre os quais o Senhor nada ordenou. Logo, ordenou insuficientemente.

4. Demais. — É da boa disposição interna da mente não fazer o homem nenhuma boa obra visando qualquer fim temporal. Ora, há muitos outros bens temporais que não o aplauso humano; pois, há

muitas outras obras boas além do jejum, da esmola e da oração. Logo, o Senhor ensinou inconvenientemente quando, só em relação a essas três obras, mandou evitar a glória do aplauso humano, e nada ensinou sobre os demais bens terrenos.

5. Demais. — É naturalmente ínsito no homem procurar as coisas necessárias à vida, e isso lhe é comum com os irracionais. Por onde, diz a Escritura (Pr 6, 6-8): Vai ter, ó preguiçoso, com a formiga, e considera os seus caminhos; a qual, não tendo condutor, nem mestre, faz o seu provimento no estio, e ajunta no tempo da ceifa de que se sustentar. Ora, todo preceito estabelecido contra a inclinação da natureza é iníquo, por ser contra a lei natural. Logo, o Senhor proibiu inconvenientemente ao homem a busca do alimento e do vestuário.

6. Demais. — Não se deve proibir nenhum ato virtuoso. Ora, o juízo é um ato de justiça, conforme a Escritura (Sl 18, 15): Até que a justiça venha a fazer juízo. Logo, o Senhor proibiu inconvenientemente o juízo. E portanto, a lei nova ordenou insuficientemente os atos internos.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Devemos considerar que, quando o Senhor disse: — Quem ouve estas minhas palavras — significa com isso suficientemente que o seu sermão contém plenamente todos os preceitos que regulam a vida cristã.

SOLUÇÃO. — Como resulta do lugar aduzido de Agostinho, o sermão que o Senhor fez na montanha contém toda a regulamentação da vida cristã, e ordena perfeitamente os atos humanos internos. Pois, depois de declarar o fim da beatitude e de exaltar a dignidade dos Apóstolos, que deviam divulgar a doutrina evangélica, ordena os atos humanos internos. Primeiro, os do homem para consigo mesmo; depois, os relativos ao próximo.

Os atos relativos a nós mesmos, ele os ordena de dois modos, conforme aos nossos dois movimentos internos, que levam aos atos — a vontade de agir e a intenção final. — Por isso, primeiro ordena a vontade do homem, pelos diversos preceitos da lei, de modo que se ele abstenha, não só das obras externas más, em si mesmas, mas também das internas e das ocasiões más. — Depois, ordena a intenção humana, dizendo que, em nossos atos não devemos buscar nem a glória humana, nem as riquezas mundanas, o que é entesourar na terra.

Em seguida, ordena o movimento interior do homem relativamente ao próximo. Assim, não devemos julgá-lo temerária, injusta ou presunçosamente. Nem devemos ser de tal modo negligentes que lhe entreguemos as coisas sagradas, se forem indignos.

E, por último, ensina o modo de cumprir a doutrina evangélica. Que é implorar o auxílio divino; esforçar-se por entrar pela porta estreita da virtude perfeita; tomar cautela para não se deixar transviar pelos sedutores. E faz ver que a observação dos mandamentos é necessária à virtude; não bastante só a confissão da fé, ou obrar milagres, ou só ouvir a doutrina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor completou só os preceitos da lei dos quais os Escribas e os Fariseus não tinham inteligência reta. E isto se dava, principalmente, sobre três preceitos do decálogo. — Assim, quanto à proibição do adultério e do homicídio, pensavam que só era proibido o ato exterior e não, o desejo interior. E isso pensavam mais no concernente ao adultério e ao homicídio, do que ao furto e ao falso testemunho. Porque o movimento da ira, tendente ao homicídio, e o da concupiscência, tendente ao adultério, são considerados como de certo modo inerentes à natureza; isso não se dá com o desejo de furto ou de proferir falso testemunho. — Deste tinham falsa inteligência, pensando que o perjúrio é, por certo, pecado; mas que o juramento deve em si mesmo ser desejado e

repetido, porque, segundo lhes parecia, implica reverência a Deus. Por isso, o Senhor mostrou, que não devemos desejar, como bom, o juramento, mas é melhor falar sem jurar, salvo se houver necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sobre os preceitos judiciais os Escribas e os Fariseus erravam de dois modos. — Primeiro, pensando que eram justos em si mesmos certos preceitos estabelecidos por Moisés, como permissões. Assim, o repúdio da esposa e receber usuras dos estranhos. Por isso, o Senhor proibiu o repúdio da mulher (Mt 5, 32) e receber usuras (Lc 6, 35): emprestai sem daí esperardes nada.

De outro modo erravam, pensando que certas práticas que a lei ordenava por justiça, deviam ser feitas por espírito de vingança, cobiça das coisas temporais ou ódio dos inimigos. E isto em relação a três preceitos. — Assim, julgavam lícito o desejo da vingança, por causa do preceito sobre a pena de talião; ora, esse preceito foi dado para se observar à justiça e não para se tirar vingança. E por isso o Senhor, para evitar a má inteligência dele, ensina que a alma do homem deve estar preparada a sofrer ainda maiores injúrias, se necessário for. — Pensavam ser lícito a moção da cobiça, por causa dos preceitos judiciais que ordenavam fosse feita a restituição da coisa furtada, mesmo com algum acréscimo, como já dissemos (q. 105, a. 2 ad 9). E isso a lei ordenou para fazer observar a justiça e não para dar lugar a cobiça. Por isso o Senhor ensina que não exijamos nada pela cobiça, mas antes, estejamos prontos a dar ainda mais se for necessário. — Enfim, tinham como lícito a moção do ódio, por causa do preceito legal que mandava matar os inimigos; o que a lei instituiu para que se cumprisse a justiça, como já dissemos (q. 105, a. 3 ad 4), e não para se saciarem os ódios. E, por isso o Senhor ensina a amarmos os inimigos e estarmos prontos se for necessário, a lhes fazer benefícios. — Assim, no dizer de Agostinho, esses preceitos visam à preparação da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos morais deviam absolutamente permanecer na lei nova, pois em si mesmos se incluem na essência da virtude. Enquanto que os preceitos judiciais não deviam necessariamente continuar, do modo pelo qual a lei os determinou, mas foram deixados ao arbítrio humano, que os determinassem de um ou de outro modo. Portanto, o Senhor nos ordenou convenientemente em relação a esses dois gêneros de preceitos. — Quanto à observação dos preceitos cerimoniais, ela desapareceu totalmente, com a aplicação da lei nova. Por isso, em relação a esses preceitos, o Senhor nada ordenou, no seu ensinamento comum. Ensinou porém noutra ponto, que todo culto material, determinado na lei antiga, devia ser mudado, na vigência da lei nova. Assim, diz (Jo 4, 21-23): É chegada a hora em que vós não adorareis o Pai, nem neste monte nem em Jerusalém; mas os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade.

RESPOSTA À QUARTA. — Todas as coisas do mundo se reduzem a três: as honras, as riquezas, e os prazeres, conforme a Escritura (1 Jo 2, 16): Tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, que pertence aos prazeres da carne, e concupiscência dos olhos, que respeita às riquezas, e soberba da vida, que diz respeito à ambição de glória e honra. Ora, os prazeres supérfluos da carne, a lei não os prometeu, mas ao contrário, proibiu. Prometeu porém, em troca, uma honra excelsa e a abundância das riquezas: Se tu ouvires a voz do Senhor teu Deus, Ele te exaltará sobre todas as nações que há na terra. Isso, quanto à honra. E pouco adiante acrescenta: O Senhor te fará abundante de todos os bens; quanto às riquezas. Mas essas promessas os judeus as entendiam tão estultamente, que pensavam se devia servir a Deus por causa delas, como se fossem o fim. — Por onde, para o evitar, o Senhor mostrou, primeiro, que não devemos praticar obras virtuosas por causa da glória humana. E ensina serem três as obras a que todas as mais se reduzem. Pois, tudo o que fazemos para refrear as nossas concupiscências se reduz ao jejum; tudo o que fazemos por amor ao próximo se reduz à esmola; enfim tudo o que fazemos para o culto de Deus se reduz à oração. E essas três obras ele as considera especiais, como que sendo as importantes, e pelas quais os homens costumam principalmente buscar a

glória. — Em segundo lugar, ensinou que não devemos por nas riquezas o nosso fim, quando disse: Não queirais entesourar para vós tesouros na terra.

RESPOSTA À QUINTA. — O Senhor não proibiu os cuidados necessários, mas só os desordenados. Ora, há quatro cuidados desordenados, que devemos evitar, relativamente aos bens temporais. — Primeiro, não constituirmos neles o nosso fim; nem servirmos a Deus, por causa das necessidades de comer e vestir. Por isso diz: Não queirais entesourar para vós, etc. — Segundo, não devemos buscar as coisas temporais, desesperando do auxílio divino. Por isso o Senhor diz: O vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas elas. — Terceiro, os nossos cuidados não hão de ser presunçosos, de modo a confiarmos em nós mesmos, pensando que com o nosso próprio esforço, sem o auxílio divino, poderemos obter o necessário à vida. O que o Senhor nega, dizendo que o homem não pode acrescentar nada à sua estatura. — Quarto, o homem se inquieta com o tempo das suas necessidades, preocupando-se, no presente, com o que só respeita ao futuro. E por isso, o Senhor diz: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã.

RESPOSTA À SEXTA. — O senhor não proíbe o juízo da justiça, sem o qual as coisas santas não podem ser negadas aos indignos; mas, o juízo desordenado, como dissemos.

Art. 4 — Se a lei nova propôs convenientemente conselhos certos e determinados.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei nova ordenou inconvenientemente conselhos certos e determinados.

1. — Pois, os conselhos se tomam sobre os meios convenientes à consecução do fim, como já dissemos, quando tratamos do conselho (q. 14, a. 2). Ora, nem todos servem para todos. Logo, não se devem propor a todos conselhos certos e determinados.

2. Demais. — Conselhos se tomam sobre o melhor bem. Ora, não há graus determinados do melhor bem. Logo, não se devem dar conselhos certos e determinados.

3. Demais. — Os conselhos dizem respeito à perfeição da vida. Ora, também a essa perfeição respeita a obediência. Logo, o Evangelho deixou de dar, inconvenientemente, conselho sobre ela.

4. Demais. — Muito do concernente à perfeição da vida esta incluído nos preceitos. Assim isto (Mt 5, 44): Amai a vossos inimigos, e também os preceitos que o senhor deu aos Apóstolos. Logo, a lei nova deu conselhos inconvenientemente, quer pelos não ter dado todos, quer pelos não ter distinguido dos preceitos.

Mas, *em contrário*. — Os conselhos do amigo sábio são de grande utilidade, conforme a Escritura (Pr 27, 9): Com perfume e variedade de cheiros se deleita o coração, e com os bons conselhos do amigo se banha a alma em doçura. Ora, Cristo é sábio e amigo por excelência. Logo, os seus conselhos são os de máxima utilidade e conveniência.

SOLUÇÃO. — A diferença entre o preceito e o conselho está em, o primeiro implicar necessidade ao passo que o segundo depende da vontade daquele a quem é dado. E por isso, convenientemente, a lei nova, que é a lei da liberdade, acrescentou aos preceitos os conselhos; o que não o fez a lei antiga, lei da escravidão. Logo e forçosamente, os preceitos da lei nova devem ser entendidos como relativos ao necessário à consecução do fim, que é a eterna beatitude, na qual ela nos introduz diretamente. Ao

passo que os conselhos hão de versar sobre aquilo pelo que o homem pode, melhor e mais expeditamente, conseguir o referido fim.

Ora, o homem está colocado entre os bens deste mundo e os espirituais, nos quais consiste a beatitude eterna. E de modo que, quanto mais se apegue a aqueles, tanto mais se afasta destes, e inversamente. Por onde, quem se apegue totalmente as coisas deste mundo, constituindo nelas o seu fim e considerando-as como a razão e a regra dos seus atos, aparta-se totalmente dos bens espirituais. Ora, essa desordem é que os preceitos fazem desaparecer. Desprezar porém totalmente as coisas do mundo, não é necessário para o homem alcançar o fim referido. Pois ele pode chegar à beatitude eterna usando das coisas deste mundo, sem por nelas o seu fim. A este porém chegará mais facilmente, desprezando totalmente as coisas. Por isso o Evangelho dá conselhos sobre esse ponto.

Ora, os bens deste mundo, que servem ao uso da vida humana, são das três categorias seguintes. As riquezas dos bens externos, buscadas pela concupiscência dos olhos; os prazeres da carne, pela concupiscência da carne; e as honras, pela soberba da vida, como se vê na Escritura (1 Jo 2, 16). Ora, é próprio dos conselhos evangélicos fazer desapegar-nos dessas três espécies de bens, totalmente, na medida do possível. E nesse tríplice desapego se funda toda a religião, que busca o estado de perfeição. Assim, as riquezas são desprezadas pela pobreza; os prazeres da carne, pela castidade perpétua; a soberba da vida, pela submissão da obediência. Mas pelos conselhos propostos, em absoluto, é que observamos, em si mesmas, essas três disposições de vida. Ao passo que por um conselho particular, aplicado a um caso dado, observamos cada uma das disposições referidas. Assim, quem dá esmola a um pobre, sem estar obrigado a isso, segue o conselho, em particular. Também segue o conselho, em particular, quem em tempo determinado se abstém dos prazeres da carne, para se vacar a oração. Semelhantemente, quem não cede à sua vontade, num caso particular, em que podia fazê-lo licitamente, segue em tal caso o conselho. Assim quando, sem estar obrigado, beneficia aos seus inimigos; ou quando perdoa a ofensa de quem podia justamente vingar-se. Assim todos os conselhos particulares se reduzem aos três conselhos gerais e perfeitos supra-referidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os conselhos referidos, em si mesmos, são aplicáveis a todos. Mas pode se dar não o sejam a alguém, sem disposição para eles, por não ter o afeto para os mesmos inclinado. Por isso o Senhor, quando propõe os conselhos evangélicos, sempre faz menção da inclinação do homem a observá-los. Assim ao dar conselho da pobreza perpétua, diz antes (Mt 19, 21): Se queres ser perfeito; acrescentando depois: vai e vende o que tens. Semelhantemente, ao dar o conselho da castidade perpétua, diz (Mt 19, 12): Há uns castrados, que a si mesmos se castraram por amor do reino dos céus; mas logo acrescenta: O que é capaz de compreender isto compreenda-o. Do mesmo modo o Apóstolo, tendo dado o conselho da virgindade, diz (1 Cor 7, 35): Digo-vos isto para proveito vosso; não para vos ilaquear.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens melhores, particulares, são indeterminados, em cada caso dado. Mas os que o são em geral, simples e absolutamente falando, são determinados. Ora, a esses se reduzem todos os bens particulares referidos, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Entende-se que o Senhor também deu o conselho de obediência quando disse: E siga-me. E nós o seguimos, não só imitando-lhe as obras, mas também obedecendo-lhe aos mandamentos, conforme aquilo (Jo 10, 27): As minhas ovelhas ouvem a minha voz; e eu conheço-as e elas me seguem.

RESPOSTA À QUARTA. — O que o Senhor disse sobre o verdadeiro amor aos inimigos e disposições semelhantes, se se referirem à preparação da alma, é necessário para a salvação. E então o homem

deve estar preparado a fazer bem aos inimigos e a agir sempre nesse sentido, quando a necessidade o exigir. Por isso estabeleceram-se preceitos para o regular. Mas é apenas por um conselho particular, como já dissemos, que estaremos preparados a fazê-lo, pronta e atualmente, aos inimigos, quando não ocorrer especial necessidade. E quanto aos preceitos que se lêem noutra parte do Evangelho, eles constituíam disciplinas próprias do tempo, ou são certas concessões, como dissemos (q. 2, ad 3). Por isso não são dados como conselhos.

Tratado da Graça

Questão 109: Da necessidade da graça.

Em seguida devemos tratar do princípio exterior dos atos humanos, i. é Deus, enquanto, com a sua graça, nos ajuda a proceder retamente. E primeiro, devemos tratar da graça de Deus. Segundo, da sua causa. Terceiro, dos seus efeitos.

O primeiro tratado será tripartido. Assim, primeiro, trataremos da necessidade da graça. Segundo, da graça, quanto à sua essência mesma. Terceiro, da sua divisão.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se sem a graça o homem pode conhecer a verdade.

(II Sent., dist. XXVIII, a. 5; Cor., cap. XII, lect. I)

O primeiro discute-se assim. — Parece, que sem a graça o homem não pode conhecer a verdade.

1. — Pois, sobre aquilo da Escritura. — Ninguém pode dizer Senhor Jesus, senão pelo Espírito Santo — diz a Glosa de Ambrósio: Quem quer que diga a verdade, pelo Espírito Santo a diz. Ora, o Espírito Santo habita em nós pela graça. Logo, sem esta não podemos conhecer a verdade.

2. Demais. — Agostinho diz: As mais certas doutrinas são as por assim dizer, iluminadas pelo sol, de modo a serem vistas. Deus, porém é que ilumina, sendo a razão, para o espírito, o que é a vista para os olhos; mas os olhos do espírito são os sentidos da alma. Ora, os sentidos do corpo, por mais puros que sejam, não podem ver nada sem a luz do sol. Logo, também a mente humana, por perfeita que seja, não pode, raciocinando, conhecer a verdade, sem a iluminação divina, que é auxílio da graça.

3. Demais. — Não pode a mente humana conhecer a verdade, senão pensando, como claro está em Agostinho. Ora, o Apóstolo diz (2 Cor 3, 5): Não que sejamos capazes de nós mesmos de ter algum pensamento como de nós mesmos. Logo, o homem não pode conhecer a verdade, por si mesmo, sem auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não aprovo o que disse numa oração — Deus, que só aos puros permitiste conhecer a verdade. Pois, poderia alguém objetar, que muitos, embora impuros, conhecem muitas verdades. Ora, pela graça, o homem se torna puro, conforme a Escritura (Sl 50, 12): Cria em mim, ó Deus, um coração puro, e renova nas minhas entranhas um espírito reto. Logo, sem a graça, o homem pode, por si mesmo, conhecer a verdade.

SOLUÇÃO. — Pelo uso ou por um ato da luz intelectual, é que conhecemos a verdade; pois, segundo o Apóstolo (Ef 5, 13), tudo o que se manifesta é luz. Ora, qualquer uso implica movimento, tomando o movimento em acepção lata, no qual se consideram movimentos o entender e o querer, segundo o Filósofo claramente o diz. Vemos porém, que o movimento dos seres corpóreos implica, não só a forma, que é o princípio dele ou da ação, mas também a moção do primeiro móvel. Ora, o primeiro móvel, na ordem material, é o corpo celeste. Assim, por perfeito que seja o calor do fogo, não poderia aquecer senão pela moção do corpo celeste. Ora, é manifesto, que todos os movimentos corpóreos se reduzem ao do corpo celeste, como ao primeiro motor corpóreo. Pois, assim também todos os movimentos, tanto os corpóreos como os espirituais, reduzem-se ao primeiro móvel absoluto, que é Deus. E portanto,

por perfeita que se suponha uma natureza corpórea ou espiritual, ela não pode se atualizar se não for movida por Deus. E esse movimento depende da ordem da sua providência e não, da necessidade natural, como o do corpo celeste. Nem só, porém todo movimento procede de Deus, como primeiro motor; mas também dele, como do ato primeiro, procede toda perfeição formal. Por onde, o ato intelectual, bem como o de todo ser criado, depende de Deus, de dois modos: por haurir nele a perfeição ou a forma pela qual age; e por ser movido por ele à ação.

Mas, toda forma inerente às coisas criadas por Deus tem a sua eficiência relativa a um ato determinado, que lhe é próprio, e além do qual não pode ir senão reforçado por outra forma superveniente. Assim, a água não pode aquecer senão aquecida pelo fogo. Ora, a forma do intelecto humano é o lume inteligível, suficiente, em si mesmo, para conhecer certos inteligíveis, a saber, aqueles cujo conhecimento podemos obter por meio dos sensíveis. O que porém é superior à sua capacidade o intelecto humano não pode conhecer senão fortalecido pelo lume da graça; p. ex., pelo lume da fé ou da profecia, chamado lume da graça, por ser acrescentado à natureza. Por onde, devemos dizer que para conhecer qualquer verdade o homem precisa do auxílio de Deus que o move ao seu ato. Não precisa porém, para conhecer a verdade, em todos os casos, de nova iluminação acrescentada à iluminação natural, mas só nos casos que lhe excedem o conhecimento natural. E contudo, algumas vezes milagrosamente, pela sua graça, instrui a certos, relativamente ao que podem conhecer pela razão natural; assim como, algumas vezes, faz milagrosamente certas coisas que a natureza pode fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda verdade, seja dita por quem for, provém do Espírito Santo, como lume, que naturalmente a infunde e move a compreender e falar a verdade. Não porém como habitando na pessoa pela graça santificante ou como conferindo algum dom habitual acrescentando ao da natureza. Pois isto só se dá no conhecimento e na expressão de certas verdades e, sobretudo, nas que respeitam à fé, ao que se refere o texto citado do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sol material ilumina exteriormente, ao passo que o sol inteligível, que é Deus, interiormente. Por onde, o lume natural infuso na alma é, em si mesmo, iluminação de Deus, que permite ao conhecimento natural atingir o seu objeto. E para isto não é necessária outra iluminação, senão só para os objetos excedentes ao conhecimento natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sempre precisamos, para qualquer pensamento, do auxílio divino que move o intelecto à ação; pois inteligir alguma coisa, atualmente, é pensar, como claramente o diz Agostinho.

Art. 2 — Se o homem pode querer e fazer o bem sem a graça.

(II Sent., dist. XXVIII, a. 1; dist. XXXIX, expos. Litt.; IV, dist. XVII, q. 1, a. 2, q^a 2, ad; 3; De Verit., q. 24, a. 12; II Cor., cap. III, lect. I).

O segundo discute-se assim. — Parece que o homem pode querer e fazer o bem sem a graça.

1. — Pois, está no poder do homem aquilo de que ele é senhor. Ora, o homem é senhor de seus atos, e sobretudo da sua vontade, como já se disse (q. 1, a. 1; q. 13, a. 6). Logo, pode querer e fazer o bem por si mesmo, sem o auxílio da graça.

2. Demais. — Um ser tem mais poder sobre o que lhe é natural do que sobre o que lhe contraria a natureza. Ora, o pecado é contra a natureza, como diz Damasceno, ao contrário, o ato virtuoso é segundo a natureza da alma, como já se disse (q. 71, a. 1). Ora, desde que o homem pode por si mesmo pecar, conclui-se com maioria de razão, que pode por si mesmo querer o fazer o bem.

3. Demais. — O bem da inteligência é a verdade, como diz o Filósofo. Ora, a inteligência pode por si mesma conhecê-la, assim como todo ser pode por si mesmo realizar o seu ato natural. Logo, com maior razão, o homem pode por si mesmo fazer e querer o bem.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 9, 16): Não depende do que quer, i.é, do querer, nem do que corre, i. é, do correr, mas, de usar Deus da sua misericórdia. E Agostinho: sem a graça, os homens não podem, absolutamente, fazer o bem por pensamento, nem por vontade, amor, ou ação.

SOLUÇÃO. — A natureza do homem pode ser considerada à dupla luz. Na sua integridade, como existia em nosso primeiro pai, antes do pecado ou como após esse pecado existe agora em nós. Ora, tanto num como noutro estado, a natureza humana precisa do auxílio divino, como primeiro motor, para fazer ou querer qualquer bem, conforme já dissemos (a. 1). Porém no estado de natureza íntegra, podia o homem, quanto o exigem os atos virtuosos e só ajudado das suas faculdades naturais, querer e obrar o bem proporcionado à sua natureza, tal como é o da virtude adquirida; não porém o da virtude infusa, que lhe excede a natureza. No estado da natureza corrupta, porém, o homem falha, mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer, só pelas suas faculdades naturais, todo o bem de que a sua natureza é capaz. Contudo, pelo pecado não ficou a natureza humana totalmente corrupta, de modo a ficar privada de todo bem natural. Por isso, pode o homem, mesmo no estado da natureza corrupta e por virtude da sua natureza, fazer algum bem particular, como, edificar casas, plantas vinhas e coisas semelhantes. Mas não pode fazer todo bem que lhe é conatural, sem falhar em caso algum. Assim como um homem doente pode, por si mesmo, fazer algum movimento, mas, sem ser curado pelo médico, não pode mover-se perfeitamente, como um homem são.

Por onde, o homem necessita, no estado da natureza íntegra, do auxílio da graça, acrescentado às suas faculdades naturais, mas só, para fazer e querer o bem sobrenatural. No estado da natureza corrupta, porém, precisa desse auxílio, primeiro, para fortificar-se, e depois para praticar o bem da virtude sobrenatural, que é meritório. Além disso, em um e outro estado, o homem precisa do auxílio divino para mover-se à prática do bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem é senhor dos seus atos de querer ou não querer, por causa da deliberação racional, que pode inclinar-se para um ou outro lado. Mas só e necessariamente por uma deliberação precedente é que poderá deliberar ou não, se disso for capaz. Ora, como esse processo não pode ir ao infinito, é forçoso, finalmente, o livre arbítrio humano ser movido por algum princípio externo, superior a mente humana, e que é Deus, como o prova o filósofo. Por onde, o espírito do homem, mesmo ainda não corrompido, não tem de tal modo o domínio dos seus atos, que dispense a moção divina. E, com maior razão, o livre arbítrio do homem enfermo pelo pecado, que encontra, na corrupção da sua natureza um obstáculo a pratica do bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pecar não é mais do que claudicar na pratica do bem adequado à natureza de um ser. Ora, todo ser criado, assim como não existe senão em virtude de outro e, em si considerado, nada é: assim também precisa, por esse outro, de ser conservado no bem adequado à sua natureza. Por onde, se não for sustentado por Deus, pode, abandonado a si mesmo, falhar na pratica do bem, assim como pode, nessas condições, reduzir-se ao nada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também a verdade o homem não a pode conhecer sem o auxílio divino, como já dissemos (a. 1). E contudo, a natureza humana ficou mais corrupta, pelo pecado, no seu desejo do bem, que no conhecimento da verdade.

Art. 3 — Se o homem pode amar a Deus sobre todas as coisas, só pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.

(I, q. 60, a. 5; II^a-II^{ae}, q.26, a. 3; II Sent., dist. XXXIX, a. 3; De Virtut., q. 2, a. 2, as 16; q. 4, a. 1, ad 9; Quodl. I, q. 4, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o homem não pode amar a Deus sobre todas as coisas, só pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.

1. — Pois, amar a Deus sobre todas as coisas é no que consiste própria e principalmente o ato de caridade. Ora, a caridade o homem não pode tê-la por si mesmo; porque, como diz o Apóstolo (Rm 5, 5), a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Logo, só pelas suas faculdades naturais, o homem não pode amar a Deus sobre todas as coisas.

2. Demais. — Nenhuma natureza pode pretender o que lhe é superior. Ora, amar a Deus mais que a si mesmo é pretender o que é superior à natureza criada; logo, não pode amar a Deus mais que a si mesma, sem o auxílio da graça.

3. Demais. — A Deus, que é o sumo bem é devido o sumo amor, e este consiste em amá-lo sobre todas as coisas. Ora, não podemos amar a Deus com o sumo amor, que lhe devemos, sem a graça; do contrário, esta seria dada inutilmente. Logo, o homem não pode, sem a graça, e só com as suas faculdades naturais, amar a Deus sobre todas as coisas.

Mas, *em contrário*. — Como certos ensinam, o primeiro homem foi constituído só com as suas faculdades naturais, em cujo estado manifestamente amou de algum modo a Deus. Ora, não O amou tanto quanto a si, ou menos que a si, porque então pecaria. Logo, amou-O mais que a si. Por onde, só pelas suas faculdades naturais o homem pode amar a Deus mais que a si e sobre todas as coisas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte (q. 60, a. 5), onde também expusemos as diversas opiniões sobre o amor natural dos anjos, o homem, no estado da natureza íntegra, podia obrar, em virtude da sua natureza, o bem que lhe é conatural, sem o acréscimo do dom da graça, embora, não sem o auxílio da moção divina. Ora, amar a Deus sobre todas as coisas é conatural ao homem e mesmo a qualquer criatura, não só racional, mas também irracional e mesmo inanimada, conforme o modo do amor que convém a cada uma delas. E a razão está em ser natural a todos os seres desejarem e amarem o que lhes corresponda a natureza; pois, todo ser age conforme a sua capacidade natural, segundo Aristóteles. Ora, é manifesto que o bem da parte é para o bem do todo. Por onde, por desejo ou amor natural, cada ser ama o seu bem próprio, por causa do bem comum de todo o universo, que é Deus. Por isso, Dionísio diz, que Deus atrai todas as coisas ao seu amor. Por onde, o homem, no estado da natureza íntegra, referia não só o amor de si mesmo ao amor de Deus, como fim, mas também o de tudo o mais. E assim, amava a Deus mais que a si mesmo e sobre todas as coisas. Mas no estado da natureza corrupta, já não procede do mesmo modo por causa do apetite da vontade racional, que, por causa da corrupção da natureza procura o seu bem particular; salvo sendo restaurada pela graça de Deus. E portanto, devemos dizer, que o homem, no estado de natureza íntegra, não precisa do dom da graça, acrescentada aos seus dotes naturais, para amar a Deus naturalmente sobre todas as coisas; embora, precisasse do auxílio de Deus, para mover-se para esse fim. Mas no estado da natureza corrupta, precisa, mesmo para isso, do auxílio da graça, que restaura a natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade ama a Deus sobre todas as coisas de modo mais eminente que a natureza. Pois, esta ama a Deus sobre todas as coisas enquanto princípio e fim do bem natural. A caridade porém, enquanto objeto da felicidade, e enquanto o homem tem uma certa

sociedade espiritual com Deus. E também a caridade acrescenta ao amor natural de Deus uma certa presteza e prazer, assim como qualquer hábito virtuoso o acrescenta ao ato bom, feito só pela razão natural do homem, sem o hábito da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se diz que nenhuma natureza pode nada do que lhe é superior, não se deve por aí entender que não possa buscar um objeto que lhe seja superior. Pois, é manifesto que o nosso intelecto, por conhecimento natural, pode conhecer certas coisas que lhe são superiores, como o demonstra o conhecimento natural de Deus. Mas devemos entendê-lo no sentido de a natureza não poder praticar um ato que lhe exceda a capacidade das forças. Ora, tal não é o ato de amar a Deus sobre todas as coisas, natural a toda natureza criada, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chama-se sumo o amor, não só quanto ao grau da dileção, mas também quanto à razão e ao modo de amar. E sendo assim, o sumo grau do amor é o pelo qual a caridade ama a Deus como beatificante, conforme já dissemos.

Art. 4 — Se o homem, sem a graça, só pelas suas faculdades naturais, pode cumprir os preceitos da lei.

(II Sent., dist. XXVIII, a. 3; De Verit., q. 24, a. 14, ad 1, 2, 7; Ad Rom., cap. II, lect III).

O quarto discute-se assim. — Parece que o homem, sem a graça, só pelas suas faculdades naturais, pode cumprir os preceitos da lei.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 2, 14): os gentios, que não têm lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei. Ora, o que o homem faz naturalmente pode fazê-lo por si por si mesmo, sem a graça. Logo, sem esta pode cumprir os preceitos da lei.

2. Demais. — Jerônimo diz, que devem ser amaldiçoados os que dizem ser impossível o por Deus preceituado aos homens. Ora, é impossível, para o homem, o que ele não pode cumprir por si mesmo. Logo, por si mesmo, pode cumprir todos os preceitos da lei.

3. Demais. — De todos os preceitos da lei o maior é aquele (Mt 27, 37): Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração. Ora, este mandamento o homem pode cumpri-lo pelas suas faculdades naturais, amando a Deus sobre todas as coisas, como já dissemos (a. 3). Logo, pode cumprir todos os mandamentos da lei, sem a graça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que é próprio da heresia dos Pelagianos crer que, sem a graça, o homem possa cumprir todos os mandamentos divinos.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos cumprir os mandamentos da lei. — Primeiro, quanto à substância das obras, quando praticamos atos de justiça, de fortaleza e das demais virtudes. E deste modo, o homem podia, no estado da natureza íntegra, cumprir todos os mandamentos da lei; do contrário, não poderia, nesse estado, deixar de pecar, pois o pecar não é senão transgredir os mandamentos divinos. Mas, no estado da natureza corrupta, não pode cumprir todos os mandamentos divinos, sem o auxílio da graça. — De outro modo, os mandamentos da lei podem ser cumpridos, não só quanto à substância das obras, mas também quanto ao modo de agir, i. é, praticando-as com caridade. E assim, nem no estado da natureza íntegra, nem no da corrupta, o homem pode cumprir, sem a graça, os mandamentos da lei. Por isso, Agostinho depois de ter dito, que sem a graça os homens não podem, absolutamente, fazer nenhum bem, acrescenta: a graça é necessária, não só para lhes dar a conhecer o que devem praticar, mas também para fazerem o de que foram informados, com amor. Além disso, precisam, em

um outro estado, do auxílio da moção divina, para cumprirmos os mandamentos, como dissemos (a. 2, a. 3).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No dizer de Agostinho, não devemos nos admirar de dizer o Apóstolo, que os gentios fazem naturalmente as coisas da lei; pois, o Espírito da graça obra em nós a instauração da imagem de Deus, segundo a qual fomos naturalmente criados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que podemos, com o auxílio divino, não nos é absolutamente impossível, conforme àquilo do Filósofo: o que podemos por meio dos amigos podemos de certo modo por nós mesmos. Por isso, no mesmo lugar, Jerônimo confessa que o nosso arbítrio é livre, no sentido de sempre precisamos do auxílio de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O preceito do amor de Deus o homem não pode cumpri-lo só pelas suas faculdades naturais, conforme às exigências da caridade, como do sobredito resulta (a. 3).

Art. 5 — Se o homem pode merecer a vida eterna, sem a graça.

(Infra, q. 114, a. 2; II Sent., dust. XXVIII, a. 1; dist. XXIX, a. 1; III Cont. Gent., cap. CXLVII; De Verit., q. 24, a. 1, ad 2; a. 14; Quod. I, q. 4, a. 2).

O quinto discute-se assim. — Parece que o homem pode merecer a vida eterna, sem a graça.

1. — Pois, diz o Senhor (Mt 19, 17): Se tu queres entrar na vida, guarda os mandamentos. Por onde se vê que depende da vontade humana entrar na vida eterna. Ora, o que da nossa vontade depende por nós mesmos o podemos fazer. Logo, o homem pode, por si mesmo, merecer a vida eterna.

2. Demais. — A vida eterna é um galardão ou prêmio, que Deus dá aos homens, conforme a Escritura (Mt 5, 12): o vosso galardão está nos céus. Ora, Deus dá o galardão ou o prêmio ao homem, segundo as suas obras, no dizer da Escritura (Sl 61, 12): Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Logo, sendo o homem senhor dos seus atos, foi deixado ao seu poder entrar na vida eterna.

3. Demais. — A vida eterna é o fim último da vida humana. Ora, todos os seres da natureza podem, pelas suas faculdades naturais, conseguir o seu fim. Logo, com maior razão, o homem, de natureza mais elevada, pode chegar à vida eterna pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 6, 23): A graça de Deus é a vida eterna. O que foi dito, explica a Glosa a esse lugar, para entendermos, que Deus nos conduz, pela sua misericórdia, à vida eterna.

SOLUÇÃO. — Os atos conducentes ao fim devem ser a este proporcionados. Ora, nenhum ato excede à proporção do princípio ativo. Por isso, vemos que nenhum ser natural pode produzir, pela sua operação própria, um efeito que lhe exceda a virtude ativa, senão só o que lhe for proporcionado à virtude. Ora, a vida eterna é um fim desproporcionado à natureza humana, como do sobredito resulta (q. 5, a. 5). Por onde, o homem, pelas suas faculdades naturais, não pode praticar obras meritórias proporcionadas à vida eterna; para isso é necessária uma virtude mais alta, que é a virtude da graça. Portanto, sem esta, ele não pode alcançar a vida eterna. Pode, porém, praticar certas obras conducentes a determinados bens que lhe sejam conaturais, como, trabalhar no campo, beber, comer, ter amigos e outros semelhantes, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, pela sua vontade, pode fazer obras meritórias para a vida eterna. Mas, como diz Agostinho, no mesmo livro, para isso é necessário que a vontade lhe seja preparada pela graça de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao lugar do Apóstolo — a graça de Deus é a vida eterna — diz a Glosa: É certo que a vida eterna é dada em retribuição das boas obras; mas estas mesmas já procedem da graça de Deus. Pois, como também já dissemos (a. 4), para cumprir os mandamentos de Deus, como devemos e meritoriamente, é necessária a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao fim conatural do homem. Pois, a natureza humana, por isso mesmo que é mais nobre, pode atingir um fim mais elevado, ao menos com o auxílio da graça, e o qual de nenhum modo podem alcançar os seres de natureza inferior. Assim, tem melhor disposição para a saúde quem pode alcançá-la, com o auxílio de certos remédios, do que quem de nenhum modo o pode, como diz o Filósofo.

Art. 6 — Se o homem pode preparar-se a si mesmo para a graça, sem o auxílio externo da mesma.

(I, q. 62, a. 2; II Sent., dist. V, q. 2, a. 1; dist. XXVIII, a. 4; IV, dist. XVII, q. 1, a. 2, q^a 2, ad 2; III Cont., Gent. Cap. CXLIX; De Verit., q. 24, a. 15; Quodl. I q. 4, a. 2; In Ioan., cap. I, lect. VI; Ad Hebr., cap. XII, lect III).

O sexto discute-se assim. — Parece que o homem pode preparar-se a si mesmo para a graça, sem o auxílio da mesma.

1. — Pois, ao homem não foi imposto nada de impossível como já se disse (a. 4, ad 1). Ora, a Escritura diz (Zc 1, 3): Converti-vos a mim e eu me converterei a vós. Ora, preparar-se para a graça não é senão converter-se para Deus. Logo, o homem pode por si mesmo, sem a graça, preparar-se para ela.

2. Demais. — O homem prepara-se para a graça fazendo o que está em si; pois, se o fizer, Deus não a negará, conforme diz a Escritura (Mt 7, 11): Deus dá espírito bom aos que lhe pedirem. Ora, dizemos que está em nós o que de nós depende. Logo, ao nosso poder foi dado prepararmo-nos para a graça.

3. Demais. — Se o homem precisa da graça afim de preparar-se para ela, pela mesma razão precisará de outra para obter a primeira, e assim ao infinito, o que é inadmissível. Logo, devemos parar na primeira, de modo que o homem, sem a graça, pode preparar-se para a mesma.

4. Demais. — A Escritura diz (Pr 16, 1): Da parte do homem está o preparar a sua alma. Ora, pertence ao homem o que ele por si mesmo pode fazer. Logo, por si mesmo, pode preparar-se para a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 6, 44): Ninguém pode vir a mim, se o Pai, que me enviou, o não trouxer. Se, pois, o homem pudesse preparar-se por si mesmo, não seria necessário ser levado por outrem. Logo, não pode preparar-se para a graça, sem o auxílio dela.

SOLUÇÃO. — Há dupla preparação da vontade humana para o bem. — Uma, pela qual se ela prepara, afim de obrar o bem e gozar de Deus. E essa preparação da vontade não pode ser sem o dom habitual da graça, como princípio da obra meritória, segundo já dissemos (a. 5). A outra visa conseguir o dom mesmo da graça habitual. Ora, para o homem preparar-se, afim de receber esse dom, não é necessário pressupor na alma nenhum outro dom habitual, porque assim iríamos ao infinito. Mas é preciso pressupor um auxílio gratuito de Deus, que mova a alma interiormente ou inspire o bem proposto. Assim, desses dois modos precisamos do auxílio divino, como já dissemos (a. 2, a. 3).

Ora, que precisamos do auxílio da moção divina afim de nos prepararmos para a graça, é manifesto. Pois, todo agente, visando um fim, necessariamente toda causa dirigirá os seus efeitos para o seu fim. Ora, a ordem dos fins é relativa à ordem dos agentes ou dos motores. Por onde, o homem há de

necessariamente converter-se para o fim último, movido pelo primeiro motor; ao fim próximo, porém, pela moção de algum motor inferior. Assim, o ânimo do soldado converte-se a buscar a vitória por moção do chefe do exército; mas por instigação do tribuno é que se converte a seguir a bandeira de um exército. Ora, sendo Deus o primeiro motor absoluto, é em virtude da sua moção que todas as coisas se convertem para ele, por força da tendência geral delas para o bem, pela qual cada uma busca, ao seu modo, assimilar-se com Deus. Por isso Dionísio diz, que Deus converte todas as coisas para si mesmo. Os homens justos, porém, Ele os converte a si, como o fim especial a que tendem e ao qual desejam se unir como ao bem próprio, conforme a Escritura (Sl 72, 28): Para mim me é bom unir-me a Deus. Portanto, o homem não pode converter-se para Deus, senão pelo levar Deus a agir assim. Ora, preparar-se para a graça é como converter-se para Deus, assim como quem tem desviados os olhos da luz do sol prepara-se a receber essa luz, convertendo-os para ele. Por onde é claro que o homem não pode preparar-se para receber o lume da graça, senão com o auxílio gratuito da moção interna de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A conversão do homem para Deus se faz pelo seu livre arbítrio; por isso foi-lhe dado o preceito de converter-se para Deus. Mas o livre arbítrio não pode converter-se para Deus, senão porque Ele o faz proceder desse modo, conforme àquilo da Escritura (Jr 31, 18): Converte-me e converter-me-ei, porque tu és o Senhor meu Deus; e ainda (Lm 5, 21): Converte-nos, Senhor, a ti e nós nos converteremos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem nada pode fazer senão movido por Deus, conforme a Escritura (Jo 15, 5): Sem mim não podeis fazer nada. Portanto, quando se diz que faz o que está no seu poder, isso significa que pode assim agir, quando movido por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à graça habitual, que exige uma preparação, porque toda forma exige uma disposição para recebê-la. Mas a moção que o homem recebe de Deus não pré-exige nenhuma outra, por ser Deus o primeiro motor. Por onde, não há necessidade de se proceder ao infinito.

RESPOSTA À QUARTA. — É próprio do homem preparar a sua alma, por fazê-lo com livre arbítrio. Contudo, não o faz sem o auxílio de Deus, que o move e o atrai para si, como dissemos.

Art. 7 — Se o homem pode ressurgir do pecado sem o auxílio da graça.

(Infra, q. 113, a. 2; II Sent., dist. XXVIII, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLVII; IV, cap. LXXII; De Verit., q. 24, a. 12 ad 34; q. 28, a. 2; Ad Ephes., cap. V, lect. V)

O sétimo discute-se assim. — Parece que o homem pode ressurgir do pecado sem o auxílio da graça.

1. — Pois, o que é pré-exigido para a graça existe sem ela. Ora, ressurgir do pecado é pré-exigido para a iluminação da graça, conforme a Escritura (Ef 5, 14): Levanta-te dentre os mortos e Cristo te alumiará. Logo, o homem pode ressurgir do pecado, sem a graça.

2. Demais. — O pecado se opõe à virtude, como a doença, à saúde, segundo já se disse (q. 71, a. 1 ad 3). Ora, o homem, por virtude da natureza, pode sair da doença para a saúde, sem auxílio de remédio externo, por conservar internamente o princípio vital, do qual procede a operação natural. Logo, por semelhante razão, também o homem pode restaurar-se a si mesmo, saindo do estado de pecado para o da justiça, sem auxílio da graça exterior.

3. Demais. — Qualquer ser natural pode voltar ao ato adequado à sua natureza; assim a água aquecida volta, por si mesma, à sua frieza natural; e a pedra, atirada para cima, volta por si mesma ao seu

movimento natural. Ora, o pecado é um ato contra a natureza, como claramente o diz Damasceno. Logo, o homem pode, por si mesmo, voltar, do pecado, para o estado de justiça.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 2, 21): se foi dada uma lei, que possa justificar, segue-se que morreu Cristo em vão, i. é, sem causa. Por igual razão, se o homem tem uma natureza pela qual possa justificar-se, Cristo morreu em vão, i. é, sem causa. Ora, isto não se pode admitir. Logo, o homem não pode justificar-se por si mesmo, i. é, sair do estado da culpa para o da justiça.

SOLUÇÃO. — O homem de nenhum modo pode ressurgir do pecado, por si mesmo, sem o auxílio da graça. Pois, depois de praticado o ato pecaminoso, permanece o reato, como já se disse (q. 87, a. 6). Por onde, ressurgir do pecado não é o mesmo que ter cessado o ato pecaminoso, mas sim, recuperar o perdido pelo pecado. Ora, pelo pecado, o homem sofre tríplice detrimento; como resulta do sobredito (q. 85, a. 1; q. 86, a. 1; q. 87, a. 1): a mácula, a corrupção do bem natural e o reato da pena. — A mácula, por ficar privado do esplendor da graça, por causa da deformidade do pecado. — A corrupção do bem natural, por desordenar-se a natureza humana pela não sujeição da vontade a Deus; pois, desaparecida esta ordem, há de por conseqüência ficar desordenada a natureza toda do homem pecador. — Enfim, pelo reato da pena o homem, pecando mortalmente, merece a condenação eterna. Ora, é manifesto que esse tríplice detrimento não pode ser reparado senão por Deus. — Assim, o esplendor da graça, provindo da iluminação da luz divina, a alma não pode recuperá-lo se Deus não a iluminar de novo; e para isso é necessário o dom habitual do lume da graça. — Semelhantemente, a ordem da natureza não pode ser restaurada, de modo à vontade do homem ficar sujeita a Deus, se Ele não a atrair para si, como já dissemos (a. 6). — E também, enfim, o reato da pena eterna não pode ser remido senão por Deus, contra quem foi cometida a ofensa, e que é o juiz do homem. E, portanto, o homem precisa do auxílio da graça para ressurgir do pecado, quanto ao dom habitual e quanto à moção interna divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Atribui-se ao homem o que lhe depende do livre arbítrio, necessário para ressurgir do pecado. Por onde e o lugar — *Levanta-te e Cristo te iluminará* — não significa, que todo levantar-se do pecado preceda à iluminação da graça; mas que, quando o homem, movido no seu livre arbítrio por Deus, se esforça por levantar-se do pecado, recebe o lume da graça justificante.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão natural não é princípio suficiente da saúde espiritual, que a graça santificante confere ao homem; mas tal princípio é a graça, de que o pecado o priva. Por isso, não pode ele restaurar-se a si mesmo, mas precisa lhe seja de novo infundida a graça, como se de novo a alma fosse infundida num corpo, pela ressurreição deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza íntegra pode restaurar-se por si mesma, no que lhe é conveniente e proporcionado. Mas no que lhe excede a capacidade não pode, senão por auxílio externo. Ora, a natureza humana decaiu, pelo ato do pecado, pois não permaneceu íntegra, mas se corrompeu, como já se disse. Logo, não pode restaurar-se por si mesma, nem em relação ao seu bem conatural, nem, como maior razão à justiça sobrenatural.

Art. 8 — Se o homem pode, sem a graça, não pecar.

(Supra, q. 63, a. 2, ad 2; q. 74, a. 3, ad 2; II Sent., dist. XX, q. 2, a. 3, ad 5; dist. XXIV, q. 1, a. 4; dist. XXVIII, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLX; De Verit., q. 22, a. 5, ad 7; q. 24, a. 1, ad 10, 12; a. 12, 13; De Malo, q. 3, a. 1, ad 9; I Cor., cap. XII, lect. I; Ad Hebr., cap. X, lect. III).

O oitavo discute-se assim. — Parece que o homem pode, sem a graça, não pecar.

1. — Pois, ninguém peca, fazendo o inevitável, como diz Agostinho. Se portanto, o homem, em estado de pecado mortal, não pode evitá-lo resulta que, pecando, não peca. O que é inadmissível.

2. Demais. — O homem é punido afim de não pecar. Se pois, o estado de pecado mortal não pode deixar de pecar, resulta que é punido em vão. O que é inadmissível.

3. Demais. — A Escritura diz (Sr 15, 18): Diante do homem estão à vida e a morte, o bem e o mal; o que lhe agradar, isso lhe será dado. Ora, quem peca não deixa de ser homem. Logo, pode escolher entre o bem e o mal, e portanto, sem a graça evitar o pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não duvido que por ninguém deve ser ouvido e deve ser por todos anatematizado quem nega que devemos orar, para não cairmos em tentação; pois, quem o faz nega seja necessário ao homem, para não pecar, o auxílio da graça de Deus, bastando só a vontade humana, com a aceitação da lei.

SOLUÇÃO. — Podemos encarar o homem à dupla luz: no estado da natureza íntegra e no da natureza corrupta. — No primeiro, podia, mesmo sem a graça habitual, não pecar, nem mortal nem venialmente. Pois, pecar não é senão afastar-se do que é natural, o que o homem, no estado de natureza íntegra, podia evitar. Não o podia, porém, sem o auxílio de Deus que conserva no bem; pois, subtraído esse auxílio, a própria natureza voltaria ao nada.

No estado, porém, da natureza corrupta, o homem precisa da graça habitual, que restaura a natureza, para abster-se completamente do pecado. E essa restauração se faz, primeiro, pelo espírito, no estado da vida presente, em que o apetite carnal ainda não está completamente purificado. Por isso, o Apóstolo, personificando o homem redimido diz (Rm 7, 25): Eu mesmo sirvo à lei de Deus segundo o espírito; e sirvo à lei do pecado, segundo a carne. E nesses estado, o homem pode abster-se de todo pecado mortal, que se funda no espírito, como já estabelecemos (q. 74, a. 5). Não pode, porém, livrar-se de todo pecado venial, por causa da corrupção do apetite inferior da sensualidade. Pois, a razão pode certamente reprimir-lhe cada um dos movimentos, em particular; sendo, por isso, que estes constituem essencialmente pecados e atos voluntários. Mas não reprimi-los a todos, porque, enquanto se esforça por resistir a um, pode surgir outro. E também porque a razão nem sempre pode estar vigilante para evitar tais movimentos, como já dissemos (q. 74, a. 3 ad 2).

Semelhantemente, antes de a razão humana, onde se radica o pecado mortal, ter sido reparada pela graça santificante, podia o homem evitar todo pecado mortal, num determinado tempo; pois, não havia, por força, de pecar, atual e continuamente. Não podia, porém, durante muito tempo permanecer sem pecado mortal. Por isso, Gregório diz: o pecado que não é logo detido pela penitência, arrasta, com o seu peso, para outro. E a razão disto é que, assim como o apetite inferior deve estar sujeito à razão, assim também a razão deve estar sujeita a Deus e colocar nele o fim da sua vontade. Ora, é necessariamente, pelo fim, que se hão de reger todos os movimentos humanos; assim como, pelo juízo da razão, todos os movimentos do apetite inferior. Por onde, não estando o apetite inferior totalmente sujeito à razão, hão de surgir movimentos desordenados nesse apetite sensitivo; e assim também, não

estando a razão humana totalmente sujeita a Deus, conseqüentemente, muitas desordens hão de lhe viciar os atos. Ora, o homem não tem o coração firmado em Deus, a ponto de não querer separar-se dele, por conseguir qualquer bem ou evitar qualquer mal, desprezando-lhe os preceitos. Por isso, peca mortalmente, e sobretudo porque, nos seus atos súbitos, obra de acordo com um fim preconcebido e um hábito preexistente, no dizer do Filósofo. Embora, com premeditação da razão, possa agir contrariamente à ordem do fim preconcebido e à inclinação do hábito. Mas como não pode viver em estado de contínua premeditação, não lhe é possível permanecer muito tempo sem agir de acordo com a vontade desordenadamente afastada de Deus, senão for, logo, reconduzido, pela graça, à ordem devida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem pode evitar cada um dos atos do pecado, singularmente; não, porém, todos, senão com o auxílio da graça, conforme já dissemos. E contudo, como é por falta sua, que não se prepara a receber a graça, não pode escusar-se do pecado, pois, sem a graça, é incapaz de evitá-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A punição é útil para, com a dor que provoca, fazer nascer na vontade a regeneração. Contanto, que o punido seja filho da promessa, de modo que, simultâneo com o estrepito da mesma, que repercute exteriormente, e flagela, Deus mova a vontade, interiormente, com inspiração oculta, como diz Agostinho. Logo, a correção é necessária, pois a vontade humana a exige, para poder abster-se do pecado; porém, não é suficiente, sem o auxílio de Deus. Por isso, a Escritura diz (Ecle 7, 14): Considera as obras de Deus, porque ninguém pode corrigir, a quem ele desprezou.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o lugar citado da Escritura se entende do homem, no estado da natureza íntegra, quando ainda não era escravo do pecado e podia portanto pecar e não pecar. No estado atual, porém, é-lhe dado tudo quanto quer; mas só com o auxílio da graça pode querer o bem.

Art. 9 — Se quem já conseguiu a graça pode, por si mesmo, praticar o bem e evitar o pecado, sem outro auxílio da mesma.

(II Sent., dist. XXIX, expos. Litt.; De Verit., q. 24, a. 13, 14; q. 27, a. 5, ad 3; In Psalm. XXXI).

O nono discute-se assim. — Parece, que quem já conseguiu a graça pode, por si mesmo, praticar o bem e evitar o pecado, sem outro auxílio da mesma.

1. — Pois, é vão ou imperfeito aquilo que não realiza o fim para o qual foi feito. Ora, a graça nos é dada para podermos fazer o bem e evitar o pecado. Se, portanto com o auxílio dela, o homem não pode evitá-lo, resulta que é vã ou imperfeita.

2. Demais. — Pela graça o Espírito Santo mesmo habita em nós, conforme a Escritura (1 Cor 3, 16): Não sabeis vós, que sois templo de Deus, e que o Espírito de Deus mora em vós? Ora, o Espírito Santo, sendo onipotente, tem poder para nos levar a agir retamente e guardar-nos do pecado. Logo, quem conseguiu a graça pode agir retamente e livrar-se do pecado, sem outro auxílio da mesma.

3. Demais. — Se o homem, que já conseguiu a graça, ainda precisa de outro auxílio dela, para viver retamente e abster-se do pecado, pela mesma razão, quando tiver alcançado esse outro auxílio, precisará ainda de um terceiro. Donde, o processo irá ao infinito, o que é inadmissível. Logo, quem está em graça não precisa de outro auxílio da mesma, para agir bem e abster-se do pecado.

Mas, *em contrário*. Agostinho diz: assim como os olhos da carne, por perfeitos que sejam, não podem ver, senão ajudados pelo brilho da luz, assim também, o homem, embora perfeitissimamente justificado, não pode viver retamente, se não for ajudado pela luz eterna da divina justiça. Ora, a justificação é operada pela graça, conforme a Escritura (Rm 3, 24): Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Logo, quem já tiver a graça, precisa ainda de outro auxílio da mesma para viver retamente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 5), o homem, para viver retamente precisa duplamente do auxílio de Deus. Primeiro, do dom habitual, que restaura a natureza humana corrupta e, uma vez restaurada, eleve-a a fazer obras meritórias para a vida eterna, que lhe excedem a capacidade. Segundo, o homem precisa do auxílio da graça, afim de que Deus a mova para agir. — Ora, do primeiro modo, o homem, no estado da graça, não precisa de nenhum outro auxílio da mesma, que seria um como segundo hábito infuso. Precisa porém do auxílio da graça, pelo qual Deus o move a agir retamente. — E isto, por duas razões. A primeira, de ordem geral, é que, como já dissemos, nenhum ser criado pode praticar qualquer ato, senão em virtude de moção divina. — A segunda, de ordem especial, se funda na condição do estado da natureza humana, que, embora restaurada pela graça, quanto ao espírito, permanece contudo corrupta e contaminada na carne, pela qual serve à lei do pecado, como diz o Apóstolo (rm 7, 25). Embora permaneça ainda uma certa obscuridade da ignorância na inteligência, pela qual, como diz o mesmo Apóstolo (Rm 8, 26), não sabemos o que havemos de pedir, como convém. Pois, por causa das várias eventualidades da vida, e por não nos conhecermos perfeitamente a nós mesmos, não podemos plenamente saber o que nos convém, conforme aquilo da Escritura (Sb 9, 14): Os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as nossas providências. Por onde, temos necessidade de ser dirigidos e protegidos por Deus, que tudo conhece e tudo pode. E por isso, mesmo aos que pela graça renasceram filhos de Deus, convém dizer: E não nos deixes cair em tentação e Faça-se a tua vontade, assim no céu como na terra, e o mais que contém a oração dominical, relativa ao assunto vertente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dom da graça habitual não nos é dado para que deixemos, por ele, de precisar de outro auxílio divino. Pois, toda criatura necessita de ser conservada, por Deus, no bem que d'Ele recebeu. Por onde, de precisar o homem de auxílio divino, ainda depois de ter recebido a graça, não se pode concluir que ela tenha sido dada em vão ou seja imperfeita. Pois, mesmo no estado da glória, quando já a graça for absolutamente perfeita, o homem precisava do divino auxílio. Na vida presente, porém, enquanto não está completamente restaurado, a graça é, de certo modo, imperfeita, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação do Espírito Santo, que nos move e protege, não fica circunscrita pelo efeito do dom habitual, que causa em nós. Mas, além desse efeito, move-nos e protege-nos, simultaneamente com o Pai e o Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção conclui que o homem não precisa de outra graça habitual.

Art. 10 — Se o homem, constituído na graça, precisa do auxílio da mesma para perseverar.

(IIª-IIªe, q. 137 a. 4: II Sent., dist. XXIX, exposit litt.; III Cont. Gent., cap. CLV; De Verit., q. 24, a. 13).

O décimo discute-se assim. — Parece que o homem constituído na graça não precisa do auxílio da mesma, para perseverar.

1. — Pois, a perseverança, como a continência, é algo menos que a virtude, como claramente o diz o Filósofo. Ora, o homem, uma vez justificado pela graça, não precisa do auxílio da mesma, para praticar a virtude. Logo, com maior razão, não precisa desse auxílio para perseverar.

2. Demais. — Todas as virtudes são infundadas simultaneamente. Ora, a perseverança é considerada uma virtude. Logo, a perseverança coexiste com a graça das outras virtudes infusas.

3. Demais. — Como diz o Apóstolo, o homem ganhou mais com o dom de Cristo, do que perdeu com o pecado de Adão. Ora, Adão recebera o dom de poder perseverar. Logo, com maior razão, pela graça de Cristo, obtemos o poder de perseverar. Portanto, não precisamos, para isso, de nenhuma graça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Porque pedimos a Deus a perseverança, se ele não a dá? Pois, é uma petição irrisória, desde que sabemos que ele não nos satisfaz o pedido, e que está em nosso poder esse dom mesmo, não recebido de Deus. Ora, a perseverança é pedida, mesmo pelos santificados pela graça; pois, isso está compreendido na oração — Santificado seja o vosso nome — como, no mesmo lugar Agostinho o confirma, citando as palavras de Cipriano. Logo, o homem, mesmo constituído em graça, precisa que Deus lhe dê a perseverança.

SOLUÇÃO. — A perseverança pode ser entendida em tríplice acepção. — Às vezes, significa um hábito do espírito, que fortifica o homem contra o ímpeto da tristeza, para que se não afaste da vida virtuosa. E assim, a perseverança está para a tristeza como a continência, para a concupiscência e o prazer, segundo o Filósofo. — Outras vezes, pode chamar-se perseverança a um hábito pelo qual o homem tem o propósito de perseverar no bem até o fim. — Ora, de ambos esses modos, a perseverança é infundada simultaneamente com a graça, assim como a continência e as demais virtudes.

Noutra acepção, chama-se perseverança à continuação no bem até o fim da vida. E para consegui-la, o homem, constituído na graça não precisa, por certo, de nenhuma outra graça habitual, mas, ao auxílio divino, que o dirige e protege contra o ímpeto das tentações, conforme resulta da questão precedente. Portanto, quem está justificado pela graça, há necessariamente de pedir a Deus o referido dom da perseverança, para livrar-se do mal, até o fim da vida. Pois, a muitos é dada a graça, aos quais não é dado nela perseverar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto à primeira acepção da perseverança. Assim como a segunda também colhe, no concernente à segunda acepção.

Donde se deduz a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o homem, no seu primeiro estado, recebeu o dom pelo qual poderia perseverar; não o recebeu, contudo, para que perseverasse. No estado presente, porém, pela graça de Cristo, muitos recebem o dom da graça, pelo qual podem perseverar, e além disso é-lhes concedido perseverarem. Portanto, o dom de Cristo é maior que o delito de Adão. E contudo, o homem podia, pelo dom da graça, perseverar mais facilmente, no estado de inocência, em que nenhuma rebelião havia da carne contra o espírito, do que no estado presente, em que a restauração operada

pela graça de Cristo, embora já começada, no espírito, ainda não se consumou na carne. O que se dará na prática, onde o homem, não só poderá perseverar, mas onde também não poderá pecar.

Questão 110: Da graça de Deus quanto à sua essência.

Em seguida devemos tratar da graça de Deus, quanto à sua essência.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a graça produz algum efeito na alma.

[II Sent., dist. XXVI, a. 1; III Cont. Gent., cap. CL; De Verit., q. XXVII, a. 1].

O primeiro discute-se assim. — Parece que a graça não produz nenhum efeito na alma.

1. — Pois, no mesmo sentido em que se diz que temos a graça de Deus, também se diz que temos a de uma pessoa qualquer; donde o dizer a Escritura (Gn 39, 21): O Senhor deu a José a graça na presença do carcereiro - mor. Ora, quando se diz que alguém recebeu graça de outrem, isso nenhum efeito produz em quem a recebeu; mas, significa, que há uma certa aceitação em quem a dispensou. Logo, quando se diz, que o homem recebeu graça de Deus, isso nenhum efeito lhe produz na alma, significando apenas a aceitação divina.

2. Demais. — Como a alma vivifica o corpo, assim Deus, a alma; por isso, diz a Escritura (Dt 30, 20): Deus é a tua vida. Ora, a alma vivifica o corpo imediatamente. Logo, nenhum meio termo há entre Deus e a alma, e portanto, a graça não produz na alma nenhum efeito.

3. Demais. — Ao lugar da Escritura (Rm 1, 7) — Graça vos seja dada e paz — diz a Glosa: Graça, i. é, remissão dos pecados. Ora, a remissão dos pecados nenhum efeito produz na alma, só fazendo com que Deus não impute o pecado, conforme a Escritura (Sl 31, 2): Bem aventurado o homem a quem o Senhor não imputou pecado. Logo, também a graça nada produz na alma.

Mas, *em contrário*. — A luz nenhum efeito produz no objeto iluminado. Ora, a graça é uma luz da alma, e por isso diz Agostinho: A luz da verdade abandona o que prevaricou contra a lei, o qual, abandonado, se torna cego. Logo, a graça produz algum efeito na alma.

SOLUÇÃO. — Conforme ao modo comum de falar, a graça pode ser tomada em tríplice acepção. Primeiro, como amor de outrem; assim, costuma-se dizer que um soldado tem a graça do rei, para significar que o rei o tem na sua graça. Segundo, na acepção de um dom gratuitamente dado, e assim costumamos dizer: Faço-te esta graça. Terceiro, como recompensa de um benefício gratuitamente feito; e assim quando se diz que damos graças pelos benefícios. Ora, destas três acepções, a segunda depende da primeira; pois, do amor com que temos alguém em nossa graça, procede o que gratuitamente lhe fazemos. E da segunda procede a terceira, porque dos benefícios gratuitamente feitos procede a ação de graças.

Ora, quanto às duas últimas acepções, é manifesto, que a graça produz em quem a recebeu, primeiro, o dom mesmo, gratuitamente feito; e segundo, reconhecimento desse dom. Mas na primeira acepção, é preciso fazer-se uma diferença entre a graça de Deus e a humana. Pois, como o bem da criatura procede da vontade divina, do amor de Deus, pelo qual quer o bem da criatura, há de decorrer algum bem para esta. Ao passo que a vontade do homem se move pelo bem preexistente nas coisas; e por isso o seu amor não produz totalmente o bem do seu objeto, mas, ao contrário, o pressupõe, parcial ou totalmente. Por onde é claro, que todo bem da criatura resulta de algum amor de Deus, sendo esse bem entretanto produzido e não, coexistente com o amor eterno. Ora, nessa diferença de bens se funda a do amor de Deus pela criatura. Assim, um é o amor comum, com que ama todas as coisas, que existem, no dizer da Escritura (Sb 11, 25), e, pelo qual, dá o ser natural às coisas criadas. Outro é o amor especial,

pelo qual eleva a criatura racional a participar do bem divino, condição essa que lhe excede a natureza. E por esse amor dizemos que ela ama a Deus, absolutamente falando, porque por ele Deus quer, absolutamente, o bem eterno da criatura, que é Ele próprio.

Assim, pois, quando se diz que o homem tem a graça de Deus, significa isso um dom sobrenatural, procedente de Deus para o homem. — Mas às vezes também se chama graça de Deus ao próprio e eterno amor divino; e nessa acepção é que se considera a graça da predestinação, pela qual Deus escolheu certos, ou os predestinou, gratuitamente e não, por méritos deles. Tal é o que diz a Escritura (Ef 1, 5): Predestinou-nos para sermos seus filhos adotivos em louvor e glória da sua graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando se diz, que alguém tem a graça de outrem, ou a de Deus, entende-se que há, no primeiro, algo de agradável ao segundo, ou a Deus, mas diferentemente. Pois, o que em alguém é agradável a outrem é pressuposto ao amor deste. Ao contrário, o que há no homem de agradável a Deus, já é causado pelo amor divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é a vida da alma, a modo de causa eficiente; ao passo que a alma é a vida do corpo, a modo de causa formal. Ora, entre a matéria e a forma não há nenhum meio termo, pois esta, por si mesma, informa a matéria ou o sujeito. Ao passo que o agente informa o sujeito, não pela sua substância, mas pela forma, que causa na matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho diz: Quando disse que a graça consiste na remissão dos pecados e a paz, na reconciliação com Deus, isso não significa que a paz e a reconciliação não pertençam à graça geral, mas que, especialmente, a graça significa a remissão dos pecados. Logo, nem só a remissão dos pecados pertence à graça, mas também, muitos outros dons de Deus. Por onde, a remissão dos pecados não se opera sem algum efeito divinamente causado em nós, como a seguir se demonstrará (q. 113, a. 2).

Art. 2 — Se a graça é uma qualidade da alma.

[II Sent., dist. XXVI, a. 2; a. e, ad 1; III Cont. Gent., cap. CL; De Verit., q. 27, a. 2, ad 7].

O Segundo discute-se assim. — Parece que a graça não é uma qualidade da alma.

1. — Pois, nenhuma qualidade age sobre o seu sujeito, pois, a ação dela, não podendo existir sem a deste, haveria necessariamente o sujeito de agir sobre si mesmo. Ora, a graça age sobre o homem, justificando-o. Logo, não é uma qualidade.

2. Demais. — A substância é mais nobre que a qualidade. Ora, a graça é mais nobre que a natureza da alma; pois, com a graça, podemos muitas coisas, para o que não basta a natureza, segundo já se disse (q. 109, a. 1, a. 2, a. 3). Logo, a graça não é uma qualidade.

3. Demais. — Nenhuma qualidade permanece depois de desaparecida do sujeito. Ora, a graça permanece. Pois, não se corrompe porque então voltaria ao nada; e demais é criada, sendo por isso, chamada nova criatura. Logo, a graça não é uma qualidade.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura (Sl 103, 15): — Para que faça brilhar o seu rosto com o azeite — diz a Glosa: a graça é o brilho da alma, que concilia o santo amor. Logo, o brilho da alma, como a beleza do corpo, é uma qualidade. Logo, também a graça o é.

SOLUÇÃO. — Como já foi estabelecido (a. 1), quando se diz que alguém tem a graça de Deus, quer-se significar que experimenta um efeito gratuito da vontade de Deus. Pois, como já dissemos (q. 109, a. 1),

o homem é ajudado gratuitamente pela vontade de Deus, de dois modos. Primeiro, quando Deus move a alma a conhecer, querer ou fazer alguma coisa. E deste modo, esse efeito gratuito, no homem, não é uma qualidade, mas um movimento da alma; pois, como diz Aristóteles, o movimento é a ação do motor no móvel. — De outro modo, o homem é ajudado pela vontade gratuita de Deus, quando Deus infunde na alma um dom habitual. E isto por não ser conveniente seja Deus menos providente para com aqueles que, por amor, quer que possuam um bem sobrenatural, do que para com as criaturas destinadas, pelo seu amor, a possuírem um bem natural. Ora, Ele provê às criaturas naturais, não só movendo-se aos seus atos naturais, mas ainda conferindo-lhes certas formas e virtudes, que lhes são princípio dos atos, e as inclinam para os seus movimentos naturais. E assim, os movimentos, com que Deus as move, tornam-se conaturais e fáceis, segundo a palavra da Escritura (Sb 8, 1): E dispôs todas as coisas com suavidade. Logo, com maior razão, Deus infunde, nos seres que move à consecução de um bem sobrenatural eterno, certas formas ou qualidades sobrenaturais, pelas quais os move, suave e prontamente, à consecução do bem eterno. Por onde, o dom da graça é uma certa qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a graça, como qualidade, age na alma, não a modo de causa eficiente, mas de causa formal, assim como a justiça torna justo, e a brancura, branco.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A substância de um ser ou lhe constitui a natureza mesma, ou faz parte dela. E é neste segundo sentido que se chama substância à matéria ou à forma. E sendo a graça superior à natureza humana, não pode ser substância ou forma substancial, mas é a forma accidental da alma. Ora, o que existe em Deus substancialmente realiza-se, acidentalmente, na alma participante da divina bondade, como bem o demonstra a ciência. Por onde, por isso mesmo que a alma participa imperfeitamente da divina bondade, essa participação, que é a graça, a alma a tem de modo mais imperfeito do que o modo porque tem a sua subsistência mesma. É porém mais nobre que a natureza da alma, por ser expressão ou participação da divina bondade; mas, não o é, quanto ao modo de ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Boécio, a essência do acidente consiste em existir em outro ser. Por onde, todo acidente chama-se ente, não por ser ente em si mesmo, mas por fazer com que alguma coisa exista; e, por isso, se chama antes ente de um ente, que propriamente, ente como diz Aristóteles. E como só o ente é que pode vir a ser ou corromper-se nenhum acidente, propriamente falando, vem a ser nem se corrompe. Mas diz-se que vem a ser ou se corrompe, na medida em que, no que lhe diz respeito, o seu sujeito começa ou acaba atualmente de existir. Ora, sendo assim, também se diz que a graça é criada, por serem os homens, por ela criados, i. é, constituídos do nada, um ser novo, i. é, não pelos seus méritos, conforme a Escritura (Ef 2, 10): somos criados em Jesus Cristo para boas obras.

Art. 3 — Se a graça é o mesmo que a virtude.

[II Sent., dist. XXVI, a. 4; De Verit., q. 27, a. 2].

O terceiro discute-se assim. — Parece que a graça é o mesmo que a virtude.

1. — Pois, como diz Agostinho, a graça operante é a fé, que obra por amor. Ora, a fé que obra pelo amor, é uma virtude. Logo, a graça também o é.

2. Demais. — Ao que convém a definição convém também o definido. Ora, as definições dadas, da virtude, pelos santos ou pelos filósofos, convêm à graça; pois também ela torna bom o sujeito e a sua obra; também ela é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, etc. Logo, a graça é uma virtude.

3. Demais. — A graça é uma qualidade. Ora, é manifesto que não pertence à quarta espécie da qualidade, que é a forma e a figura fixa de um objeto; pois, não pertence ao corpo. Nem à terceira, porque não é paixão ou qualidade possível, que pertence à parte sensitiva da alma, como o prova Aristóteles; pois a graça principalmente está na alma. Nem, por fim, à segunda espécie, que é a potência ou impotência da natureza; pois, é superior à natureza e não pode buscar o bem e o mal, como a potência natural. Logo, há de pertencer à primeira espécie, que é o hábito ou disposição. Ora, os hábitos da alma são as virtudes, pois, a própria ciência é, de certo modo, uma virtude. Logo, a graça é o mesmo que a virtude.

Mas, *em contrário*. — Se a graça é uma virtude, há de ser, por excelência, uma das três virtudes teologais. Ora, não é a fé, nem a esperança que podem existir sem a graça santificante. Nem a caridade, porque a graça prepara a caridade, como diz Agostinho. Logo, a graça não é uma virtude.

SOLUÇÃO. — Certos ensinaram que a graça é a essência idêntica à virtude, desta diferindo só racionalmente. Pois tira essa denominação de tornar o homem agradável a Deus, ou por ser dada gratuitamente; ao passo que a virtude confere a perfeição para agir bem. E esta parece ter sido a opinião do Mestre das Sentenças.

Mas, é inadmissível a quem refletir atentamente na essência da virtude. Pois, como diz o Filósofo, a virtude é uma disposição do que é perfeito; chamo perfeito ao que é disposto segundo a natureza. Por onde se vê que a virtude de um ser é assim chamada em relação a alguma natureza preexistente; isto é, quando está disposto do modo conveniente à sua natureza. Ora, é manifesto que as virtudes adquiridas pelos atos humanos, de que já tratamos (q. 55 ss), são disposições pelas quais o homem se ordena convenientemente à natureza que o torna homem. Ao passo que as virtudes infusas o dispõem de modo mais alto e para um fim mais elevado. Por onde, hão de também dispô-lo em ordem a uma natureza mais alta, i. é, à natureza divina participada, chamada lume da graça, conforme a 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. E por termos recebido tal natureza é que nos consideramos regenerados, como filhos de Deus.

Assim, pois, como o lume natural da razão é algo de superior às virtudes adquiridas, assim denominadas por se lhe ordenarem para ele; assim, o lume da graça, que é uma participação da natureza divina, é algo de superior às virtudes infusas, dele derivadas e ao qual se ordenam. Por isso, o Apóstolo diz (Ef 5, 8): Noutro tempo eram trevas, mas agora sois luz no Senhor: andai como filhos da luz. Por onde, assim como as virtudes adquiridas aperfeiçoam o homem para proceder segundo a luz natural da razão, assim as virtudes infusas, para proceder de acordo com a luz da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé, que obra o amor, Agostinho a denomina graça; porque o ato da fé, que assim obra, é o primeiro ato pelo qual se manifesta a graça santificante.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem, que entra na definição da virtude, é assim chamado relativamente à conveniência com alguma natureza preexistente, essencial ou participada. Ora, não assim o bem é atribuído à graça, mas como a raiz da bondade do homem, segundo já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça se reduz à primeira espécie de qualidade. Nem é o mesmo que a virtude, mas é um certo hábito, pressuposto às virtudes infusas, como princípio e raiz delas.

Art. 4 — Se a graça está na essência da alma como no sujeito, ou em alguma das duas potências.

[Sent., dist. XXVI, a. 3; IV, dist. IV, q. 1, a. 3, q^a 3, ad 1; De Verit., q. 27, a. 6].

O quarto discute-se assim. — Parece que a graça não está na essência da alma, como no sujeito, mas numa das suas potências.

1. — Pois, diz Agostinho, a graça está para a vontade, ou para o livre arbítrio, como o cavaleiro para o cavalo. Ora, à vontade ou livre arbítrio é uma potência, como já dissemos na Primeira Parte (q. 83, a. 2). Logo, a graça está na potência da alma como no seu sujeito.

2. Demais. — Da graça derivam os méritos do homem, como diz Agostinho. Ora, o mérito depende do ato procedente de alguma potência. Logo, a graça é a perfeição de alguma das potências da alma.

3. Demais. — Se a essência da alma fosse o sujeito próprio da graça, a alma haveria necessariamente de, na sua essência, ser capaz da graça. Ora, isto é falso, porque daí resultaria que toda alma é capaz da graça. Logo, a essência da alma não é o sujeito próprio da graça.

4. Demais. — A essência da alma é-lhe anterior às potências. Ora, o anterior é concebível independentemente do posterior. Donde resulta que podemos conceber a graça, na alma, sem recebermos nenhuma parte ou potência da alma, e nem à vontade, nem o intelecto, nem qualquer faculdade. Ora, isto é inadmissível.

Mas, *em contrário*, regenerados pela graça, tornamo-nos filhos de Deus. Ora, a geração termina, antes na essência, que nas potências. Logo, a graça está na essência da alma, antes de lhe estar nas potências.

SOLUÇÃO. — Esta questão depende da precedente. Pois, se a graça é o mesmo que a virtude, há de necessariamente estar nas potências da alma como no sujeito; porque elas são o sujeito próprio da virtude, como já dissemos (q. 56, a. 1). Se, ao contrário, difere da virtude, não se pode dizer que as potências da alma sejam o sujeito dela; porque toda perfeição das potências da alma tem natureza de virtude, como já dissemos (q. 55, a. 1; q. 56, a. 1). Donde se conclui, que a graça, assim como tem prioridade sobre a virtude, tem também um sujeito às potências da alma, a saber, a essência desta. Ora, pela potência intelectual e pela virtude da fé, o homem participa do conhecimento divino; e, pela potência da vontade e pela virtude da caridade, participa do amor divino. Assim também, pela natureza da alma participa, por uma certa semelhança, da natureza divina, regenerando-se, de algum modo, e como criada de novo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como da essência da alma decorrem as suas potências, que são os princípios das obras; assim também, da graça decorrem virtudes para as potências da alma, que a movem aos seus atos. E sendo assim, a graça está para a vontade como o motor, para o móvel, ou, o que é o mesmo, como o cavaleiro, para o cavalo; não, porém, como o acidente, para a substância.

E daqui se deduz também clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, a graça é, mediante as virtudes, o princípio das obras meritórias; assim como a essência da alma é, mediante as potências, o princípio das operações vitais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alma é o sujeito da graça, enquanto pertencente à espécie da natureza intelectual ou nacional. Ora, a alma não se especifica por meio de alguma potência; pois as potências são propriedades naturais da alma, resultantes da espécie. E portanto, a alma, por essência, difere

especificamente das almas dos brutos e das plantas. E por isso, de ser a essência da alma humana sujeito da graça não se segue possa qualquer alma ser tal sujeito; pois, isso convém à essência da alma, enquanto pertencente a uma determinada espécie.

RESPOSTA À QUARTA. — Sendo as potências da alma propriedades naturais, resultantes da espécie, a alma não pode existir sem elas. Mas, dado que o pudesse, ainda a alma seria chamada, conforme a sua espécie, intelectual ou racional. Não por ter essas potências, atualmente, mas por causa da sua essência específica, de que naturalmente decorrem tais potências.

Questão 111: Da divisão da graça.

Em seguida devemos tratar da divisão da graça.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a graça se divide convenientemente em graça santificante e gratuita.

[III Cont. Gent., cap. CLIV; Compende. Theol., cap. CCXIV ; Ad Rom., cap. I lect. III; Ad Ephes., cap. I, lect II].

O primeiro discute-se assim. — Parece que a graça não se divide, convenientemente, em graça santificante e gratuita.

1. — Pois, a graça é um dom de Deus, como já se disse (q. 110, a. 1). Porque, o homem não é agradável a Deus, por lhe ter Deus feito algum dom; mas antes é ao contrário, por lhe ser o homem agradável é que Deus lhe faz um dom gratuito. Logo, não há graça santificante.

2. Demais. — Tudo o que não é dado em virtude de méritos precedentes o é gratuitamente. Ora, pois que a natureza é pressuposta ao mérito, o bem mesmo, que ela é, é dado ao homem sem mérito precedente. Logo, também a natureza foi dada gratuitamente por Deus. Mas como ela se divide da graça, por oposição, é inconveniente tomar-se como característica diferencial da graça o ser dada gratuitamente; porque essa característica se encontra em outros gêneros que não o da graça. 3. Demais. — Toda divisão se funda em características opostas. Ora, também a graça santificante, que nos justifica, nos é concedida gratuitamente por Deus, conforme a Escritura (Rm 3, 24): Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Logo, a graça santificante não se deve dividir, por oposição, da graça gratuita.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz, que a graça tanto torna agradável, como é dada gratuitamente. Assim, diz quanto à primeira característica (Ef 1, 6): Ele nos fez agradáveis a si em seu amado filho; e, quanto à segunda (Rm 2, 6): E se isto for por graça, não foi já pelas obras; doutra sorte a graça já não será graça. Portanto, pode-se distinguir a graça, que tem um só desses caracteres, da que tem os dois.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo (Rm 13, 1), as potestades que há, essas foram por Deus ordenadas. Ora, a ordem das coisas consiste em se ordenarem a Deus, umas pelas outras, como diz Dionísio. E como a graça se ordena a dirigir o homem para Deus, isso se fará, ordenadamente, de modo que uns se lhe ordenem por meio dos outros. Donde duas espécies de graça. Uma pela qual o homem se une diretamente com Deus, chamada santificante. Outra, pela qual, nesse ordenar-se para Deus, uns colaboram com os outros; e esse dom é chamado graça gratuita, por sobrepujar a capacidade da natureza humana e o mérito pessoal do homem. Não se chama porém graça santificante, por não ser dada ao homem para se ele diretamente justificar, mas antes, para cooperar na justificação dos outros. E a ela se refere o Apóstolo (1 Cor 12, 7): A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito, i. é, dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a graça torna agradável, não efetiva, mas formalmente; i. é, porque, por ela, o homem se justifica e se torna digno de ser considerado agradável a Deus, conforme a Escritura (Cl 1, 21): Fez-nos dignos de participar da sorte dos santos em luz.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça, enquanto gratuita, exclui a idéia de débito, que pode ser entendido em dupla acepção. Numa, provém do mérito, referente à pessoa a quem cabe praticar obras meritórias, conforme a Escritura (Rm 4, 4): E ao que obra não se lhe conta o jornal por graça, mas por dívida. Outra é o débito fundado na condição da natureza; assim quando dizemos ser devido ao homem ter razão e o mais pertencente à natureza humana. Ora, em nenhuma dessas acepções, o débito se funda em qualquer obrigação de Deus para com a criatura; mas antes, no dever desta, de submeter-se a Deus e realizar a ordenação divina. Esta exige que tal natureza tenha tais condições ou propriedades, e que, praticando tais atos, consiga tais resultados. Por onde, o débito, na primeira acepção, carece desses dons naturais; mas deles não carece o débito na segunda acepção. Ao passo que, em ambas as acepções, faltam-lhe os dons sobrenaturais. E por isso, a estes cabem, mais especialmente, o nome de graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça santificante acrescenta alguma coisa à noção de graça gratuita, o que também pertence à essência da graça, que é tornar o homem agradável a Deus. Por onde, à graça gratuita, que não o faz, se lhe dá o nome comum, como acontece em muitos outros casos. E assim, opõem-se as duas partes da divisão — tornar e não tornar agradável.

Art. 2 — Se a graça se divide convenientemente em operante e cooperante.

[II Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 5; a. 6, ad 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 1, 2; II Cor., cap. VI, lect. I].

O segundo discute-se assim. — Parece que a graça não se divide convenientemente em operante e cooperante.

1. — Pois, a graça é um acidente, como já se disse (q. 110, a. 2). Ora, um acidente não pode agir sobre o seu sujeito. Logo, nenhuma graça pode se chamar operante.

2. Demais. — Se a graça obra alguma coisa em nós, há de sê-lo, por excelência, a justificação. Ora, esta não é só a graça que a produz; pois, àquilo da Escritura (Jo 14, 12) — Esse fará também as obras que eu faço — diz Agostinho: Quem te criou sem ti não te justificará sem ti: Logo, nenhuma graça pode chamar-se operante, pura e simplesmente.

3. Demais. — Cooperar com alguém parece pertencer ao agente secundário, não ao principal. Mas a graça opera em nós de modo mais decisivo que o livre arbítrio, conforme a Escritura (Rm 9, 16): Não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que usa a misericórdia. Logo, a graça não pode chamar de cooperante.

4. Demais. — As divisões devem fundar-se na oposição entre os seus membros. Ora, operar não se opõe a cooperar, pois podem provir de um mesmo ser. Logo, inconvenientemente se divide a graça em operante e cooperante.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus, cooperando, perfaz em nós o que, operando, começou; porque ele opera, no começo para que nós queiramos e, em seguida, completa o que fez, cooperando conosco. Ora, as obras de Deus, com que nos move ao bem implicam a graça. Logo, esta se divide, convenientemente, em operante e cooperante.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 110, a. 2), a graça pode ser entendida em dupla acepção: como um auxílio divino, que nos move a querer e agir retamente, e como um dom habitual, que Deus nos infunde. Ora, em ambos os sentidos, ela se divide em operante e cooperante.

Pois, a operação de um efeito não se atribui ao móvel, mas ao motor. Por onde, a Deus é atribuída a operação, que produz o efeito, pelo qual a nossa alma é movida e não, motora, pois que só Deus é quem a move; e tal é a graça operante. Porém, não só a Deus, mas também à alma é atribuída a operação causadora do efeito pelo qual a nossa alma é movida e não, motora; e tal é a graça cooperante. — Ora, há em nós duplo ato. Primeiro, o interior da vontade; e em relação a este, a vontade se comporta como movida e Deus, como motor; e sobretudo, quando a vontade, que, antes, queria o mal, começa a querer o bem. Por onde, chama-se graça operante aquela com que Deus move a alma humana a querer esse ato. Outro é o ato exterior, imperado pela vontade, como já dissemos (q. 17, a. 9); ora, neste ato, há de a operação ser atribuída, conseqüentemente, à vontade. E como Deus também nos ajuda a praticá-lo, confirmando interiormente a vontade, para o realizarmos e, exteriormente, dando-nos a faculdade de agir, chama-se graça cooperante a que respeita esse ato. Por isso, depois das palavras citadas, Agostinho acrescenta: Opera, afim de que nós queiramos: e quando queremos, coopera conosco para que completemos a nossa obra. — Assim, pois, tomada a graça, como gratuita moção de Deus, com a qual nos move ao bem meritório, ela se divide, convenientemente, em operante e cooperante.

Se porém tomarmos a graça no sentido de dom habitual, então duplo é o seu efeito, como o é o de qualquer outra forma; cujo primeiro efeito é o ser e, o segundo, a operação. Assim, a ação do calor é tornar cálido e produzir a calefação exterior. Por isso, a graça habitual, quando sana ou justifica a alma, ou a torna agradável a Deus, chama-se graça operante; quando é princípio da obra meritória, procedente do livre arbítrio, chama-se cooperante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por ser uma certa qualidade acidental, a graça não age sobre a alma efetiva, mas, formalmente; assim como se diz, que a brancura torna uma superfície branca.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não nos justifica sem nós, porque, pela moção do livre arbítrio, quando somos justificados é que consentimos na justiça de Deus. Ora essa moção não é causa, mas efeito da graça. Portanto, toda a operação depende desta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que cooperamos com outrem, não só quando somos agente secundário, que coopera com o principal, mas também quando ajudamos a consecução de um fim proposto. Ora, pela graça operante, o homem é ajudado por Deus, para querer o bem. Por onde, pressuposto já o fim, é conseqüente que a graça coopere conosco.

RESPOSTA À QUARTA. — A graça operante é a mesma que a cooperante; mas dela se distingue pela diversidade dos seus efeitos, como do sobredito se colhe.

Art. 3 — Se a graça se divide convenientemente em preveniente e subseqüente.

[II Sent., dist. XXVI, a. 5; a, art. 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 6; In Psalm. XXII; II Cor., cap. XI, lect. I].

O terceiro discute-se assim. — Parece que a graça se divide inconvenientemente, em preveniente e subseqüente.

1. — Pois, a graça é efeito do amor divino. Ora, o amor divino nunca é subseqüente, mas sempre, preveniente, conforme a Escritura (1 Jo 4, 10): Não em termos nós sido os que amamos a Deus, mas em que ele foi o primeiro que nos amou a nós. Logo, a graça não deve se dividir em preveniente e subseqüente.

2. Demais. — A graça santificante, sendo suficiente, é uma só num mesmo homem, segundo a Escritura (2 Cor 12, 9): Basta-te a minha graça. Ora, o que é anterior não pode ser, simultaneamente, posterior. Logo, a graça se divide, inconvenientemente, em preveniente e subsequente.

3. Demais. — A graça é conhecida pelos seus efeitos. Ora, estes que precedem uns aos outros, são infinitos. Por onde, se a graça devesse, de acordo com eles, ser dividida em preveniente e subsequente, resultariam infinitas as espécies dela. Ora, o infinito escapa a toda ciência. Logo, a graça não se divide, convenientemente, em preveniente e subsequente.

Mas, *em contrário*, a graça de Deus provém da sua misericórdia. Ora, na Escritura se encontram as duas funções da misericórdia (Sl 58, 11): A misericórdia dele se antecipará; e (Sl 22, 6): A tua misericórdia irá após de mim. Logo, a graça se divide, convenientemente, em preveniente e subsequente.

SOLUÇÃO. — Assim como a graça se divide, quanto aos seus diversos efeitos, em operante e cooperante, assim também, em preveniente e subsequente, em qualquer aceção que seja tomada. Ora, a graça produz em nós cinco efeitos. O primeiro é santificar a alma; o segundo, levá-la a querer o bem, o terceiro, a realizar eficazmente o bem querido; o quarto, perseverar no bem; o quinto, chegar à glória. Por onde, a graça, que produz em nós o primeiro efeito, chama-se preveniente, em relação ao segundo; e enquanto produz o segundo, chama-se subsequente, em relação ao primeiro. E assim como um efeito qualquer da graça é posterior ao precedente e anterior ao seguinte, pode ela chamar-se preveniente e subsequente, relativamente a um mesmo efeito, a títulos diversos. E isto diz Agostinho: Ele nos previne para curar-nos; acompanha-nos para, depois de curados, nos fortificarmos; previne-nos para sermos chamados; acompanha-nos para alcançarmos a glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor de Deus significa algo de eterno, e portanto não pode designar senão o que é preveniente. Ao contrário, a graça significa um efeito temporal, que pode preceder a uma coisa e ser subsequente a outra. Logo, pode chamar-se preveniente e subsequente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça por ser preveniente e subsequente, não essencialmente de espécies diversas, mas só quanto aos seus efeitos, como já dissemos, a respeito da graça operante e cooperante. Por onde, a graça subsequente, por dizer respeito à glória, não difere numericamente da preveniente, que atualmente nos justifica. Pois, assim como a caridade desta vida não é abolida, mas aperfeiçoada na pátria, o mesmo deve dizer-se do lume da graça, porque nenhum dos seus dois aspectos implica imperfeição essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora os efeitos da graça possam ser numericamente infinitos, como infinitos são os atos humanos, contudo todos se reduzem a espécies determinadas. E além disso, todos convêm em que um precede o outro.

Art. 4 — Se o Apóstolo divide convenientemente a graça gratuita.

[III Cont. Gent., cap. CLIV; I Cor. XII, lect. II]

O quarto discute-se assim. — Parece que o Apóstolo divide inconvenientemente a graça gratuita.

1. — Pois, todo dom, que Deus nos dá gratuitamente, pode chamar-se graça gratuita. Ora, infinitos são os dons, que Deus nos concede gratuitamente, referentes tanto aos bens da alma como aos do corpo; e que contudo não nos tornam agradáveis a Ele. Logo, a graça gratuita não pode ser susceptível de nenhuma divisão certa.

2. Demais. — A graça gratuita se divide, por oposição, da santificante. Ora, a fé pertence à graça santificante, porque nos justifica, conforme a Escritura (Rm 5, 1): Justificados, pois, pela fé, etc. Logo, é inconveniente considerar a fé como uma graça gratuita; sobretudo por não se considerarem tais as outras virtudes, como a esperança e a caridade.

3. Demais. — Operar curas e falar várias línguas são milagres. Ora, a interpretação das línguas pertence à sabedoria ou ciência, conforme a Escritura (Dn 1, 17): Deus deu a estes meninos a ciência e o conhecimento de todos os livros e de toda a sabedoria. Logo, é inconveniente separar o dom de fazer curas, e de falar várias línguas, do de praticar a virtude, como se fossem aqueles opostas a este. E também o é separar, por oposição, o de interpretar as palavras, do de falar com sabedoria e ciência.

4. Demais. — Assim como a sabedoria e a ciência são dons do Espírito Santo, assim também a inteligência e o conselho, a piedade, a fortaleza e o temor, como já se disse (q. 68, a. 4). Logo, estas virtudes também devem se considerar como graças gratuitas.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 12, 8-10): A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria; a outro porém a palavra da ciência, segundo o mesmo Espírito; a outro a fé pelo mesmo Espírito; a outro a graça de curar as doenças; a outro, a operação de milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento dos espíritos; a outro, a variedade de lugares; a outro, a interpretação das palavras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a graça gratuita se ordena a nos levar a cooperarmos com outrem, afim de conduzi-lo para Deus. Ora, isso não podemos fazer movendo-o interiormente, o que só pertence a Deus, senão só ensinando ou persuadindo exteriormente. Por onde, a graça gratuita contém em si o de que o homem precisa para instruir a outrem nas coisas divinas, superiores à razão. Ora, para isso, três condições são necessárias: primeiro, um conhecimento completo das verdades divinas, para podermos instruir os outros; segundo, confirmar ou provar o que dizemos, do contrário a nossa doutrina não seria eficaz; terceiro, transmitir convenientemente aos nossos ouvintes os nossos pensamentos.

Ora, quanto à primeira condição, três qualidades são necessárias, como quando se trata do magistério humano. — Assim, primeiro, é necessário que quem deve ensinar a outrem uma ciência, possua de maneira certíssima os princípios dela. E para isso, serve a fé, que é a certeza das coisas invisíveis, supostas como princípios da doutrina católica. — Segundo, é preciso, que quem ensina uma ciência, lhe possua perfeitamente as conclusões principais. Donde o dom de falar com sabedoria, que é o conhecimento das coisas divinas. — Em terceiro lugar, é necessário também tenha abundância de exemplos e de conhecimento dos efeitos, pelos quais é mister às vezes, manifestar as causas. Donde, o dom de falar com ciência, que é o conhecimento das coisas humanas; pois (Rm 1, 20), as coisas invisíveis de Deus se vêm pelas obras que foram feitas.

Depois, para confirmar as verdades da razão, servimo-nos de argumentos; ao passo que as verdades reveladas por Deus e superiores à razão confirmam-se por manifestações próprias do poder divino. E isto de dois modos. — Primeiro, quando quem ensina a doutrina sagrada faz, sob a forma de milagres, o que só Deus pode fazer. E esses milagres visam a saúde do corpo, donde a graça da cura; ou se ordenam a só manifestação do poder divino, como quando o sol para ou escurece, ou o mar se divide; e para isso é dada a graça de operar milagres. — Segundo, para poder manifestar os futuros contingentes, que só Deus pode fazer; e para isto é dada a graça da profecia. E também os segredos dos corações, pelo discernimento dos espíritos.

Enfim, a faculdade de falar pode significar o uso do idioma pelo qual quem ensina se faz entender, e daí odom da variedade das línguas; ou o sentido das palavras proferidas, donde o dom da interpretação das palavras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), nem todos os benefícios que Deus nos faz se consideram graças gratuitas; mas, só os excedentes à capacidade natural, como quando um pescador abunda em palavras de sabedoria e de ciência, e em casos semelhantes. E esses casos se compreendem na graça gratuita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Entre as graças gratuitas, enumera-se a fé, não como virtude justificante do homem em si mesmo, mas enquanto implica uma certeza supereminente, que nos torna idôneos a ministrar aos outros as suas verdades. Quanto à esperança e à caridade, pertencem à potência apetitiva, na medida em que, por ela, o homem se ordena para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça das curas distingue-se do poder geral de fazer milagres; pois tem uma eficácia especial para conduzir à fé, à qual nos torna melhor dispostos pelo benefício da saúde do corpo, adquirida pela virtude mesma da fé. — Semelhantemente, falar várias línguas e interpretar as palavras têm certa eficácia especial para despertar à fé. E por isso se consideram como especiais graças gratuitas.

RESPOSTA À QUARTA. — A sabedoria e a ciência não são enumeradas entre as graças gratuitas, quando colocadas entre os dons do Espírito Santo. Isto é, enquanto o Espírito Santo torna a alma do homem tão dócil, quanto necessário para seguir as inspirações da sabedoria ou da ciência. Pois, assim consideradas, essas virtudes são dons do Espírito Santo. Mas, se enumeram entre as graças gratuitas, enquanto implicam uma certa abundância de ciência e sabedoria, tornando o homem apto, não só a ter, por si mesmo, um conhecimento reto das coisas divinas, mas também a instruir os outros e refutar os que as contradizem. Por isso, entre as graças gratuitas, está assinaladamente colocada a palavra de sabedoria e a de ciência. Pois, como diz Agostinho, uma coisa é saber somente o que o homem dever crer para alcançar a vida eterna; outra, saber como, por esse meio, venha em auxílio das almas piedosas e os defenda contra os ímpios.

Art. 5 — Se a graça gratuita é mais digna que a santificante.

O quinto discute-se assim. — Parece que a graça gratuita é mais digna que a santificante.

1. — Pois, o bem da nação é superior ao do indivíduo, como diz o Filósofo. Ora, a graça santificante ordena só para o bem do indivíduo, ao passo que a gratuita, para o de toda a comunidade da Igreja, como já se disse. Logo, a graça gratuita é mais digna que a santificante.

2. Demais. — É maior virtude poder agir sobre outrem, que poder aperfeiçoar-se só a si mesmo; assim como a claridade corpórea capaz de iluminar também os outros corpos é maior que aquela que luz sem poder iluminá-los. Por isso, o Filósofo diz, que a justiça é a mais preclara das virtudes, pela qual o homem age retamente, mesmo para com os outros. Ora, pela graça santificante o homem se aperfeiçoa a si mesmo, ao passo que, pela gratuita, opera a perfeição dos outros. Logo, esta é mais perfeita que aquela.

3. Demais. — O que é próprio dos melhores é mais digno que o comum a todos; assim, raciocinar, próprio do homem, mais digno que sentir, comum a todos os animais. Ora, a graça santificante é

comum a todos os membros da Igreja; ao passo que a gratuita é dom próprio dos membros mais dignos dela. Logo, a graça gratuita é mais digna que a santificante.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, depois de ter enumerado as graças gratuitas, acrescenta (1 Cor 12, 31): Mas eu ainda vou a mostrar-vos outro caminho mais excelente. Ora, como a seqüência do texto o demonstra, ele se refere à caridade, que pertence à graça santificante. Logo, está é mais excelente que a gratuita.

SOLUÇÃO. — Toda virtude é tanto mais excelente quanto mais elevado é o bem a que ela se ordena. Pois, sempre o fim é mais excelente que os meios. Ora, a graça santificante ordena imediatamente o homem à união com o fim último. Enquanto que a graça gratuita o ordena a certos meios preparatórios do fim último. Assim, pela profecia, pelos milagres e por meios semelhantes, os homens são levados à união com o fim último. Logo, a graça santificante é muito mais excelente que a gratuita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, o bem de uma multidão, como, p. ex., um exército, é duplo. Um está na multidão mesma, p. ex., a ordem do exército. Outro — o bem do chefe, é dela distinto. E, este último é o superior, pois a ele se ordena o primeiro. Ora, a graça gratuita se ordena ao bem comum da Igreja, que é a ordem eclesiástica. Ao passo que a graça santificante se ordena a um bem comum separado, que é o próprio Deus. Logo, a graça santificante é mais nobre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a graça gratuita pudesse fazer o homem conseguir o que consegue pela graça santificante, resultaria que ela é mais nobre que esta; assim como é mais excelente a claridade do sol, que ilumina, do que a do corpo iluminado. Ora, pela graça gratuita não podemos causar em outrem a união com Deus, que ele alcança pela graça santificante; mas podemos apenas provocar certas disposições para essa união. Por onde não é necessário seja a graça gratuita mais excelente, do mesmo modo que o calor, manifestativo da natureza específica do fogo, e pelo qual aquece as coisas, é mais nobre que a forma substancial do mesmo.

RESPOSTA À TERCERIA. — Sentir se ordena a raciocinar, como ao fim; logo, raciocinar é mais nobre. Ora, no caso vertente, dá-se o contrário, porque o próprio se ordena ao comum, como ao fim. Logo, não há semelhança.

Questão 112: Da causa da graça

Em seguida devemos tratar da causa da graça.

E Nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se só Deus é a causa da graça.

(III, q. 62, a. 1; q. 64, a. 1; I Sent., dist. XIV, part, q. 3; dist. XL, q.4, 2, ad 3; II, dist. V, q. 1, a.3, q^a 1; DeVerit., q. 27, a. 3; Ad Rom., cap. V, lect. I).

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é só Deus a causa da graça.

1. – Pois, diz a Escritura: a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Ora, o nome de Jesus Cristo designa não só a natureza divina unida à humana, mas também essa natureza humana criada e assumida por Deus. Logo, alguma criatura pode ser causa da graça.

2. Demais. – Os sacramentos da lei nova e os da antiga diferem em aqueles causarem a graça, e estes somente a significarem. Ora, os sacramentos da lei nova são elementos visíveis. Logo, nem só Deus é a causa da graça.

3. Demais. – Segundo Dionísio, os anjos purificam, iluminam e aperfeiçoam, tanto os anjos inferiores, como os homens. Ora, a criatura racional é purificada, iluminada e aperfeiçoada pela graça. Logo, não é só Deus a causa da graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: O Senhor dará a graça e a glória.

SOLUÇÃO. – Nenhum ser pode agir fora dos limites da sua espécie, pois a causa há de ser sempre superior ao efeito. Ora, o dom da graça excede as faculdades de toda natureza criada, pois a graça não é senão uma participação da natureza divina, que sobrepuja qualquer outra natureza. Por onde, é impossível qualquer criatura causar a graça. E portanto e necessariamente, só Deus pode deificar, comunicando o consórcio da sua natureza, por uma participação de semelhança, assim como só o fogo pode dar a um corpo o estado de combustão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A humanidade de Cristo é um como instrumento da sua divindade, na expressão de Damasceno. Ora, um instrumento não realiza a ação do agente principal, por virtude própria, mas em virtude daquele. Por onde, a humanidade de Cristo não causa a graça por virtude própria, mas em virtude da divindade adjunta, que torna salutare as obras dessa humanidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como na pessoa mesma de Cristo a humanidade causa a nossa salvação pela graça, mas sob a ação principal da virtude divina; assim também os sacramentos da lei nova, derivados de Cristo, causam a graça instrumental; mas é a virtude do Espírito Santo, operando neles, que a causa principalmente, conforme a Escritura: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O anjo purifica, ilumina e aperfeiçoa outro anjo ou o homem, instruindo-o, de certo modo; não porém justificando, pela graça. Por isso, Dionísio diz, que essa purificação, iluminação e perfeição não passam de uma recepção da ciência divina.

Art. 2 – Se, da parte do homem, é necessária alguma preparação ou disposição para a graça.

(Qu. Seq., a. 3; IV Sent., dist. XVII, a. 2, q^a 1, 2; In Ion., cap. IV, lect. II; Ad Hebr., cap. XII, lect. III).

O segundo discute-se assim. – Parece que, da parte do homem, não é necessária nenhuma preparação ou disposição para a graça.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, ao que obra, não se lhe conta o jornal por graça, mas por dívida. Ora, a preparação do homem pelo livre arbítrio só é possível por alguma operação. Logo, não há lugar para a graça.

2. Demais. – Quem se ataca no pecado não se prepara a receber a graça. Ora, a certos, que nele se atacam, foi dada a graça. Tal é o caso de Paulo, que a alcançou, respirando ainda ameaças e morte contra os discípulos do Senhor. Logo, da parte do homem, não é necessária nenhuma preparação para a graça.

3. Demais. – Um agente de poder infinito não precisa de matéria predisposta, pois nem dela, em si mesma, precisa, como o demonstra a criação, a que é comparado a infusão da graça, chamada nova criatura. Ora, só Deus, cujo poder é infinito, causa a graça, como se disse. Logo, da parte do homem, não é necessária nenhuma preparação para alcançar a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Prepara-te a saíres ao encontro do teu Deus; e: Preparai os vossos corações para o Senhor.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a graça tem duas acepções; ora, significa o dom habitual de Deus; ora, o auxílio de Deus, que move a alma para o bem. – Na primeira acepção, exige de nós uma preparação, porque nenhuma forma pode existir senão na matéria já predisposta. – Na segunda, não exige, da parte do homem, nenhuma preparação, quase preveniente ao auxílio divino; antes, qualquer preparação, que possa existir no homem, provém do auxílio de Deus, que move a alma para o bem. E sendo assim, o próprio bom movimento do livre arbítrio, pelo qual nos preparamos a receber o dom da graça, é um ato procedente da moção divina. E neste sentido, diz-se que o homem se prepara, conforme a Escritura: Da parte do homem está o preparar a sua alma; essa preparação provem principalmente de Deus, que move o livre arbítrio. E em tal acepção, se diz que a vontade humana é preparada por Deus, e que Deus lhe dirige os passos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certa preparação do homem para ter a graça vai simultaneamente com a infusão mesma dela. E tal operação é, certo, meritória; não, da graça, já possuída, mas da glória, que ainda não o é. Há porem outra preparação, imperfeita, para a graça, que às vezes precede o dom da graça santificante, e contudo provém da moção divina. Essa preparação, porém, não basta para o mérito, enquanto o homem não foi justificado pela graça; porque nenhum mérito pode provir a não ser dela, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem não pode preparar-se para a graça ele chegue à preparação perfeita, súbita ou paulatinamente. Donde o dizer a Escritura: A Deus é fácil o enriquecer de repente ao pobre. Ora, acontece algumas vezes, que Deus move o homem a algum bem, mas não perfeito; e essa preparação precede á graça. Outras vezes, porém, rápida e perfeitamente, move-o para o bem e ele recebe a graça de súbito, conforme a Escritura: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, isto deu-se com Paulo que, de súbito, quando mais se atascava no pecado, teve o coração perfeitamente movido por Deus, que o fez ouvir, aprender e vir; por isso, conseguiu, de súbito, a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um agente de poder infinito não exige qualquer matéria preexistente ou predisposta, quase um pressuposto, por ação de outra causa. Contudo é necessário, conforme à condição da coisa a ser criada, causar nela tanto a matéria como a disposição devida para a forma. Semelhantemente, para Deus infundir a graça na alma, nenhuma preparação há exigida, que Ele não realize.

Art. 3 – Se é necessariamente dada a graça a quem para ela se prepara, ou faz tudo quanto pode.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 2, q^a 3).

O terceiro discute-se assim. – Parece que necessariamente é dada a graça a quem para ela se prepara ou faz tudo quanto pode.

1. – Pois, aquilo da Escritura – Justificados pela fé, tenhamos paz – diz a Glosa: Deus recebe quem junto dele se refugia; do contrário, seria iníquo. Ora, é impossível haver iniquidade em Deus. Logo, é impossível não receba quem busca refúgio junto d'Ele e, portanto, alcança a graça necessariamente.

2. Demais. – Anselmo diz, que a causa pela qual Deus não concede a graça ao diabo é não ter ele querido recebê-la, nem para ela estar preparado. Ora, removido a causa fica o efeito necessariamente removido. Logo, a quem quiser receber a graça é ela necessariamente concedida.

3. Demais. – O bem é de si mesmo comunicativo, como claramente se vê em Dionísio. Ora, o bem da graça é superior ao da natureza. Por onde, como a forma natural se une necessariamente à matéria para ela disposta, com maior razão a graça há de ser necessariamente dada a quem para ela está preparado.

Mas, *em contrário*, o homem esta para Deus como o barro, para o oleiro, conforme a Escritura: Como o barro está na mão do oleiro, assim vós estais na minha mão. Ora, o barro não recebe necessariamente a forma que lhe dá o oleiro, por preparado que esteja. Logo, nem o homem, por mais que se prepare, recebe necessariamente a graça, de Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a preparação do homem, para a graça procede de Deus, como o motor; e do livre arbítrio, como do movido. Ora, a preparação pode ser considerada à dupla luz. – Primeiro, enquanto procedente do livre arbítrio. E então, nada tem em si que exija a graça necessariamente; pois, o dom da graça excede toda preparação de que o homem é capaz. – Segundo, enquanto procedente da moção divina. E então, atinge necessariamente aquilo a que Deus a ordenou, não coagida, mas infalivelmente, porque o plano de Deus não pode falhar, conforme Agostinho que diz: todos os que Deus salva, pelos seus benefícios, são certissimamente salvos. E assim, por designo de Deus, que move um homem, cujo coração foi movido, alcança a graça infalivelmente, segundo a Escritura: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa citada se refere ao que se refugia junto de Deus por um ato meritório do livre arbítrio, já informado pela graça. E então, se Deus não o recebesse, iria contra a justiça que Ele próprio estabeleceu. – Ou, se a Glosa se refere ao movimento do livre arbítrio anterior à graça, entende que esse mesmo refugiar-se do homem em Deus provém da moção divina, e por isso é justo não seja vão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A falta da primeira graça é por culpa nossa; mas, a causa primeira de ser conferida é Deus, conforme a Escritura: A tua perdição, ó Israel, toda vem de ti; só em mim está o teu auxílio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo na ordem das coisas naturais, a disposição da matéria não acarreta necessariamente a consecução da forma, salvo, pela virtude do agente causador da disposição.

Art. 4 – Se a graça é maior em um que em outro.

O quarto discute-se assim. – Parece que a graça não é maior em um que em outro.

1. – Pois a graça é causada em nós pelo amor divino, como já se disse. Ora, a Escritura diz: Ele fez ao pequeno e ao grande e tem igualmente cuidado de todos. Logo, todos recebem a graça igualmente, de Deus.

2. Demais. – O grau supremo não é susceptível de mais nem de menos. Ora, a graça está no grau supremo, pois conduz ao fim último. Logo, não é susceptível de mais nem de menos; e portanto não é maior em um que em outro.

3. Demais. – A graça é a vida da alma, como já se disse. Ora, a vida não é susceptível de mais e de menos. Logo, nem a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo. Ora, o que é dado com medida não o é igualmente a todos. Logo, em todos tem graça igual.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o hábito é susceptível de dupla grandeza. Uma, relativa ao fim ou objeto, pelo qual se considera uma virtude mais nobre que outra, enquanto ordenada a um bem maior. Outra, relativa ao sujeito, enquanto que participa mais ou menos desse hábito inerente. – Ora, quanto à primeira grandeza a graça santificante não é susceptível de aumento ou diminuição, pois por natureza a graça une o homem a Deus, sumo bem. – Mas, quanto ao sujeito, é susceptível de mais ou de menos, enquanto um é iluminado por ela mais perfeitamente que outro. Esta diversidade se explica, de certo modo, pelo grau de preparação do sujeito, para a graça; pois quem se prepara melhor recebe a graça mais abundante. Mas esta não pode ser considerada como a razão primeira de tal diversidade; pois a preparação para a graça não depende do homem, senão enquanto o seu livre arbítrio é preparado por Deus. Por onde, a causa primeira dessa diversidade deve ser procurada em Deus mesmo, que dispensa diversamente os dons da sua graça para, dos diversos graus dela, resultar a beleza e a perfeição da Igreja. Assim como estabeleceu os diversos graus dos seres para o universo ser perfeito. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – A cada um foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo – e de ter enumerado as diversas graças, acrescenta: Para consumação dos santos, para edificar o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O cuidado divino pode ser tomado em duplo sentido. – Primeiro, como o ato mesmo divino, simples e uniforme. E assim, aplica-se igualmente a todos, porque por um ato simples dispensa os dons maiores e os menores. – De outro modo, pode ser considerado relativamente ao que as criaturas dele recebem, e daí as desigualdades. Pois, Deus, cuidando das criaturas, dá a umas maiores dons que a outras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede quanto ao primeiro modo da grandeza da graça. Pois ela não pode ser maior por nos ordenar para um bem maior, mas porque nos ordena mais ou menos, a participar, mais ou menos, do mesmo bem. Porquanto o sujeito pode participar, mais intensa ou remissamente, da graça mesma, ou da glória final.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vida natural, constituindo a substancia mesma do homem, não é suscetível de mais nem de menos. Ao passo que, da vida da graça o homem participa acidentalmente, e portanto pode tê-la mais ou menos.

Art. 5 – Se o homem pode saber que tem a graça.

(I Sent., dist. XVII, a. 4; III, dist. XXXIII, q. 1.a. 2, ad 1; IV, dist. IX, q. 1, a. 3, qª 2; dist. XXI, q. 2, a. 2, ad 2; De Verit., q. 10, a. 10; II Cor., cap. XII, lect. I; cap. XIII, lect. II).

O quinto discute-se assim. – O homem pode saber que tem a graça.

1. – Pois, a graça está, por sua essência, na alma. Ora, a alma tem conhecimento certíssimo do que nela está, essencialmente, como se vê claro em Agostinho. Logo, a graça pode ser certissimamente conhecida por quem a possui.

2. Demais. – Como a ciência, também a graça é dom de Deus. Ora, quem recebeu de Deus a ciência, sabe que a tem conforme a Escritura: O Senhor me deu a verdadeira ciência destas coisas. Logo, por igual razão, quem recebeu de Deus a graça sabe que a tem.

3. Demais. – O lume é mais cognoscível que as trevas; porque, segundo o Apóstolo, tudo o que se manifesta é luz. Ora, o pecado, que é a treva espiritual, o pecador pode saber com certeza que o tem. Logo, com maior razão, a graça, que é a luz espiritual.

4. Demais. – O Apóstolo diz: 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. Ora, a graça é o primeiro dom de Deus. Logo, quem recebe a graça, pelo Espírito Santo, sabe quem, pelo mesmo, ela lhe foi dada.

5. Demais. – Foi dito a Abraão, por parte do Senhor: Agora conheci que temes a Deus, i. é, te fiz conhecer. Ora, esse lugar se refere ao temor casto, que não vai sem a graça. Logo, o homem pode saber que a tem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não sabe o homem se é digno de amor ou de ódio. Ora, a graça santificante torna o homem digno do amor de Deus. Logo, ninguém pode saber se tem a graça santificante.

SOLUÇÃO. – De três modos podemos conhecer um objeto. Primeiro, pela revelação. E assim, alguém pode saber se está em graça; pois Deus o revela, às vezes a certos, por um privilégio especial, para já nesta vida, comecem a gozar a alegria da segurança, e prossigam, mas confiante e fortemente, nas suas obras magníficas, e suportem os males da vida presente. Assim, foi dito a Paulo: Basta-te a minha graça.

De outro modo, o homem pode conhecer um objeto, por si mesmo e com certeza. E então, ninguém pode saber que tem a graça. Pois, só podemos ter certeza do que podemos julgar pelo seu princípio próprio. Assim, temos certeza das conclusões demonstrativas, pelos princípios indemonstráveis universais; pois ninguém pode saber que tem a ciência de uma conclusão, se ignorar o princípio. Ora, o princípio da graça e o seu objeto é Deus mesmo que, por causa da sua excelência, é-nos desconhecido, conforme aquilo da Escritura: Com efeito, Deus é grande, que sobre excede à nossa ciência. Portanto, não podemos conhecer com certeza a sua presença nem a sua ausência em nós, segundo a Escritura: Se ele vier a mim, eu o não verei; se for eu o não perceberei. Logo, o homem não pode julgar com certeza se tem a graça, consoante à Escritura: Pois, nem ainda eu me julgo a mim mesmo; pois, o Senhor é quem me julga.

De terceiro modo, conhecemos um objeto conjecturalmente, por certos sinais. E desta maneira podemos saber que temos a graça, percebendo que pomos em Deus o nosso prazer e desprezamos as coisas mundanas e não tendo consciência de nenhum pecado mortal. E neste sentido, pode-se entender

o lugar da Escritura: Eu darei ao vencedor o maná escondido, o qual não conhece senão quem no recebe. Porque, quem o recebe o sabe, por experiência da sua doçura, a qual não a sente quem não o recebe. Mas tal conhecimento é imperfeito. Por isso o Apóstolo diz: De nada me argúi a consciência; mas nem por isso me dou por justificado. Pois, como diz outro lugar da Escritura: Quem é que conhece os seus delitos? Purifica-me dos que me são ocultos, e perdoa ao teu servo os alheios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que está essencialmente na alma é conhecido por conhecimento experimental, enquanto o homem descobre, pelos seus atos, os princípios internos que os produzem. Assim, percebemos a vontade, querendo, e a vida, pelos atos vitais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essencialmente, a ciência dá ao homem a certeza sobre o seu objeto; do mesmo modo, a fé torna-o certo do seu. E isto, porque a certeza pertence à perfeição do intelecto, onde existem os dons referidos. Portanto, quem tem a ciência ou a fé está certo de as ter. Não se dá o mesmo, porém, com a graça, com a caridade e dons semelhantes, que aperfeiçoam a potência apetitiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado tem, como princípio o objeto, um bem mutável, que nos é conhecido. Ao passo que o objeto ou o fim da graça é-nos desconhecido, por causa da imensidade da sua luz, segundo a Escritura: Habita numa luz inacessível.

RESPOSTA À QUARTA. – O Apóstolo, nesse lugar, se refere aos dons da glória que nos são dados em esperança. Ora, nós os conhecemos certissimamente pela fé, embora não saibamos com certeza que temos a graça pela qual podemos merecê-los. – Ou pode-se dizer que se refere a um conhecimento privilegiado, dado pela revelação. Por isso, acrescenta: Porém Deus nos revelou a nós pelo seu Espírito.

RESPOSTA À QUINTA. – Essa palavra dita a Abraão pode se referir ao conhecimento experimental, derivado da verificação da obra realizada. Pois, pela obra que fez, Abraão podia conhecer experimentalmente que tinha o temor de Deus. – Ou também pode referir-se à revelação.

Questão 113: Da justificação do ímpio, que é efeito da graça operante.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da graça. E primeiro, da justificação do ímpio, efeito da graça operante. Segundo, do mérito, efeito da graça cooperante.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se a justificação do ímpio é a remissão dos pecados.

(Infra, a. 6 ad I; IV **Sent.**, dist. XVII, q. 1, a. 1, q^a 1; **De Verit.**, q. 28, a. 1).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio não é a remissão dos pecados.

1. – Pois, o pecado se opõe não só à justiça, como a todas as virtudes, segundo do sobredito resulta. Ora, a justificação implica um certo movimento para a justiça. Logo, nem toda remissão do pecado é justificação, pois todo movimento se realiza entre dois termos contrários.

2. Demais. – Um objeto tira o seu nome do que tem em si de mais importante, como diz Aristóteles. Ora, a remissão dos pecados se opera, principalmente, pela fé, conforme aquilo da Escritura: a caridade cobre todos os delitos. Logo, a remissão dos pecados devia ser denominada, antes, pela fé ou pela caridade, do que pela justiça.

3. Demais. – A remissão dos pecados parece significar o mesmo que vocação; ora, é chamado quem está distante, e o pecado é que nos torna distante de Deus. Ora, a vocação precede à justificação, conforme a Escritura: Aos que chamou a estes também justificou. Logo, a justificação não é a remissão dos pecados.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura: Aos que chamou a estes também justificou – diz a Glosa: pela remissão dos pecados. Logo, esta é a justificação.

SOLUÇÃO. – A justificação, em acepção passiva, implica um movimento para a justiça, assim como a calefação, para o calor. E como a justiça implica, por essência, a retidão da ordem, pode ser tomada em duplo sentido. – Primeiro, enquanto implica a ordem reta no ato mesmo do homem. E então, a justiça é considerada como virtude. Quer seja uma virtude particular, que ordena a retidão dos atos de um homem relativamente aos de outro; quer seja a justiça legal, que ordena essa retidão, relativamente ao bem comum do povo, como está claro em Aristóteles. – Noutra sentido, a justiça implica uma certa retidão da ordem na disposição mesma interna do homem, fazendo com que a sua faculdade suprema se submeta a Deus, e a essa faculdade, i. é, à razão se sujeitem as faculdades inferiores da alma. E a essa disposição o Filósofo dá o nome de justiça metaforicamente dita. Ora, esta justiça pode realizar-se no homem de duplo modo. – Primeiro, como simples geração, que se opera pela passagem da privação para a forma. E neste sentido, a justificação poderia convir mesmo a quem não estivesse em pecado e, nesse estado, recebesse de Deus a justiça. Assim, diz-se que Adão recebeu a justiça original. – De outro modo, essa justiça pode realizar-se no homem, conforme ao movimento da razão, que vai de um termo para o seu contrário. E deste modo, a justificação implica uma certa mudança do estado de injustiça para o da referida justiça. E é neste sentido que se trata agora da justificação do ímpio, conforme aquilo do Apóstolo: Ao que não obra e crê naquele que justifica ao ímpio, a sua fé lhe é imputada à justiça, segundo o decreto da graça de Deus. E como um movimento tira a sua denominação, mais do seu termo de origem, do que do de chegada, esse passar do estado de injustiça para o da justiça, pela remissão do pecado, recebe a sua denominação do termo de chegada, e se chama justificação do ímpio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo pecado, por isso mesmo que implica uma certa desordem da mente não sujeita a Deus, pode chamar-se injustiça, contrária à justiça em questão, conforme aquilo da Escritura: Todo o que comete um pecado comete igualmente uma iniquidade, porque o pecado é uma iniquidade. E assim, à remoção de qualquer pecado chama-se justificação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé e a caridade implicam uma ordem especial da mente humana para Deus, pelo intelecto e pelo afeto. Ao passo que a justiça implica, em geral, a retidão total da ordem. Por isso, essa mudança tira a sua denominação, antes, da justiça, que da caridade ou da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vocação depende do auxílio de Deus, que move interiormente e excita a alma a abandonar o pecado. Essa moção de Deus, porém, não é a remissão mesma do pecado, mas a sua causa.

Art. 2 – Se, para a remissão da culpa, que é a justificação do ímpio, é necessária a graça infusa.

(II Sent., dist, q. 1, a. 3, q^a 1; De Verit., q. 28, a. 2; Ad Ephes., cap. V, lect. V).

O segundo discute-se assim. – Parece que, para a remissão da culpa, que é a justificação do ímpio, não é necessária a graça infusa.

1. – Pois, podemos ser removidos de um contrário, sem por isso sermos levados para o outro, se esses contrários forem mediatos. Ora, o estado da culpa e o da graça são contrários mediatos; pois, no meio, está o estado de inocência, em que o homem não tem a graça nem a culpa. Logo, pode a alguém ser-lhe remitida a culpa sem que alcance a graça.

2. Demais. – A remissão da culpa consiste em Deus não mais no-la imputar, conforme a Escritura: Bem aventurado o homem a quem o Senhor não imputou o pecado. Ora, a infusão da graça produz algum efeito em nós, como já se estabeleceu. Logo, a infusão da graça não é necessária à remissão da culpa.

3. Demais. – Ninguém pode estar sujeito simultaneamente a dois contrários. Ora, certos pecados, como a prodigalidade e a avareza, são contrários. Logo, quem é escravo do pecado da prodigalidade não o é, ao mesmo tempo, da avareza, embora possa acontecer estivesse antes a ela sujeito. Portanto, pecando pelo vício da prodigalidade, livra-se do pecado da avareza e, por conseqüência, algum pecado se remite, sem a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça.

SOLUÇÃO. – O homem, pecando, ofende a Deus, como do sobredito resulta. Ora, a nenhum ofensor se lhe remite a ofensa senão depois de pacificado o seu ofendido. Assim também, se o pecado nos é perdoado, por Deus ter reatado conosco a sua paz, consistente no amor com que nos ama. Ora, o amor de Deus, no tocante ao ato divino, é eterno e imutável; deixa porém às vezes de imprimir em nós o seu efeito, segundo dele nos afastamos ou o recuperamos. E esse efeito do divino amor em nós, excluído pelo pecado, é a graça, que nos torna dignos da vida eterna e que perdemos pelo pecado mortal. Portanto, não se pode conceder a remissão da culpa sem haver a infusão da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É mais difícil, ofendido, remitirmos a ofensa, do que simplesmente não odiar a quem não nos ofendeu. Pois, podemos nem amar nem odiar a outrem. Mas a quem nos ofendeu, só por uma especial benevolência podemos perdoar-lhe a ofensa. Ora, a benevolência de Deus para com o homem é recuperada pelo dom da graça. Por onde, embora, antes de ter pecado, pudesse viver sem graça e sem culpa, contudo, depois do pecado, não pode estar isento de culpa, sem a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor de Deus consiste, não só num ato da divina vontade, mas implica ainda um certo efeito da graça, como já dissemos. Assim também, é por um efeito produzido no pecador, que Deus não lhe imputa o seu pecado; e isso Deus o faz por amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, se, para sair do estado de pecado, bastasse cessar de cometê-lo, a Escritura não teria feito senão nesta advertência: Filho, pecaste; não recomeces. Mas, como não basta, ela acrescenta: E ora para que te sejam perdoados os pecados passados. Ora, transitório pelo seu ato, o pecado permanece pelo reato, como já dissemos. Por onde, em que passa dos pecados de um vício para os do vício contrário, já não existe atualmente o pecado passado, mas, só o seu reato. E portanto, nessa pessoa existe o reato de um e outro pecado. Logo, não é o afastamento de Deus, fundamento do reato dos pecados, que os torna entre si contrários.

Art. 3 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção do livre arbítrio.

(II Sent., dist. XXVII, a. 2, ad 7; IV, dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 2; De Verit., q. 28, a. 3,4; In Ioan., cap. IV, lect II; Ad Ephes., cap. V, lect V).

O terceiro discute-se assim. – Parece que, para a justificação do ímpio, não é necessária nenhuma moção do livre arbítrio.

1. – Pois, vemos que o sacramento do batismo justifica as crianças, e, as vezes, mesmo os adultos, sem qualquer moção do livre arbítrio. Pois, diz Agostinho, estando um seu amigo sofrendo de febres: jazia, já havia tempo, sem sentidos e com suores letais; e, desesperado, foi, sem o saber, batizado e regenerou-se; ora, isto se faz pela graça santificante. Porém, Deus não fez depender o seu poder, dos sacramentos. Logo, pode também, sem eles, e sem qualquer moção do livre arbítrio, justificar o homem.

2. Demais. – Dormindo, o homem não tem o uso da razão, sem o qual não pode haver moção do livre arbítrio. Ora, Salomão, dormindo, obteve de Deus o dom da sabedoria, como diz a Escritura. Logo, pela mesma razão, o dom da graça justificante é, às vezes, dado por Deus ao homem, sem haver neste a moção do livre arbítrio.

3. Demais. – A mesma causa, que produz a graça, a conserva. Pois, diz Agostinho: o homem deve converter-se para Deus de modo a ser justificado sempre por ele. Ora, sem a moção do livre arbítrio, o homem conserva a graça. Logo, pode, sem essa moção, ter sido inicialmente infundida.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, não é possível aprender sem a moção do livre arbítrio; pois quem aprende aceita a doutrina de quem ensina. Logo, ninguém vai a Deus só pela graça santificante, sem a moção do livre arbítrio.

SOLUÇÃO. – A justificação do ímpio Deus a opera movendo-o para a justiça. Pois, Ele é quem justifica o ímpio, no dizer da Escritura. Ora, os seres todos Deus os move segundo a natureza de cada um. Assim, vemos que, dos seres naturais, move os pesados diferentemente dos leves, segundo as naturezas diversas deles. Assim também move o homem para a justiça, de conformidade com a condição da natureza humana. Ora, por natureza, o homem é dotado do livre arbítrio. Logo, Deus não o move para a justiça, sem a moção do livre arbítrio, de que o homem tem o uso. Mas lhe infunde o dom da graça justificante, movendo, simultaneamente, o livre arbítrio, nos seres capazes dessa moção, para receberem o dom da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As crianças, não sendo capazes da moção do livre arbítrio, Deus as move para a justiça, pela só informação da alma delas. Mas isso não se opera sem o sacramento. Pois, como o pecado original, de que são justificadas, não as contaminou por vontade própria delas, mas pela sua origem carnal, por isso a graça de Cristo se lhe infunde por regeneração espiritual. E o mesmo se dá com os furiosos e os loucos, que nunca tiveram o uso do livre arbítrio. Pode, porém uma pessoa ter tido o uso do livre arbítrio, e depois perdê-lo, por doença ou durante o sono. E essa não recebe a graça santificante por meio do batismo exteriormente ministrado, ou por outro qualquer sacramento, sem ter feito, antes, o propósito de recebê-lo; e o que não pé possível sem o uso do livre arbítrio. Foi assim, deste modo, que foi regenerado aquele a quem se refere Agostinho; pois, tendo, antes, consentido no batismo, recebeu-o depois.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também Salomão, dormindo, não mereceu nem recebeu a sabedoria; somente foi-lhe revelado que, conforme ao seu desejo anterior, Deus lhe infundira. E por isso, diz a Escritura, da pessoa dele; Desejei e foi-me dado o sentido. – Ou se pode dizer que o sono de Salomão não foi natural, mas, profético, consoante à Escritura: Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos; em cujo caso é possível usar do livre arbítrio. – E contudo, deve saber-se que o dom da sabedoria e o da graça justificante não tem o mesmo fundamento. Pois, aquele ordena principalmente o homem para o bem, objeto da vontade; por isso é movido para tal bem por uma moção da vontade, dependente do livre arbítrio. Ao passo que a sabedoria aperfeiçoa o intelecto, que procede à vontade; por onde, sem o movimento completo do livre arbítrio o intelecto pode ser iluminado pelo dom da sabedoria. Assim também vemos que, durante o sono, recebe o homem certas revelações, como diz a Escritura: Quando cai sopor sobre os homens, e estão dormindo no seu leito, então abre os ouvidos dos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que devem fazer.

DONDE A RESPOSTA Á TERCEIRA. – Pela infusão da graça santificante dá-se uma como transformação da alma humana; e portanto, é necessário uma moção própria dela, que a mova de conformidade com a sua natureza. Ao passo que a conservação da graça não precisa de nenhuma transformação, e portanto de nenhuma moção da alma, mas só, da continuidade do influxo divino.

Art. 4 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção da fé.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 3; De Verit., q. 28, a. 4; Ad Ephes., cap. II, lect. III).

O quarto discute-se assim. – Parece que para a justificação do ímpio não é necessária a moção da fé.

1. – Pois, se o homem é justificado pela fé, pode sê-lo também por outras virtudes, como o temor, do qual diz a Escritura: O temor do Senhor lança fora o pecado; porque aquele que está sem temor não poderá ser justificado. E também pela caridade: Perdoados lhe são seus muitos pecados, porque amou muito. E ainda, pela humildade: Deus resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes. E enfim, pela misericórdia: Os pecados purificam-se pela misericórdia e pela fé. Logo, para a justificação do ímpio não é mais necessária a moção da fé do que a das virtudes referidas.

2. Demais. – O ato de fé não é necessário para a justificação, senão enquanto, por ela, o homem conhece a Deus. Ora, pode conhecer a Deus também por outros modos, como, pelo conhecimento natural e pelo dom da sabedoria. Logo, não é necessário o ato de fé, para a justificação do ímpio.

3. Demais. – São diversos os artigos da fé. Se pois, o ato de fé fosse necessário à justificação do ímpio, seria necessário o homem ter presente ao espírito todos os artigos da fé, no momento de ser justificado.

Ora, isto é impossível, pois tal conhecimento demanda longo tempo. Logo, parece que o ato de fé não é necessário à justificação do ímpio.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Justificados, pois, pela fé, tenhamos paz com Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a moção do livre arbítrio é necessária para a justificação do ímpio, pois a alma do homem é movida por Deus. Ora, Deus move a alma humana convertendo-a para si, como diz a Escritura, segundo outra versão: Ó Deus, tu voltado para nós, nos darás vida. Por onde, para a justificação do ímpio, é necessária a moção da alma, que a faz converter-se para Deus. Ora, a conversão para Deus dá-se, primeiramente, pela fé, conforme à Escritura: É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Logo, a moção da fé é necessária à justificação do ímpio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A moção da fé não é perfeita senão informada pela caridade; por isso, na justificação do ímpio essa moção é simultânea com a da caridade. Ora, o livre arbítrio é movido para Deus afim de se lhe sujeitar; e, por isso, também concorre para tal fim o ato do temor filial e o da humildade. Pois, pode se dar que um mesmo ato do livre arbítrio respeita a diversas virtudes, enquanto uma ordena e outra seja ordenada, na medida em que o ato é susceptível de se ordenar para fins diversos. Ora, o ato de misericórdia vai contra o pecado, a modo de satisfação, e assim é consecutivo à justificação; ou a modo de preparação, enquanto que os misericordiosos alcançarão misericórdia; e então pode preceder à justificação. Ou enfim, pode concorrer para esta, de par com as virtudes referidas, enquanto a misericórdia está incluída no amor do próximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo conhecimento natural o homem não se converte para Deus, como objeto da beatitude e causa da justificação. Por isso, tal conhecimento não basta para a justificação, Quanto ao dom da sabedoria, ele pressupõe o conhecimento da fé, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Apóstolo, ao que crê naquele que justifica ao ímpio, a sua fé lhe é imputada à justiça, segundo o decreto da graça de Deus. Por onde é claro, que, para a justificação do ímpio é necessário o ato de fé, afim de ele crer que Deus justificou o homem pelo mistério de Cristo.

Art. 5 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção do livre arbítrio contra o pecado.

(III, q. 86, a. 2; IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 4; III Cont., Gent., cap. CLVIII; De Verit., q. 28, a. 5).

O quinto discute-se assim. – Parece que, para a justificação do ímpio, não é necessária a moção do livre arbítrio contra o pecado.

1. – Pois, só a caridade basta para delir o pecado, segundo a Escritura: A caridade cobre todos os delitos. Ora, o objeto da caridade não é o pecado. Logo, não é necessária, contra este, a moção do livre arbítrio, para justificação do ímpio.

2. Quem marcha para a frente não deve olhar para traz, conforme aquilo do Apóstolo: Esquecendo-me, por certo, do que fica para traz, e avançando-me ao que resta para o diante, prossigo, segundo o fim proposto, ao prêmio da soberana vocação. Ora, a quem busca a justiça atrás lhe ficam os pecados passados. Logo, deve esquecê-los, nem deve para eles se voltar, por moção do livre arbítrio.

3. Demais. – Na justificação do ímpio não se remite um pecado sem remitir o outro, pois é ímpio esperar de Deus meio perdão. Se, pois, para justificar-se, o ímpio tivesse de mover o seu livre arbítrio contra o pecado, será necessário ter presente no espírito todos os seus pecados. Ora, isso é absurdo, quer porque demandaria muito tempo uma tal atividade do pensamento; quer, porque o pecador não poderia obter vênias dos pecados de que se esqueceu. Logo, o movimento do livre arbítrio, contra o pecado, não é necessário, para a justificação do ímpio.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Eu disse: Confessarei ao Senhor contra mim a minha injustiça; e tu me perdoaste a impiedade do meu pecado.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a justificação do ímpio é uma moção pela qual a alma humana é levada por Deus, do estado do pecado, para o da justiça. Por onde, há de necessariamente o espírito, pela moção do livre arbítrio, comportar-se, em relação a ambos os extremos, como se comporta um corpo, movido localmente por um motor, em relação aos dois termos do movimento. Ora, é manifesto que, no movimento local, o corpo movido se afasta do termo de origem e se aproxima do termo final. Por onde necessariamente, alma humana, justificada, afasta-se pela moção do livre arbítrio, do pecado e aproxima-se da justiça. Ora, em se tratando da moção do livre arbítrio, o afastamento e a aproximação identificam-se com o detestar e o desejar. Pois, diz Agostinho, expondo aquilo da Escritura – o mercenário, porém foge: - Os nossos afetos são moções da alma; a alegria é uma dilatação da alma; o temor, a sua fuga; aproxima-se a vossa alma, quando desejais; foge, quando temeis. Logo, na justificação do ímpio, há de haver dupla moção do livre arbítrio. Uma, pelo desejo, tende para a justiça de Deus; e outra, pela qual detesta o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio de uma mesma virtude buscar um dos opostos e fugir de outro. Por onde, à caridade pertence, tanto amar a Deus, como detestar o pecado, pelo qual a alma se separa de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao passado o homem não deve voltar-se com amor. Mas, é melhor esquecê-lo para não se lhe apegar. Deve porém tê-lo presente, afim de detestá-lo; e assim dele se afastar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No tempo precedente à justificação, é preciso o homem detestar cada um dos pecados, que cometeu, e dos quais tenha lembrança. E dessa consideração precedente, resulta, na alma, uma certa moção que detesta universalmente todos os pecados cometidos. Entre os quais também se incluem os caídos no esquecimento. As disposições do pecador são então tais, que teria contrição, mesmo dos pecados de que não se lembra, se eles lhe ocorressem à memória. E esse movimento concorre para a justificação.

Art. 6 – Se a remissão dos pecados deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.

(IV. Sent., dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 5).

O sexto discute-se assim. – Parece que a remissão dos pecados não deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.

1. – Pois, a substância de um ser não se inclui entre os elementos necessários à sua existência; assim o homem não deve ser enumerado com a sua alma e o seu corpo. Ora, a justificação mesma do ímpio é a

remissão dos seus pecados, como já se disse. Logo, tal remissão não deve enumerada entre as condições exigidas à justificação do ímpio.

2. Demais. – A infusão da graça se identifica com a remissão da culpa, assim como a iluminação, com a exclusão das trevas. Ora, um objeto não deve ser enumerado consigo mesmo. Logo, a remissão da culpa não deve ser enumerada com a infusão da graça.

3. Demais. – A remissão dos pecados resulta da moção do livre arbítrio para Deus e contra o pecado, como o efeito, da causa; pois, os pecados são perdoados pela fé e pela contrição. Ora, um efeito não deve ser enumerado junto com a sua causa; porque as partes constitutivas de uma determinada enumeração são simultâneas por natureza. Logo, a remissão da culpa não deve fazer parte da mesma enumeração em que entram as condições exigidas para a justificação do ímpio.

Mas, *em contrário*, na enumeração dos elementos constitutivos de um ser não se deve omitir o fim, que é o mais importante em qualquer ser. Ora, a remissão dos pecados é o fim, na justificação do ímpio, conforme à Escritura: Todo este fruto se reduz a que seja tirado o seu pecado. Logo, a remissão dos pecados deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.

SOLUÇÃO. – Quatro condições são exigidas para a justificação do ímpio: a infusão da graça, a moção do livre arbítrio para Deus, por meio da fé; a moção do livre arbítrio contra o pecado, e a remissão da culpa. E a razão disto está como já dissemos, em ser a justificação uma moção pela qual a alma é movida por Deus, passando do estado da culpa para o da justiça. Ora, qualquer moção, pela qual um ser move outro, requer as três condições seguintes. Primeiro, a moção do motor; segunda, o movimento do móvel; terceira, a consumação do movimento, i. é, a consecução do fim. Ora, a moção divina é a graça divina. A moção do livre arbítrio é dupla, compreendendo o afastamento do termo de origem e a aproximação do termo de chegada. A consumação, ou a consecução do termo deste movimento, se realiza pela remissão da culpa; e, então se consuma a justificação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que a justificação do ímpio é a remissão mesma dos pecados, porque todo movimento se especifica pelo seu termo. Contudo, a consecução desse termo exige muitas outras condições, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infusão da graça e a remissão da culpa podem ser consideradas à dupla luz – Primeiro, quanto à substância mesma do ato; e então, identificam-se; pois, pelo mesmo ato porque Deus concede a graça perdoa a culpa. – Segundo, quanto aos seus objetos. E então, a culpa delida difere da graça infusa; assim como, nos seres naturais, a geração e a corrupção diferem, embora o gerar-se de um ser seja o corromper-se de outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se trata agora da divisão de um gênero em suas espécies, caso em que as partes da divisão não de existir simultaneamente. Mas da diferença entre os elementos exigidos para um ente ser completo; e nesse caso, podem uns ser anteriores ao outro, porque os elementos e as partes de um composto podem ser anteriores uns aos outros.

Art. 7 – Se a justificação do ímpio é instantânea ou sucessiva.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 5, q^a 2, 3; De Verit., q. 28, a. 2, ad 10: a.9).

O sétimo discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio não é instantânea, mas sucessiva.

1. – Pois, como já se disse, para a justificação do ímpio é necessária a moção do livre arbítrio. Ora, o ato deste é escolher; o que preexige a deliberação do conselho, como já se estabeleceu. Ora, a deliberação, implicando um certo discurso, que supõe a sucessão, parece que a justificação do ímpio é sucessiva.

2. Demais. – O movimento de livre arbítrio suplica uma reflexão atual. Ora, é impossível inteligir muitos objetos simultânea e atualmente, como na Primeira Parte se estabeleceu. E como na justificação do ímpio exigimos a moção do livre arbítrio para objetos diversos, isto é, para Deus e contra o pecado, parece que tal justificação não pode ser instantânea.

3. Demais. – Uma forma susceptível de mais e de menos é recebida sucessivamente pelo sujeito, como bem o demonstra o caso da brancura e da negrura. Ora, a graça é susceptível de mais e de menos, como já se estabeleceu. Logo, não é recebida instantaneamente pelo sujeito. E como, para a justificação do ímpio, é necessária a infusão da graça, parece que ela não pode ser instantânea.

4. Demais. – A moção do livre arbítrio, que concorre para a justificação do ímpio, é meritória; e portanto, há de necessariamente proceder da graça, sem a qual não há nenhum mérito, como a seguir se dirá. Ora, um ser recebe, primeiro, a sua forma, para depois, por meio dela, agir. Logo, primeiro, é infundida a graça, para, depois, o livre arbítrio mover-se para Deus e detestar o pecado. Logo, a justificação é total e simultânea

5. Demais. – Se a graça é infundida na alma, há de necessariamente, haver um momento em que ela aí começou a existir. Semelhantemente, se a culpa é perdoada, há de, por força, haver um último instante em que o homem ainda está no estado da culpa. Ora, não pode ser o mesmo instante para os dois casos, porque, então, dois contrários coexistiriam. Logo, é necessário sejam os dois instantes sucessivos, devendo então haver, entre eles, conforme diz o Filósofo, um tempo médio. Logo, a justificação não é totalmente simultânea, mas sucessiva.

Mas, *em contrário*, a justificação do ímpio se faz pela graça do Espírito Santo, justificante. Ora, o Espírito Santo advém subitamente ao espírito do homem, conforme a Escritura: E de repente veio do céu um estrondo, como de vento, que assoprava com ímpeto. Ao que diz a Glosa: a graça do Espírito Santo não conhece a lentidão dos grandes esforços. Logo, a justificação do ímpio não é sucessiva, mas instantânea.

SOLUÇÃO. – A justificação do ímpio consiste total e originalmente na infusão da graça, pela qual é movido o livre arbítrio e perdoada a culpa. Ora, essa infusão se dá instantaneamente e sem sucessão. E a razão é a seguinte. Uma forma não se imprime subitamente num sujeito, que para ela não está disposto, precisando, por isso, o agente de tempo para dispor o sujeito. Por onde vemos que, logo que a matéria está disposta, por uma alteração precedente, ela se une à forma substancial. Pela mesma razão, como um corpo diáfano tem, por si mesmo, disposição para receber a luz, é subitamente iluminado por um corpo atualmente lúcido. Ora, segundo já dissemos, Deus, para infundir a graça na alma, não exige outra disposição senão a que Ele mesmo produz. Mas essa disposição, suficiente à recepção da graça. Ele a opera, ora subitamente; ora, paulatina e sucessivamente, como já dissemos. Pois, o que impede um agente natural de dispor a matéria é alguma desproporção entre a resistência da matéria e a virtude do agente. E por isso, vemos que quanto mais forte for a virtude do agente, tanto mais prontamente

disporá a matéria. Ora, o poder divino é infinito. Pode, pois, dispor subitamente, para a forma qualquer matéria criada; e com maior razão o livre arbítrio do homem, cuja moção pode, por natureza, ser instantânea. Por onde, a justificação do ímpio Deus a opera instantaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A moção do livre arbítrio, que concorre para a justificação do ímpio, é um consentimento em detestar o pecado e converter-se para Deus; e esse consentimento é dado instantaneamente. Pode, porém, às vezes, preceder alguma deliberação, que não é da substância da justificação, mas via para a mesma; assim como o movimento local é uma via para a iluminação, e a alteração, para a geração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos na Primeira Parte, nada impede serem atual e simultaneamente pensados dois objetos, que, de certo modo, se unificam. Assim, simultaneamente inteligimos o sujeito e o predicado, enquanto unidos para formar uma só afirmação. Do mesmo modo, o livre arbítrio pode mover-se simultaneamente para dois objetos, sendo um ordenado para o outro. Ora, a moção do livre arbítrio contra o pecado se ordena para o que o leva para Deus; pois o homem detesta o pecado por ser contrário a Deus, com quem quer unir-se. Por onde, o livre arbítrio, na justificação do ímpio, simultaneamente detesta o pecado e se converte para Deus; assim como um corpo, afastando-se de um lugar, aproxima-se, simultaneamente, de outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A razão de uma forma não ser recebida, instantaneamente por uma certa matéria, não é ser essa forma susceptível demais e de menos. Pois então, também a luz não seria recebida instantaneamente pelo ar, que pode ser mais ou menos iluminado. Mas se deve buscar a razão na disposição da matéria ou do sujeito, como já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – No mesmo instante em que recebe a sua forma, o ser começa a agir, de conformidade com ela; assim como o fogo, desde que foi gerado, move-se para cima e, se o seu movimento fosse instantâneo, atingiria o seu lugar imediatamente. Ora, o movimento do livre arbítrio, que é o querer, não é sucessivo, mas instantâneo. Logo, não é necessário seja a justificação do ímpio sucessiva.

RESPOSTA À QUINTA. – A sucessão de dois contrários, no mesmo sujeito, deve ser considerada diferentemente, segundo se trata de seres sujeitos ou não ao tempo. – Assim, pois, nos sujeitos ao tempo, não há lugar para um último instante, em que a forma anterior ainda permanece no sujeito; há porém, para um último tempo e para um primeiro instante em que a forma subsequente já está presente na matéria ou no sujeito. A razão disso é que, no tempo, não é possível haver um instante imediatamente precedente a outro. Pois, o tempo não se compõe de instantes consecutivos, como de pontos consecutivos não se compõe a linha, segundo o prova Aristóteles. Contudo, o tempo é limitado pelo instante. Por onde, durante todo o tempo precedente, em que um ser se move para uma determinada forma, permanece ligado à forma oposta. Só no último instante desse tempo, que é o primeiro do tempo seguinte, une-se à forma, que constitui o termo do movimento. – Mas, é diferente o caso dos seres fora do tempo. Pois, se há alguma sucessão de sentimento ou de pensamentos, p. ex., nos anjos, ela se mede por um tempo, não contínuo, mas, discreto, porque as realidades mesmas, que são medidas, não são contínuas, conforme estabelecemos na Primeira Parte. Por onde, em tais casos, há lugar para um último instante, em que subsistia o estado anterior e um primeiro em que já existe o estado subsequente. Nem é necessário haver um tempo médio, por não haver, no caso, continuidade do tempo, que o exigiria. – Ora, a alma humana, justificada, está por essência fora do tempo, embora lhe esteja acidentalmente sujeita, por inteligir em dependência do contínuo e do tempo, por meio dos fantasmas, nos quais considera as espécies inteligíveis, como dissemos na Primeira Parte. Por onde, devemos considerar-lhe as mudanças de acordo com a condição dos movimentos temporais. E então,

diremos que não há um último instante, em que a alma ainda se conserve em estado de pecado, mas um último tempo. Ao contrário, há um primeiro instante, em que já está em estado de graça, enquanto que estava, em todo o tempo precedente, em estado de culpa.

Art. 8 – Se a infusão da graça é, na ordem da natureza, a primeira das condições exigidas para a justificação do ímpio.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1. A. 4; De Verit., q. 28, a. 7,8).

O oitavo discute-se assim. – Parece que a infusão da graça não é, na ordem da natureza, a primeira das condições exigidas para a justificação do ímpio.

1. – Pois, o afastamento do mal precede à prática do bem, conforme a Escritura: Desvia-te do mal e faz o bem. Ora, a remissão da culpa implica o afastamento do mal; ao passo que a infusão da graça, a perseguição no bem. Logo, a remissão da culpa é naturalmente anterior à infusão da graça.

2. Demais. – A disposição precede naturalmente à forma a que se destina. Ora, a moção do livre arbítrio é uma disposição para receber a graça. Logo, precede naturalmente a infusão dela.

3. Demais. – O pecado impede a alma de tender livremente para Deus. Ora, antes de se realizar um movimento, é preciso remover-lhe os obstáculos. Logo, a remissão da culpa e a moção do livre arbítrio contra o pecado são naturalmente anteriores à moção do livre arbítrio para Deus e à infusão da graça.

Mas, *em contrário*. – A causa é naturalmente anterior ao seu efeito. Ora, a infusão da graça é a causa de tudo o mais necessário à justificação do ímpio, como já se disse antes. Logo é naturalmente anterior.

SOLUÇÃO. – As quatro condições referidas, para a justificação do ímpio são simultâneas no tempo, pois essa justificação não é sucessiva, como já dissemos; mas, na ordem da natureza, uma é anterior às outras. Assim, nessa ordem, a primeira dentre elas é a infusão da graça; a segunda, a moção do livre arbítrio para Deus; a terceira, a moção do livre arbítrio contra o pecado; a quarta enfim, a remissão da culpa.

E a razão é que, em qualquer movimento vem naturalmente em primeiro lugar, a moção do motor; depois, a disposição da matéria, ou o movimento do móvel; e por último, o fim ou o termo do movimento, em que termina a moção do motor. Ora, a moção de Deus, enquanto motor, é a infusão da graça, como já dissemos; o movimento ou a disposição do móvel é a dupla moção do livre arbítrio; ultimamente, o termo ou o fim do movimento é a remissão da culpa, como do sobredito resulta. Por onde, em ordem natural, a infusão da graça vem em primeiro lugar, na justificação do ímpio. Em segundo, a moção do livre arbítrio para Deus. Em terceiro, a moção do livre arbítrio contra o pecado,; pois quem é justificado detesta o pecado, por ser contrário a Deus. Por isso, a moção do livre arbítrio para Deus procede naturalmente ao do livre arbítrio contra o pecado, pois aquele é a causa e a razão deste. Em quarto e último lugar, está a remissão da culpa, para a qual, como para o fim, se ordena essa transformação, segundo ficou dito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O afastamento e a aproximação do termo podem-se considerar à dupla luz. – Primeiro, relativamente ao móvel. E assim, naturalmente, o afastamento precede ao aproximar-se do termo. Pois, no móvel, o contrário excluído é anterior ao que o móvel busca, pelo seu movimento. – Quanto ao agente, porém dá-se o inverso. Pois, o agente, pela forma nele preexistente, age afim de remover o contrário. Assim como o sol, pela sua luz, age para remover as trevas; por isso, deve ele, antes de expulsar as trevas, iluminar. O ar iluminado, por seu lado; e segundo

a ordem natural deve, antes de receber a luz, purificar-se das trevas, embora esses dois fenômenos sejam temporalmente simultâneos. – E como a infusão da graça e a remissão da culpa dependem de Deus, que justifica, aquela é, na ordem da natureza, anterior a esta. Se porém considerarmos o homem justificado, dá-se o inverso: primeiro, na ordem da natureza, está a libertação da culpa e depois, a consecução da graça justificante. – Ou, pode-se dizer que os termos da justificação – a culpa como origem, e a justiça, como fim. Enquanto que a graça é a causa da remissão da culpa e da obtenção da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A disposição do sujeito precede, na ordem natural, à recepção da forma; é consecutiva, porém, à ação do agente, pela qual também o sujeito mesmo é disposto. Por onde, a moção do livre arbítrio precede naturalmente à consecução da graça; é consecutivo porém à infusão dela.

RESPOSTA Á TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, nos movimentos da alma, o que sobe ao principio da especulação, ou tende ao fim de uma ação, é absolutamente o primeiro. Mas, nos movimentos exteriores, a remoção do obstáculo precede à consecução do fim. E sendo a moção do livre arbítrio uma moção da alma, esta, primeira e naturalmente, há de mover-se para Deus, como para o fim, e depois remover o obstáculo do pecado.

Art. 9 - Se a justificação do ímpio é a máxima obra de Deus.

(III, q. 43, a. 4, ad 2; IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 5, q^a 1, ad 1, 2; dist. XLVI, q. 2, a. 1, q^a 3, ad 2; In Ioan., cap. XIV. Lect. III).

O nono discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio não é a máxima obra de Deus.

1. – Pois, pela justificação, o ímpio consegue a graça nesta vida. Ora, pela glorificação, seguimos a glória da pátria, que é maior. Logo, a glorificação dos anjos ou dos homens é obra maior que a justificação do ímpio.

2. Demais. – A justificação do ímpio ordena-se ao seu bem particular. Ora, o bem do universo é melhor que o de um só homem, como está claro em Aristóteles. Logo, maior obra é a criação do céu e da terra que a justificação do ímpio.

3. Demais. – Fazer algo do nada e sem a cooperação de nenhum agente, é maior obra que fazer uma coisa, de outra, como a cooperação de um paciente. Ora, a obra da criação faz algo do nada, e, portanto, sem a cooperação de nenhum agente. Ao passo que, na justificação do ímpio, Deus faz uma coisa, de outra, i. é, do ímpio, um justo. E há aí uma cooperação por parte do homem, porque há a moção do livre arbítrio, como já se disse. Logo, a justificação do ímpio não é a máxima obra de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: as suas misericórdias são sobre todas as suas obras. E a Coleta diz: Deus, que manifestas a tua onipotência sobretudo perdoando e fazendo misericórdia. E Agostinho expondo o lugar da Escritura – Fará outras coisas ainda maiores: - é maior obra fazer do ímpio um justo, que criar o céu e a terra.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer que uma obra é grande. – Quanto ao modo de agir e então a maior obra é a da criação, em que o ser foi feito do nada. – Ou quanto à grandeza da obra. E neste sentido maior obra é a justificação do ímpio, que termina pelo bem eterno da participação divina, do que a criação do céu e da terra, que termina no bem da natureza mutável. Por isso, Agostinho, depois

de ter dito, que maior obra é fazer do ímpio um justo, que criar o céu e a terra, acrescenta: O céu e a terra passarão; porém a salvação e a justificação dos predestinados permanecerão.

Mas é preciso não esquecer que há duas espécies de grandeza. – Uma é a de quantidade absoluta. E então, o dom da glória é maior que o da graça, justificava do ímpio. Por isso a glorificação dos justos é maior obra que a justificação do ímpio. – Outra espécie de grandeza é a de quantidade proporcional; assim, dizemos que um monte é pequeno e um grão de milho é grande. E então, o dom da graça justificava do ímpio é maior que o da glória, que beatifica o justo. Porque o dom da graça excede mais à dignidade do ímpio, que era digno da pena, que o dom da glória à dignidade do justo, que pelo fato mesmo de ter sido justificado é digno da glória. Por isso, Agostinho diz no mesmo lugar: Julgue quem puder, se é maior obra criar os anjos justos, que justifica os ímpios. Por certo, se ambos os casos exigem poder igual, o último exige maior misericórdia.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem do universo é melhor que o do indivíduo, um e outro considerados no mesmo gênero. Mas o bem da graça é, para o indivíduo, melhor que o da natureza, para todo o universo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao modo de agir, pelo qual a criação é a maior obra de Deus.

Art. 10 – Se a justificação do ímpio é obra milagrosa.

(I, q. 105, a. 7, ad 1; II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 3 ad 2; IV, dist. XVII, q. 1, a. 5).

O décimo discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio é obra milagrosa.

1. – Pois, as obras milagrosas são maiores que as não milagrosas. Ora, a justificação do ímpio é maior obra que as outras, que são milagrosas, como claramente o diz Agostinho no lugar referido. Logo, a justificação do ímpio é uma obra milagrosa.

2. Demais. – O movimento da vontade está na alma, como a inclinação natural, nos seres da natureza. E só operando milagrosamente é que Deus age sobre os seres naturais, contra a inclinação da natureza. Assim, quando dá a vista a um cego ou ressuscita um morto. Ora, a vontade do ímpio tende para o mal. Por onde, como Deus, ao justificar o homem, move-o para o bem, parece que a justificação do ímpio é milagrosa.

3. Demais. – Como a sabedoria, também a justiça é um dom de Deus. Ora, por milagre é que alguém subitamente e sem estudo, recebe de Deus a sabedoria. Logo, milagrosamente é o ímpio justificado por Deus.

Mas, *em contrário*. – As obras milagrosas são superiores ao poder natural. Ora, justificação do ímpio não o é, pois, diz Agostinho: O homem, por natureza, pode ter tanto a fé como a caridade; mas os fiéis, pela graça, é que tem a fé, como a caridade. Logo, a justificação do ímpio não é milagrosa.

SOLUÇÃO. – Costuma-se distinguir três elementos nas obras milagrosas. – Um, dependente do poder do agente, é que só o poder divino pode fazer milagres. Por isso, estes nos surpreendem de todo, como tendo uma causa oculta, conforme já dissemos na Primeira Parte. E assim, tanto a justificação do ímpio, como a criação do mundo e, universalmente, todas as obras que só a Deus cabe fazer, podem chamar-se milagrosas.

Em segundo lugar, em certas obras milagrosas, se dá que a forma impressa é superior ao poder natural da matéria de que se trata. Assim, na ressurreição de um morto, a vida excede o poder natural do corpo ressurreto. E a este respeito, a justificação do ímpio não é milagrosa, por ser naturalmente a alma capaz da graça. Pois, no dizer de Agostinho, por isso mesmo que é feita à imagem de Deus, a graça a torna capaz de ver a Deus.

Em terceiro lugar, há, nas obras milagrosas, algo de contrário à ordem habitual e ordinária, segundo a qual a causa produz o efeito. Assim, quando um doente adquire subitamente a saúde perfeita, contra o curso habitual da cura, operada pela natureza ou pela arte. E então, a justificação do ímpio é, ora, milagrosa e, ora, não. Pois, o curso comum e habitual da justificação é que Deus, movendo interiormente a alma, o homem se lhe converta, primeiro, por uma conversão imperfeita, que, depois, vem a ser perfeita. Pois, a caridade começada merece ser aumentada para que, assim, mereça chegar à perfeição, como diz Agostinho. Outras vezes, porém, Deus move a alma tão veementemente, que ela de pronto chega a uma certa perfeição da justiça. Tal se deu com a conversão de Paulo, em que ele, por milagre, ficou até mesmo exteriormente prostrado; e por isso a sua conversão é comemorada pela Igreja como milagrosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora certas obras milagrosas sejam, quanto ao bem que encerram, menores que a justificação do ímpio, contrariam, contudo, a ordem habitual de tais efeitos. E portanto, constituem, mais que os outros, milagres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há milagre sempre que um ser natural se move, contra a sua inclinação; do contrário, seria milagre o aquecer-se a água ou uma pedra ser atirada para cima. Milagre há quando um efeito se realiza, contra a ordem regular da causa própria, que, por natureza, o produz. Ora, nenhuma outra causa há da justificação do ímpio, senão Deus, assim como só o fogo é a causa do aquecimento da água. Portanto, a esta luz, a justificação do ímpio não é milagrosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É natural ao homem adquirir a sabedoria e a ciência, de Deus, por meio do seu engenho e estudo próprios. Por isso, há milagre quando, por outro modo, o homem se torna sábio ou sábio. Ao passo que não lhe é natural adquirir, por operação própria, a graça justificante, senão por ação de Deus. Logo, os casos não são semelhantes.

Questão 114: Do mérito, que é efeito da graça cooperante.

Em seguida devemos tratar do mérito, que é efeito da graça cooperante.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se o homem pode merecer perante Deus.

(Supra, q. 21, a. 4; III, Sent., dist. XVIII, a. 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o homem não pode merecer nada de Deus.

1. – Pois, ninguém merece recompensa por pagar o que deve. Ora, nem com todo o bem que fizermos podemos pagar suficientemente o que devemos a Deus, a quem cada vez mais devemos, como o próprio Filósofo o diz. Por isso, está na Escritura: Depois de terdes feito o que vos foi mandado, dizei: Somos uns servos inúteis; fizemos o que devíamos fazer. Logo, o homem não pode merecer nada de Deus.

2. Demais. – O que fazemos em nosso benefício não nos dá nenhum mérito junto de Deus, a quem isso nada aproveita. Ora, uma ação reta aproveita ao seu próprio autor ou a outro homem, mas não a Deus, conforme a Escritura: Se obrares com justiça, que lhe darás? Ou que receberá ele de tua mão? Logo, o homem não pode merecer nada de Deus.

3. Demais. – Quem merece algo de outrem o tem como seu devedor, pois a recompensa merecida é devida. Ora, Deus não pode ser devedor de ninguém, conforme a Escritura: Quem lhe deu alguma coisa primeiro, para esta lhe haver de ser recompensada? Logo, ninguém pode merecer nada de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Recompensa há para a tua obra. Ora, recompensa é o dado em virtude de um mérito. Logo, parece que o homem pode merecer perante Deus.

SOLUÇÃO. – O mérito e a recompensa têm o mesmo objeto. Pois, recompensa se chama ao dado em retribuição de uma obra ou de um trabalho, como lhe sendo o preço. Por onde, assim como pagar o justo preço pelo que se recebeu de outrem é ato de justiça, assim ato de justiça também é dar a recompensa devida a uma obra ou trabalho. Ora, a justiça implica uma certa igualdade, segundo o Filósofo. Portanto, a justiça absoluta só existe entre os perfeitamente iguais; e onde não há igualdade absoluta não há também justiça absoluta, senão só uma certa espécie dela. Assim, há o chamado direito paterno ou o dominical, como diz o Filósofo no mesmo livro. E por isto, entre os quais há justiça absoluta há também, em absoluto, fundamento ao mérito e à recompensa, Porém onde só há justiça relativa e não, absoluta, também não há mérito, absoluta, senão só relativamente, enquanto isso implica a noção de justiça. Assim, pois, o filho pode merecer perante o pai, e o escravo, junto ao senhor. Ora, é manifesto que, entre Deus e o homem há a máxima desigualdade, pois há entre esses dois seres uma distância infinita, e todo bem do homem vem de Deus. Por isso, entre o homem e Deus não há justiça fundada numa igualdade absoluta, mas apenas proporcional, enquanto cada um age ao seu modo. Ora, o modo e a medida das capacidades humanas é Deus quem os estabelece, Por onde, o homem não pode ter mérito diante de Deus, senão pressuposta uma ordem divina, de maneira que, pela sua ação, ele receba de Deus, como recompensa, por assim dizer, os bens em vista dos quais ele lhe deu o poder de agir. Assim também os seres naturais, pelos seus movimentos próprios e pelas suas operações, alcançam o fim a que Deus os ordenou. Mas de maneira diferente; pois a criatura racional, dotada de livre arbítrio, tem o poder de agir, por si mesma o que lhe dá ao ato caráter meritório. Mas isso não se passa com as outras criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem, fazendo por vontade própria o que deve, merece; do contrário, o ato de justiça, pelo qual paga o devido, não seria meritório.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus, nas nossas boas obras, não visa nenhuma utilidade, mas a glória, i.e, a manifestação da sua bondade; e isso é o que ele também visa nas suas obras. Pois, de o adorarmos nenhum bem lhe acresce a ele, senão a nós mesmos. E assim, merecemos perante Deus; não que ele tire algum proveito das nossas obras, mas por obrarmos para a sua glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De os nossos atos não serem meritórios, senão pressupondo-se uma ordem divina, não resulta que Deus se torne, absolutamente, nosso devedor, senão a si mesmo, a quem se deve o fazer cumprir-se a sua ordem.

Art. 2 – Se, sem a graça, podemos merecer a vida eterna.

(Supra, q. 109, a. 5, et locis ibi citatis).

O segundo discute-se assim. – Parece que, sem a graça, podemos merecer a vida eterna.

1. – Pois, o homem, merece de Deus aquilo para que ele o ordenou, como se disse. Ora, o homem, por natureza, ordena-se à felicidade, como fim; por isso, mesmo naturalmente, deseja ser feliz. Logo, pelas suas faculdades naturais, sem a graça, pode merecer a felicidade da vida eterna.

2. Demais. – Uma obra é tanto mais meritória quanto menos devida. Ora, menos devido é o bem feito por quem recebeu menores benefícios. Por onde, como quem tem só os bens naturais recebeu menores benefícios de Deus, do que quem, além desses, recebeu os dons gratuitos, parece que as suas obras são mais meritórias, perante Deus. E portanto, se quem tem a graça pode merecer, de certo modo, a vida eterna, com maior razão o pode quem não a tem.

3. Demais. – A misericórdia e a liberalidade de Deus excedem infinitamente a misericórdia e a liberalidade humana. Ora, um homem pode merecer perante outro, mesmo se nunca lhe esteve nas boas graças. Logo, parece que, com maior razão, o homem pode, sem a graça, merecer de Deus a vida eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: A graça de Deus é a vida eterna.

SOLUÇÃO. – Podemos distinguir dois estados do homem, sem a graça, como já dissemos: o de natureza íntegra, qual o de Adão, antes do pecado; e o de natureza corrupta, como o nosso, antes da reparação operada pela graça. – Se pois, considerarmos o homem no seu primeiro estado, não pode ele, só pelas suas faculdades naturais, sem a graça, merecer a vida eterna, pela só razão que o seu mérito depende da preordenação divina. E Deus não ordena o ato de nenhum ser para o que lhe é desproporcionado à capacidade, que é o princípio do ato. Pois, por instituição da Divina Providência, nenhum ser pode agir ultrapassando a sua capacidade. Ora, a vida eterna é um bem excedente à capacidade da natureza criada, porque também lhe excede o conhecimento e o desejo, conforme a Escritura: O olho não viu nem o ouvido ouviu, nem jamais veio ao coração do homem. Donde, nenhuma criatura é princípio suficiente do ato meritório da vida eterna, sem se lhe acrescentar o bem sobrenatural, chamado graça. – Se porém considerarmos o homem no estado de pecado, à razão supra-referida se ajunta outra, fundada no obstáculo do pecado. Pois, sendo este uma ofensa de Deus, que faz perder a vida eterna, como do sobredito resulta, ninguém, estando em pecado, pode merecer a vida eterna, sem primeiro, abandonando-o, reconciliar-se com Deus; o que se faz pela graça. Pois, ao pecador não se lhe deve a vida, mas a morte, segundo a Escritura: O estipêndio do pecado é a morte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus ordenou a natureza humana para conseguir o fim da vida eterna, não por virtude própria, mas com o auxílio da graça. E assim, pode o seu ato ser meritório da vida eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem, sem a graça, não pode praticar obras iguais às que praticaria auxiliado por ela; porque, quanto mais perfeito é o princípio da ação, tanto mais perfeita é esta. A objeção colheria, suposta, em ambos os casos, a igualdade da ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Considerada a objeção à luz da primeira razão exposta (no corpo do artigo), não é possível nenhuma assimilação entre Deus e o homem. Pois, este tem de Deus todo o poder de praticar o bem e não, de algum outro homem. Portanto, não pode ter algum mérito perante Deus, senão por algum dom divino; o que o Apóstolo assinaladamente refere, quando diz: Quem lhe deu alguma coisa primeiro, para esta lhe haver de ser recompensada? Ao passo que, perante outro homem, ele pode merecer, antes de ter recebido, do mesmo, seja o que for, por meio do que recebeu de Deus. – Porém, quanto a segunda razão, fundada no obstáculo do pecado, há semelhança entre Deus e o homem; pois não podemos merecer nada, da parte de quem ofendemos senão nos reconciliarmos com ele, dando-lhe satisfações.

Art. 3 – Se o homem, constituído em graça, pode condignamente merecer a vida eterna.

(II Sent., dist. XXVII, a. 3; III, dist. XVIII, a. 2.; Ad Rom., cap. IV, lect. I; cap. VI, lect. IV; cap. VIII, lect. IV).

Parece que o homem, constituído em graça, não pode condignamente merecer a vida eterna.

1. – Pois, diz o Apóstolo: As penalidades da vida presente não tem proporção alguma com a glória vindoura que se manifestará em nós. Ora, dentre as obras meritórias, são predominantes os sofrimentos dos santos. Logo, nenhuma obra humana é condignamente meritória da vida eterna.

2. Demais. – Aquilo da Escritura – A graça de Deus é a vida eterna – diz a Glosa: Podia dizer com exatidão – o estipêndio da justiça é a vida eterna; mas preferiu dizer: a graça de Deus é a vida eterna, para compreendermos que Deus nos conduz à vida eterna pela sua misericórdia e não pelos nossos méritos. Ora, o que alguém merece condignamente não por misericórdia o merece, mas por mérito. Logo, parece que o homem não pode, com o auxílio da graça, merecer condignamente a vida eterna.

3. Demais. – Condigno é o mérito, que é igual à recompensa. Ora, nenhum ato da vida presente pode igualar à vida eterna, que excede o nosso conhecimento e o nosso desejo. Excede também à caridade ou o amor desta vida, assim como excede à natureza. Logo, o homem não pode, com a graça, merecer condignamente a vida eterna.

Mas, *em contrário*. – O dado em virtude de um justo juízo é recompensa condigna. Ora, a vida eterna Deus no-la dá em virtude de um juízo justo, conforme a Escritura: Pelo mais me está reservada a coroa da justiça, que o Senhor, justo juiz, me dará naquele dia. Logo, o homem merece condignamente a vida eterna.

SOLUÇÃO. – Podemos considerar de dois modos a obra meritória do homem: enquanto precedente do livre arbítrio, ou da graça do Espírito Santo. – Considerada a substância da obra, enquanto procedente do livre arbítrio, não pode haver nela condignidade, por causa da sua máxima desigualdade; mas lá a congruidade, por causa de uma certa igualdade proporcional. Pois, é congruente que, ao homem, agindo conforme a sua capacidade, Deus o recompense de conformidade com a excelência dela. – Se

considerarmos, porém, a obra meritória enquanto procedente da graça do Espírito Santo, então é condignamente meritória da vida eterna. Porque, então, o valor do mérito se funda no poder do Espírito Santo, que nos move para a vida eterna, segundo a Escritura: Virá a ser nele uma fonte de água que solte para a vida eterna. Além disso, o preço dessa obra depende da dignidade da graça, pela qual o homem, tornado consorte da natureza divina, é adotado como filho de Deus, ao qual é devida a herança em virtude do direito mesmo de adoção, consoante à Escritura: Se somo filhos, também herdeiros.

DONDE A RESPOSTA Á PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo se refere aos sofrimentos dos santos, considerados na sua substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras citadas da Glosa devem entender-se relativamente à primeira causa de alcançarmos a vida eterna, que é a misericórdia de Deus. Ao passo que o nosso mérito é uma causa subsequente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A graça do Espírito Santo, que temos durante a vida, embora não seja atualmente igual à glória, o é, contudo, virtualmente; assim, a semente, em que toda a árvore, virtualmente está. Do mesmo modo, pela graça, habita no homem o Espírito Santo, causa suficiente da vida eterna. Por isso, a Escritura diz, que é penhor da nossa herança.

Art. 4 – Se a graça é o princípio do mérito, mais pela caridade, do que pelas outras virtudes.

(III Sent., dist. XXX, a. 5; IV, dist. XLIX, q. 1, a. 4, q^a 4; q. 5, a. 1; De Verit., q. 14, a. 5, ad 5; De Pot., q. 6, a. 9; Ad Rom., cap. VIII, lect. V; I Tim., cap. lect II; Ad Herb., cap. VI, lect III).

O quarto discute-se assim. – Parece que a graça não é princípio do mérito, mais pela caridade, do que pelas outras virtudes.

1. – Pois, a recompensa é devida à obra, conforme a Escritura: Chama os trabalhadores e paga-lhes o jornal. Ora, toda virtude, sendo um hábito operativo, é princípio de alguma obra, como já dissemos. Logo, todas as virtudes são igualmente princípio de mérito.

2. Demais. – O Apóstolo diz; Cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho. Ora, a caridade, antes diminui que aumenta o trabalho; pois, como diz Agostinho, tudo o que é duro e cruel o amor o torna fácil e quase o reduz a nada. Logo, a caridade não é, mais que as outras virtudes, o princípio do mérito.

3. Demais. – É o princípio primeiro do mérito a virtude, cujo atos são, por excelência, meritórios. Ora, mais meritórios são os atos de fé, de paciência ou de fortaleza, como bem o demonstraram os mártires que, pela fé, lutaram paciente e fortemente até a morte. Logo, as outras virtudes são, mais que a caridade, o princípio do mérito.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei também, e me manifestarei a ele. Ora, a vida eterna consiste no conhecimento claro de Deus, conforme a Escritura: A vida eterna consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus e vivo a ti. Logo, o mérito da vida eterna depende principalmente da caridade.

SOLUÇÃO. – Como podemos deduzir do que já foi dito, um ato humano é meritório por duas razões. Primeiro e principalmente, por ordenação divina, pela qual um ato se torna meritório do bem para o qual o homem é divinamente ordenado. Em segundo lugar, pelo livre arbítrio, que torna o homem

capaz, diferentemente das outras criaturas, de agir por si mesmo, isto é, voluntariamente. E, em ambos os casos, o mérito depende principalmente da caridade. – Pois, devemos primeiro, considerar, que a vida eterna consiste no gozo de Deus. Ora, a moção da alma humana para gozar do bem divino é o ato próprio da caridade, pela qual todos os atos das outras virtudes, enquanto governadas pela caridade, se ordenam para tal fim. Por onde, o mérito da vida eterna pertence, primeiramente, à caridade e, secundariamente, às outras virtudes, enquanto a caridade lhes governa os atos. – Do mesmo modo, como é manifesto, o que fazemos por amor o fazemos de maneira soberanamente voluntária. Por onde, enquanto o mérito, por essência, exige o ato voluntário, deve ser atribuído principalmente à caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade, tendo o fim último como objeto, move as outras virtudes a agirem. Pois, sempre, o hábito concernente ao fim governa os concernentes aos meios, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma obra pode ser laboriosa e difícil, de dois modos. – Pela sua grandeza; e então a grandeza do trabalho acarreta o aumento do mérito. Por onde, a caridade não diminui o trabalho, antes, faz-nos empreender as maiores obras; pois, como diz Gregório, em certa homília, desde que ela existe, obra grandes coisas. – De outro modo, uma obra pode ser laboriosa e difícil por deficiência do seu autor; pois, o que fazemos sem vontade pronta é laborioso e difícil. E esse labor diminui o mérito, mas a caridade o elimina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato de fé não é meritório, senão quando a fé obra com caridade, como diz a Escritura. – Semelhantemente, os atos de paciência e de fortaleza não são meritórios, se não os fizermos com caridade, conforme aquilo da Escritura: Se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita.

Art. 5 – Se o homem pode merecer por si a primeira graça.

(II Sent., dist. XXVII, a. 4; a. 5, ad 3; III, dist. XVIII, a. 4, q^a 1; dist. XIX, a. 1, q^a 1; III Cont. Gent., cap. CXLIX; De Verit., q. 29, a. 6; In Ioan., cap. X, lect. IV; Ad Ephes., cap. II, lect III).

O quinto discute-se assim. – Parece que o homem pode merecer por si a primeira graça.

1. – Pois, diz Agostinho, que a fé merece a justificação. Ora, o homem é justificado pela primeira graça. Logo, pode merecê-la por si.

2. Demais. – Deus não dá a graça senão aos dignos. Mas ninguém é digno de um dom senão por tê-lo merecido condignamente. Logo, pode-se merecer condignamente a primeira graça.

3. Demais. – Entre os homens, pode se merecer um dom já recebido. Assim, quem recebeu um cavalo do senhor, pode merecê-lo, usando bem dele no serviço desse mesmo senhor. Ora, Deus é mais liberal que o homem. Logo, com maior razão, este pode merecer de Deus, por obras subseqüentes, a primeira graça, já recebida.

Mas, *em contrário*, repugna à essência da graça ser recompensa de obras, conforme a Escritura: Ao que obra não se lhe conta o jornal por graça, mas por dívida. Ora, o homem merece o que lhe é imputado como débito, e como sendo uma recompensa da sua obra. Logo, não pode merecer a primeira graça.

SOLUÇÃO. – O dom da graça pode ser considerado à dupla luz; - Primeiro, quanto ao seu caráter de dom gratuito. E então, é manifesto que todo mérito repugna à graça, pois, como diz o Apóstolo, se isto foi por graça, não foi já pelas obras. – Segundo, quanto à natureza mesma do que é dado. E assim, também

o dom da graça escapa ao mérito, se trata de alguém que ainda não a possui; quer por exceder ela à capacidade da nossa natureza, quer também porque, antes de recebê-la, o homem, no estado de pecado, está impedido de merecê-la, pelo próprio pecado. Mas depois de havê-la recebido, já não pode merecer a graça possuída. Porque a recompensa é o termo da obra, ao passo que a graça é o princípio de qualquer boa obra nossa, como já dissemos. Outro dom gratuito, porém, que venhamos a merecer, em virtude da graça precedente, já não será a primeira graça. – Por onde, é manifesto que ninguém pode merecer para si a primeira graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como ele próprio o confessa, Agostinho enganou-se, durante certo tempo, acreditando que o início da fé está em nós, ao passo que Deus no-la dá consumada. Esse erro ele o retrata no lugar que acabamos de citar. Ora, o lugar citado pela objeção, que a fé merece a justificação, parece referir-se a essa opinião retratada. Se, porém, supusermos, como o exige a verdade da fé, que Deus nos dá o início da mesma, então o ato de fé já resulta da primeira graça, e portanto não pode merecê-la. Logo, o homem é justificado pela fé, não porque, crendo, mereça a justificação, mas porque, sendo justificado, crê; pois, a moção da fé é necessária à justificação do ímpio, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus não dá a graça senão aos dignos; não porém que, antes, dela já fossem dignos, mas pelos tornar tais, pela graça, Ele que só pode fazer puro ao que foi concebido de imunda semente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda boa obra do homem procede da primeira graça, como do princípio. Não procede, porém, de nenhum dom humano. E portanto, não há semelhança entre o dom da graça e o dom humano.

Art. 6 – Se um homem pode merecer para outro a primeira graça.

(Art. Seq., ad 2; II Sent., dist. XXVII, a. 6; III, dist. XIX, a. 5, q^a, 3 ad 5; IV, dist. XLV, q, 2, a. 1, q^a 1; De Verit., q. 29. A. 7; I Tim., cap, IV, lect II).

O sexto discute-se assim. – Parece que um homem pode merecer para outro a primeira graça.

1. – Pois, ao que diz a Escritura – Vendo Jesus à fé deles etc. – diz a Glosa: Que poder tem perante Deus a fé pessoal, pois que junto d’Ele tanto valeu a alheia, que o levou a curar esse homem, interna e externamente. Ora, a cura interior do homem é operada pela primeira graça. Logo, um homem pode merecê-la para outro.

2. Demais. – As orações dos justos não são vãs, mas eficazes, conforme a Escritura: A oração do justo, sendo assídua, vale muito. Mas no mesmo lugar se diz: orai uns pelos outros, para serdes salvos. Ora, como a salvação do homem não pode vir senão da graça, resulta que um homem pode merecer para outro a primeira graça.

3. Demais. – A Escritura diz: Granjeais amigos com as riquezas da iniquidade, para que, quando vós vierdes a faltar, vos recebam eles nos tabernáculos eternos. Ora, ninguém é recebido nos tabernáculos eternos senão pela graça, pela qual, só, merecemos a vida eterna, como já se disse. Logo, um homem pode merecer para outro a primeira graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ainda que Moisés e Samuel se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo. Entretanto, eles foram os que mais mereceram perante Deus. Logo, parece que nenhum homem pode merecer para outro a primeira graça.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, as nossas obras podem ser meritórias, por duas razões. Primeiro, em virtude da moção divina, e então, merecemos condignamente. Depois, por procederem do livre arbítrio, pelo qual agimos voluntariamente. E por este lado, o mérito é cōngruo; pois é congruente, que o homem, usando bem das suas capacidades, Deus obre mais excelentemente, de conformidade com a sobreexcelência do seu poder.

Por onde é claro que, por mérito condigno, ninguém, salvo Cristo, pode merecer para outrem a primeira graça. Porque todos nós somos movidos por Deus, pelo dom da graça, para chegarmos à vida eterna; e portanto, o mérito condigno não pode ir além dessa moção. A alma de Cristo, porém, recebeu, pela graça, essa moção divina, não só para alcançar a glória da vida eterna, mas também para levar os outros para ela, como cabeça da Igreja e autor da salvação humana, conforme a Escritura: Levou muitos filhos à glória, ele o autor da salvação etc.

Por mérito cōngruo, porém, podemos merecer para outrem a primeira graça. Pois, o homem, constituído em graça, cumprindo a vontade de Deus, é congruente que Deus, por uma amizade proporcional, cumpra a vontade de um relativa à salvação de outro. Embora, às vezes, possa advir impedimento por parte daquele a quem esse justo desejava a justificação. Ora, é a um caso dessa espécie que se refere o lugar de Jeremias, ultimamente citado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé de um vale para a salvação de outro, por mérito cōngruo e não condigno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oração impetra confiando na misericórdia; ao passo que o mérito condigno, na justiça. Por isso, o homem, orando, impetra muitos bens da divina misericórdia que, contudo, por justiça, não merece, conforme aquilo da Escritura: Nós, prostrando-nos em terra diante da tua face não fazemos estas deprecações fundados em alguns merecimentos da nossa justiça, mas, sim, na multidão das tuas misericórdias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que os pobres, recebendo a esmola, recebem os que lha dão nos tabernáculos eternos, ou por lhes pedir o perdão, orando; ou por merecerem, cōngruamente, em favor deles, por outras boas ações; ou também, materialmente falando, porque, pelas próprias obras de misericórdia, que praticamos para com os pobres, mereçamos ser recebidos nos tabernáculos eternos.

Art. 7 – Se podemos, por nós mesmos, merecer levantarmo-nos da queda.

(II Sent., dist. XXVII, a. 4, ad 3; a. 6; Ad Hebr., cap. VI. Lect III).

Parece que podemos, por nós mesmos, merecer levantarmo-nos da queda.

1. – Pois, parece que o homem pode merecer o que justamente pede a Deus. Ora, nada de mais justo, como diz Agostinho, podemos pedir a Deus, do que o levantarmo-nos da queda, conforme aquilo da Escritura: Quando faltar a minha fortaleza, não me desampares, Senhor. Logo, o homem pode merecer levantar-se da queda.

2. Demais. – As nossas obras aproveitam muito mais a nós mesmos que aos outros. Ora, podemos de certo modo, merecer que outrem se levante da queda, assim como merecer-lhe a primeira graça. Logo, com maior razão, podemos merecer para nós mesmos o levantarmo-nos da queda.

3. Demais. – Quem esteve em graça mereceu para si, pelas boas obras praticadas, a vida eterna, como do sobredito resulta. Ora, ninguém pode alcançar a vida eterna senão auxiliada pela graça. Logo, parece que mereceu levantar-se, pela graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se o justo se apartar da sua justiça, e vier a cometer a iniquidade, de nenhuma das obras de justiça que tiver feito se fará memória. Logo, para levantar-se, de nada lhe valerão as graças precedentes. Por tanto, não podemos de antemão merecer levantarmo-nos do pecado em que tivermos caído.

SOLUÇÃO. – Ninguém pode, por si mesmo, merecer levantar-se do pecado em que vier a cair, nem por mérito condigno, nem por mérito cōngruo. – Não o pode por mérito condigno, por este depender por essência, da moção da graça divina, a qual fica impedida pelo pecado sobreveniente. Por onde, todos os benefícios com que Deus gratificar um homem, para lhe operarem a reabilitação, escapam-lhe ao mérito, pois a moção da graça, anteriormente recebida, não se estende até esse ponto. – Por outro lado, o pecado daquele, em favor de quem outrem merece, impede o mérito cōngruo, pelo qual este lhe merece a primeira graça, de produzir o seu efeito. Logo, com maior razão, a eficácia desse mérito fica impedida pelo obstáculo existente em que merece e naquele em favor de quem merece; porque então ambos esses obstáculos concorrem na mesma pessoa. Portanto, ninguém pode, de nenhum modo, merecer por si mesmo, levantar-se, depois de ter caído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tanto o desejo que temos de nos levantar da queda, como a oração em que o pedimos, consideram-se justos, por tenderem para a justiça. Não porém, que se apóiem na justiça, a modo de mérito, mas só, de misericórdia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos merecer para outrem congruamente a primeira graça, por não haver obstáculo, ao menos por parte nossa, que merecemos. Mas o obstáculo sobrevém, quando, depois do mérito da graça, nos afastamos da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos disseram que ninguém pode merecer absolutamente, a vida eterna, senão pelo ato da graça final; mas, só com a condição de perseverar. – Esta opinião porem é irracional, pois às vezes o ato da última graça não é mais meritório, mas, menos, que os atos precedentes, por causa do acabrunhamento causado pela doença. – Por onde, devemos dizer que, absolutamente falando, qualquer ato de caridade merece a vida eterna. Mas o pecado sobreveniente impede o mérito precedente de produzir o seu efeito; assim como as causas naturais deixam de produzir os seus efeitos por causa de um obstáculo sobreveniente.

Art. 8 – Se o homem pode merecer o aumento da graça ou da caridade.

(II Sent., dist. XXVII, a. 5; In Ioan., cap. X, lect. IV).

O oitavo discute-se assim. – Parece que o homem não pode merecer o aumento da graça ou da caridade.

1. – Pois, a quem já recebeu o premio merecido nenhuma outra recompensa é devida, como aqueles de quem diz a Escritura: Receberam a sua recompensa. Se pois pudéssemos merecer o aumento de caridade ou de graça, resultaria que, uma vez aumentada a graça, não poderíamos esperar mais nenhum premio, o que é inadmissível.

2. Demais. – Nenhum ser pode agir além dos limites de ação da sua espécie. Ora, o princípio do mérito é a graça ou a caridade, como do sobredito resulta. Logo, ninguém pode merecer graça ou caridade maior que a que tem.

3. Demais. – O que o homem pode merecer o merece por algum ato procedente da graça ou da caridade; assim como pode merecer a vida eterna por qualquer ato praticado nessas condições. Se pois, o aumento da graça ou da caridade pode ser merecido, resulta que merecemos esse aumento por qualquer ato informado pela caridade. Ora, o que merecemos, infalivelmente recebemos de Deus, se não sobrevier o obstáculo do pecado, conforme a Escritura: Sei a quem tenho crido, e estou certo de que ele é poderoso para guardar o meu depósito para aquele dia. Donde se seguiria que, por qualquer ato meritório, a graça ou a caridade ficaria aumentada. Ora, isto é inadmissível porque às vezes esses atos meritórios não são praticados com muito fervor, de modo a bastarem para causar o aumento da caridade. Logo, o aumento da caridade não pode ser merecido.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a caridade merece ser aumentada, para que, aumentada, mereça chegar à perfeição. Logo, o aumento da caridade ou da graça pode ser merecido.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, pode ser merecido condignamente aquilo a que se estende a moção da graça. Ora, a moção de um motor não se estende só ao último termo do movimento, mas também a todo o desenvolvimento progressivo dele. Ora, o termo do movimento da graça é a vida eterna. E o avanço progressivo desse movimento depende do aumento da caridade ou da graça, conforme aquilo da Escritura: A vereda dos justos, como luz que resplandece, vai adiante e cresce até o dia perfeito, que é o dia da glória. Logo, o aumento da graça pode ser merecido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O premio é o termo do mérito. Ora, o movimento tem duplo termo: o último e o médio; que constitui ao mesmo tempo um princípio e um termo. A recompensa, consistente no aumento, é um termo desta espécie. Pelo contrário, a recompensa consistente no favor dos homens é como o último termo para os que o consideram como fim. Por isso, esses tais não receberão nenhuma outra recompensa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O aumento da graça não sobreleva o poder da graça preexistente, embora lhe sobrepuje a grandeza. Assim como uma árvore, de tamanho muito superior à da sua semente, não lhe excede, contudo, a virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por qualquer ato meritório o homem merece o aumento da graça, bem como a consumação dela, que é a vida eterna. Mas, como esta não é concedida imediatamente, mas em tempo oportuno, assim também a graça não aumenta imediatamente, mas no seu tempo, isto é, quando o sujeito estiver suficientemente disposto a lhe receber o aumento.

Art. 9 – Se podemos merecer a perseverança.

O nono discute-se assim. – Parece que podemos merecer a perseverança.

1. – Pois, o que obtemos pedindo podemos merecer quando estamos em estado de graça. Ora, pedindo-a obtemos de Deus a perseverança, do contrário pediríamos em vão a Deus, nas petições da oração dominical, como o nota Agostinho. Logo, tendo a graça, podemos merecer a perseverança.

2. Demais. – É melhor não poder pecar, que simplesmente, de fato, não pecar. Ora, podemos merecer não poder pecar; pois, merecemos a vida eterna que implica, por essência, a impecabilidade. Logo, com maior razão, podemos merecer não pecar, de fato, i. é, perseverar.

3. Demais. – O aumento da graça é mais que a perseverança na graça já obtida. Ora, podemos merecer o aumento da graça, como já se disse. Logo, com maior razão, podemos merecer a perseverança na graça obtida.

Mas, *em contrário*, tudo o que merecemos recebemos de Deus, se não houver o obstáculo do pecado. Ora, muitos praticam obras meritórias, sem contudo alcançarem a perseverança. Nem se pode dizer que tal se dá por causa do obstáculo do pecado, pois, o fato mesmo de pecar opõe-se à perseverança; de modo que, quem merecer a perseverança a esse Deus não lhe permite cair em pecado. Logo, não podemos merecer a perseverança.

SOLUÇÃO. – Tendo o homem naturalmente o livre arbítrio, capaz de pender para o bem e para o mal, de dois modos pode ele obter de Deus a perseverança no bem. Ou porque, com o auxílio da graça consumada, o livre arbítrio seja determinado no bem, o que se dará na glória; ou, por influência da moção divina, que inclina o homem ao bem, até o fim. Pois, como resulta claro do sobredito, podemos merecer o que se apresenta como um termo à moção do nosso livre arbítrio, movido diretamente por Deus; não porém o que está para essa moção, como princípio. Por onde é claro, a perseverança da glória, o termo do referido movimento, pode ser merecida. Mas a perseverança, nesta vida, não pode ser merecida, por depender somente da moção divina, princípio de todo mérito. Mas aqueles a quem Deus concede o benefício dessa perseverança a recebem gratuitamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Mesmo o que não merecemos, impetramos nas nossas orações; pois Deus ouve os pecadores que pedem, dos pecados, o perdão que não merecem, como claramente o diz Agostinho, comentando aquilo da Escritura: - Sabemos que Deus não ouve a pecadores. Pois, do contrário, o publicano teria dito em vão: Meu Deus, sê propício a mim pecador, como se lê na Escritura: E semelhantemente, pedindo, obteremos de Deus o dom da perseverança, para nós mesmos ou para outrem, embora não o possamos merecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A perseverança da glória está para a moção do livre arbítrio, como um termo; não porém, a perseverança desta vida, pela razão exposta.

O mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO**, quanto ao aumento da graça, como resulta claro do que foi dito.

Art. 10 – Se podemos merecer os bens temporais.

(IIª. IIªe, q. 122, a. 5, ad 4; III. Q. 89, a. 6, ad 3; De Pot., q. 6, a. 9.)

O décimo discute-se assim. – Parece que podemos merecer os bens temporais

1. – Pois, podemos merecer o que nos é prometido como premio da justiça. Ora, a lei antiga promete os bens temporais como recompensa da justiça, conforme está na Escritura. Logo, parece que podemos merecer os bens temporais.

2. Demais. – Parece que podemos merecer o que Deus nos dá em paga de algum serviço feito. Ora, Deus às vezes recompensa com certos bens temporais os que lhe prestaram algum serviço. Assim, diz a Escritura: E porque as parteiras temeram a Deus ele lhes estabeleceu as suas casas. Ao que a Glosa comenta: a recompensa da beneficência delas podia consistir na vida eterna; mas, por causa do pecado da mentira, recebem uma recompensa terrestre. E noutro lugar, a Escritura diz: O rei de Babilônia me rendeu com o seu exército um grande serviço no cerco de Tiro e não se lhe deu nenhuma recompensa; e

depois, acrescenta: haverá uma recompensa para o seu exército; eu lhe entregarei a terra do Egito porque ele trabalhou para mim. Logo, podemos merecer os bens temporais.

3. Demais. – O bem está para o mérito como o mal para o demérito. Ora, por causa do demérito do pecado, Deus puniu certos homens com penas temporais, como o demonstra claramente o caso dos sodomitas. Logo, também podemos merecer os bens temporais.

Mas, *em contrário*, nem todos recebem igualmente os bens que podem merecer. Mas, ao contrário, os bens temporais e os males os bons e os maus os recebem conforme à mesma medida, segundo a Escritura: Acontecem igualmente todas as coisas ao justo e ao ímpio, ao bom e ao mau, ao puro e ao impuro, ao que sacrifica vítimas e ao que despreza os sacrifícios. Logo, não podemos merecer os bens temporais.

SOLUÇÃO. – O que podemos merecer é um prêmio ou uma recompensa, cujo caráter essencial é ser um bem. Ora, duplo é o bem do homem: o absoluto e o relativo. – O seu bem absoluto é o fim último, conforme à Escritura: Para mim me é bom unir-me a Deus; e por conseqüência, tudo o que se ordena a conduzir para esse fim. E tudo isso podemos, absolutamente, merecer. – O bem relativo e não absoluto do homem é o que lhe é atualmente bem, ou sob um certo aspecto. E esse não podemos merecer absoluta, mas, relativamente.

Assim sendo, devemos pois dizer, que os bens temporais, considerados enquanto úteis à prática da virtude, que nos conduz à vida eterna, podem ser direta e absolutamente objeto de mérito, ao mesmo título que aumento da graça e tudo o que, depois da primeira graça, nos ajuda a chegar à felicidade. Pois Deus dá aos justos os bens temporais, e também aos maus, o quanto lhes basta para alcançarem a vida eterna. E nessa medida esses bens o são absolutamente. Por isso, diz a Escritura: Os que temem ao Senhor não serão privados de bem algum; e, noutro lugar: Não vi o justo desamparado.

Considerados, porém, esses bens temporais em si mesmos, são bens do homem, não absolutos, mas relativos. E então não constituem absolutamente matéria de mérito, senão só relativamente, isto é, enquanto os homens são movidos por Deus à prática de certos atos temporais, com os quais, gozando do favor divino, conseguem o que se propuserem. De modo que, assim como a vida eterna é, absolutamente, o prêmio das obras justas, por causa da moção divina, conforme já dissemos, assim também os bens temporais, considerados em si mesmos, implicam por essência o caráter de recompensa, levando-se em conta a moção divina, que move as vontades humanas a buscá-los, embora, por vezes, ao fazê-lo, os homens não sejam movidos por uma intenção reta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, essas promessas temporais foram figuras dos bens espirituais futuros, que se realizaram em nós. Pois esse povo carnal se apegava às promessas da vida presente; mas não só a língua, como também a vida deles foi profética.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essas retribuições referidas se consideram feitas por Deus por causa da moção divina; não porem em consideração da malícia da vontade, sobretudo no concernente ao rei de Babilônia. Este não combateu contra Tiro por querer servir a Deus, mas antes, para usurpar para si o domínio sobre essa cidade. – Semelhantemente, também as parteiras, embora tivessem boa vontade relativamente à salvação das crianças, contudo essa vontade não foi reta, pois falaram mentirosamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os males temporais são afligidos aos ímpios como pena, enquanto que não os ajudam a alcançar a vida eterna. Aos justos, pelo contrário, que são coadjuvados por esses males, não são penas, mas antes, remédios, como já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Tudo acontece igualmente, tanto para os bons como para os maus, quanto à substância mesma dos bens ou dos males temporais. Mas não, quanto ao fim; pois, ao passo que os bons são conduzidos por eles à felicidade, os maus não o são.

E o que dissemos até aqui, sobre a moral geral, é o bastante.